

# ANACRONISMO e IRRUPCIÓN

Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna

# 9

Estatalidades  
y Guerra en la  
Teoría Política  
Clásica y  
Moderna.



**UBA Sociales**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

**Revista Anacronismo e Irrupción**  
ISSB 2250-4982 – Volumen 5 – Nº 9  
Noviembre 2015 – Mayo 2016  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires - Argentina



*La revista Anacronismo e Irrupción es una publicación semestral vinculada al grupo de estudio de Teoría Política Clásica y Moderna, inscripto en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

*Abocada a la Teoría y Filosofía Política, se propone aportar a la labor de intercambio y difusión de la producción científica del área, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego y que comprenden distintas modalidades: artículos focalizados en temáticas específicas de la Teoría Política clásica y moderna, artículos que hacen hincapié en hermenéuticas contemporáneas en torno a lo clásico y moderno, contribuciones que expliciten avances de investigaciones y reseñas críticas.*

**Revista Anacronismo e Irrupción**

Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires  
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso  
(1114) Buenos Aires, Argentina  
Tel.: (54) (11) 4508-3815  
Fax: (54) (11) 4508-3822

E-Mail: [anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar](mailto:anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar)

Catálogo



**Anacronismo e Irrupción**

Estatalidades y Guerra en la Teoría Política Clásica y Moderna.  
ISSN 2250-4982 - Vol. 5 N° 9 - Noviembre 2015 a Mayo 2016

## Sumario

Cuerpo Editorial .....	4 – 6
Editorial .....	7 – 10
<b>Dossier:</b>	
<b>Estatalidades y Guerra en la Teoría Política Clásica y Moderna.</b>	
¿ <i>Krátos</i> o <i>Arkhè</i> ?: Consideraciones en torno al lenguaje bélico e imperial ateniense y sus repercusiones en el pensamiento político. <i>Krátos or Arkhé? Considerations about Athenian Language on War and Empire and its Impact in Political Thought.</i>	
Diego Alexander Olivera .....	11 – 29
La peste de Atenas: la guerra y la <i>polis</i> entre la política antigua y moderna. Un comentario sobre la “stasiología” de Giorgio Agamben. <i>The Plague of Athens: the War and the Polis between Ancient and Modern Politics. A Commentary about Giorgio Agamben’s “Stasiology”.</i>	
Fabián Ludueña Romandini .....	30 – 53
Castigar y hostilizar. Corolarios del derecho al castigo en <i>Leviatán</i> de Thomas Hobbes. <i>Punish and Hostility. Corollaries of the Right to Punish in Thomas Hobbes’ Leviathan.</i>	
Diego Fernández Peychaux .....	54 – 78
Las condiciones de posibilidad de la apropiación privada según John Locke. La ley y el estado de naturaleza en los escritos de madurez. <i>The Conditions of Possibility for Private Appropriation According to John Locke. The Law and the State of Nature in the Later Writings.</i>	
Joan Severo Chumbita .....	79 – 134

Guerra, comercio y política en Alexander Hamilton: ¿republicanismo liberal contra la <i>Weltanschauung</i> liberal? <i>War, Commerce, and Politics in Alexander Hamilton: Liberal Republicanism versus Liberal Weltanschauung?</i> Gabriela Rodríguez Rial .....	135 – 170
A Técnica Diplomático-Militar na Governamentalização do Estado. <i>The Diplomatic-Military Technique in the Governamentalization of the State.</i> Rodrigo Pennesi .....	171 – 207
<b>Más allá del Dossier</b>	
El confuso concepto de “nación” del nacionalismo argentino de derecha. Notas en torno a la obra de Aníbal D’Ángelo Rodríguez. <i>The Confusing Concept of “Nation” on the Argentine Right-Wing Nationalism. Notes About the Work of Aníbal D’Ángelo Rodríguez.</i> Mariano F. Martín .....	208 – 232
<b>Reseñas</b>	
Reseña de <i>El nuevo rostro de la democracia</i> , de Isidoro Cheresky. Bárbara Zeifer .....	233 – 235
<b>Normas de Publicación</b> .....	236 – 242

## Cuerpo Editorial

### Directores

Miguel Ángel Rossi  
Cecilia Abdo Ferez

### Comité de Dirección

Julio César Casarín Barroso Silva  
Gisela Catanzaro  
Fernando Lizárraga  
Luciano Nosetto  
Gabriela Rodríguez

### Comité de Redacción

Juan Acerbi  
Luis Blengino  
Hernán Borisonik  
Alejandro Cantisani  
Diego Conno  
Laura Duimich  
Ricardo J. Laleff Ilieff  
Elena Mancinelli  
Rodrigo Ottonello  
Alejandra Pagotto  
María Cristina Ruiz del Ferrier  
Javier Alejandro Vázquez Prieto

### Consejo Editorial

Gerardo Aboy Carles. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Cicero Araujo. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Sebastián Barros. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), Argentina.*

Francisco Bertelloni. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Maurico Beuchot. *Universidad Nacional Autónoma de México, México.*

Paula Biglieri. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM), Argentina.*

Atilio Boron. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

María Eugenia Borsani. *Universidad Nacional del Comahue, Argentina.*

José Emilio Burucúa. *Instituto de Altos Estudios Sociales, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.*

Gabriel Cohn. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Luis Antonio Cunha Ribeiro. *Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, Brasil.*

Marilena Chaui. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Gaetano Chiurazzi. *Università dei Torino, Italia,*

Rubén Dri. *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Ricardo Forster. *Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Julián Gallego. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Stéphane Douailler. *Universidad Paris 8, Francia.*

Alejandro Groppo. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Católica de Córdoba (UCC), Argentina.*

Horacio González. *Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Eduardo Grüner. *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Hilb. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Guillermo Hoyos. *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina.*

José Pablo Martín. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Claudia Moatti. *Universidad Paris 8, Francia. Universidad del Sur de California, Estados Unidos de América.*

Francisco Naishtat. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Georges Navet. *Universidad Paris 8, Francia.*

Teresa Oñate. *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Eunice Ostrensky. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Pablo Oyarzún. *Universidad de Chile, Chile.*

Beatriz Porcel. *Universidad Nacional de Rosario, Argentina.*

Marcelo Raffin. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Jacinto Rivera de Rosales. *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Alicia Schniebs. *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Hugo Seleme. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.*

Diego Tatián. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Tomás Várnagy. *Universidad Nacional de La Matanza, Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Patrice Vermeren. *Universidad Paris 8, Francia.*

Susana Villavicencio. *Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

## Editorial

Llamamos a esta revista *Anacronismo e Irrupción* como un modo de afirmar, no sólo la consustancialidad de la Teoría Política y la historicidad, sino también nuestra forma particular de comprender e intervenir *en esa relación*.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad implica no limitarnos a comprenderla como un mero *corpus* de conceptos. Un *corpus* que incluyera – pongamos- al Estado, el poder, la dominación, las instituciones, y que definiría una frontera inamovible entre aquello que “pertenece” a la disciplina y aquello que no. Ese *corpus* existe y, sin embargo, poner todos esos conceptos juntos en una hoja en blanco no hace de un texto, un texto de Teoría Política.

Implica no entenderla tampoco como un *diálogo* entre autores reconocidos; diálogo incondicionado y metahistórico, siempre a la espera de ser reabierto por un lector igualmente abstracto. Ese diálogo, si existe, no podría obviar los silencios, los cortes y los malentendidos entre quienes logran, a veces, hablar.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad vuelve móviles las fronteras disciplinarias, las relativiza y las pone en tensión, aunque no las anula. Reivindicamos a la Teoría Política como un *hacer teórico siempre urgido* –de algún modo- por la “época”, como una forma de pensamiento no autosuficiente ni pasible de girar únicamente sobre sí, como un pensamiento que no puede ser sólo pensamiento del pensamiento, sino que tiene, como determinación, que vérselas con aquello que comprende poco y tarde, aquello que lo rasga y lo rechaza, que lo seduce y lo ningunea. Comprendemos a la Teoría Política como ese pensar interpelado por el tiempo, aunque éste, sin embargo, pueda existir sin aquel. Como un agregado que nadie solicita en estas formas académicas y que, no obstante, suele instrumentarse por los mismos que no lo reclaman, de otras maneras. Un pensar que a veces se vuelve



normativo, otras justificatorio, a veces simplificador, otras crítico, a veces binario y otras complejizador. Que no siempre está a la altura de lo que sucede y, en ocasiones, lo sobrepasa. Un pensar para el cual el binarismo y la simplificación con los cuales ciertos escenarios se determinan y en los que –ocasionalmente- ese pensar se inscribe (o incluso produce), no necesariamente es una pobreza que él deba rechazar, porque también el binarismo le es un desafío, y no sólo la más amable multiplicidad. Un pensar que puede hacer algo incluso con aquello que no es lo que espera, porque su tarea no es embellecer, pero tampoco lo es ser crónica ni archivo exótico, ni indiferencia, ni palabrerío de jerga. Un pensar al cual el elemento “política” no le resulta un adjetivo intercambiable por cualquier otro.

Nombramos antes la inadecuada palabra “época”. Aceptar escribirla, aunque reconozcamos su inadecuación, es trabajar con las palabras como aquello impropio: no sólo por desajustado, sino por ajeno, por ser supuesta propiedad de otros. Trabajar con palabras sin volverlas posesiones conlleva una incomodidad que defendemos y también pone los baremos de una disputa por la significación. La relación de la Teoría Política con la historicidad, que aquí afirmamos, trabaja con las palabras sabiendo que son impropias y que, justamente por eso, no tiene necesidad de “renunciar” a ellas. Hablamos de época, cuando lo que queremos es desmontar ese concepto (junto con otros, como “contexto”, cada vez más cercano a la “escenografía”), porque sostenemos la necesidad del anacronismo para la Teoría Política.

El rechazo del anacronismo se impone como un deber a todo buen especialista. Podría resumírsele en el deber de “no proyectar” el presente al pasado o, lo que es igual, en la exigencia de interpretar el pasado sólo con las categorías del pasado. Este deber disciplinario demanda no mezclar los tiempos, saber ajustarse a lo que “la época permite”, saber qué cosa “no pudo existir en esa época” y controlar el impulso de agregarlo, proponer cruces sólo entre contemporáneos, apegarse a que sólo la antigüedad diga de la antigüedad y saber que nada hace un medievalista leyendo a un moderno, sino “salirse de su campo”, quizá como pasatiempo de ocasión.

Lo que está a la base de esta obligación autoasumida de rechazar el anacronismo se resume en la noción de “época” que antes criticamos, entendida como aquella concordancia eucrónica, aquel tiempo idéntico, adecuado a sí mismo, en el que todo lo pertinente –incluso la inteligibilidad- es contemporáneo. Lejos de aceptar esta supuesta identidad del tiempo y de suponer una inteligibilidad adecuada a la época, aquí reivindicamos la necesidad del anacronismo –porque él atraviesa todas las contemporaneidades- y concebimos el tiempo como un complejo andamiaje de otros tiempos, impuros, poblados de objetos e imágenes sobredeterminadas, frente a las cuales sólo es posible arriesgar interpretaciones que no siempre son ni evidentes, ni adecuadas, ni coherentes, ni regidas por el “estilo” que se espera de ellas, ni por la armonía entre sus elementos. Lo anacrónico es aquel diferencial de tiempos heterogéneos que aparece en los objetos e imágenes, y es esa plasticidad, esa mezcla o montaje de tiempos, la que debe ser interrogada, bajo la forma de la distancia o la ajenidad entre quien estudia y lo estudiado. El anacronismo implica que ninguna época es autosuficiente y que al evitar las cronologías y las linealidades, se puede asumir el riesgo del descubrimiento de lo plegado en el objeto. Es decir, el anacronismo implica la necesidad de la fantasía y la invención en la teoría.

El anacronismo tiene límites. No cualquier empaste de tiempos y temas y autores y acontecimientos es válido. Y sin embargo, cuáles lo son no puede ser establecido a priori. Tiene límites también, porque lo que se pretende no es introducir cualquier nueva ficción en las imperantes. Resistirse a saber algo del pasado bajo la forma del recobrar, o peor, del recobrarnos, resistirse a unificar el tiempo –como si nosotros fuéramos los unívocos- cuando él es un complejo diferencial de heterogéneos, no implica que toda cosa que se haga sea aceptada. Pretendemos atender a esas concepciones de la historia y la política en las que se requiere no sólo comprender, sino cortar; no únicamente entender, sino inquietar; no sólo atender a lo extraño, sino provocar una interrupción que la misma cosa exige. Implica provocar una involuntaria irrupción de algo que aparecía cómodamente plegado e idéntico, plenamente significado y valorado. Anacronismo e irrupción son complementarios.

El anacronismo y la irrupción no desconocen tradiciones. Más bien, toman a esas tradiciones como efectos de un citado de textos y de acontecimientos que se quieren emparentar, y al hacerlo, algo pervive y algo muta, en una dinámica durable. El citado puede ser caprichoso, ilusorio, y sin embargo, ese capricho es una forma repetida de la búsqueda de legitimación política: piénsese sólo en las veces en que ciertos personajes de la historia se autonombren –a primera vista, injustamente- los seguidores de, los hijos, los que toman “la máscara”, los que siguen la estela de otros anteriores. Los jacobinos, con los romanos y su versión burguesa de los atenienses y ascética de los espartanos, por traer un ejemplo. ¿Por qué la teoría no podría hacerse eco de esas citaciones caprichosas e indagar qué dinámica –incluso inconsciente- las sostiene?

Hablamos entonces de producir una revista de Teoría Política clásica y moderna no desde la posición de quien ignora la tradición y las disciplinas, sino desde la de aquél que, encarnándolas, las desconcierta y al hacerlo, se ve desconcertado, descolocado en su “posición”. Pretendemos conformar un espacio en el que, al no ocupar el lugar preestablecido que se asigna a la Teoría Política de épocas y a sus publicaciones, permanezcamos en lo atópico, y por qué no, apostemos a lo atípico. Parecer principiantes antes que filólogos, traidores antes que traductores, trabajadores de la investigación antes que especialistas -y aún así, hacer filología, traducciones y tener un arsenal bibliográfico-. Pretendemos conformar un espacio dentro de los “márgenes de la ciudad” –por así llamarlos-, aún cuando para el ojo avezado sea más fácil catalogarnos de extranjeros. Si la heterogeneidad compleja de los tiempos se inscribe en situaciones espacio-temporales que también son múltiples (incluso en la forma del binarismo y la polarización), ante esto, sólo se puede proponer ejercitar teorías políticas que se quieran inconclusas, discursos en vilo. Ante esto, cualquier forma de método y cualquier texto producido se convierten en un motor para una nueva indagación, para otro intento. Esta inquietud y esta búsqueda es lo que queremos compartir.

## ¿Krátos o Arkhè?: Consideraciones en torno al lenguaje bélico e imperial ateniense y sus repercusiones en el pensamiento político.

*Krátos or Arkhé? Considerations about Athenian Language on War and Empire and its Impact in Political Thought.*

Diego Alexander Olivera\*

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2015

Fecha de Aceptación: 30 de octubre de 2015

**Resumen:** *El presente trabajo pretende examinar el potencial teórico de las reflexiones hechas por los pensadores de la antigüedad respecto del poder imperial, en tanto poder político determinado y en cuanto a su relación con las constituciones políticas (politeias) de la polis. En este sentido, se propone analizar los conceptos de kratos y arkhé en cuanto a sus posibilidades teóricas (especificidad, alcances y límites) en el contexto de la Atenas clásica con el fin de recuperar, por un lado, la noción de que los conceptos y las ideas políticas son una producción histórica-social y, por otro, que en el caso particular de los griegos de la antigüedad hablar de historia política no supone una restricción del análisis, sino una ampliación, dado que se trata de una sociedad en que la política constituye la práctica en torno a la cual se organizan las demás prácticas sociales.*

**Palabras**

**clave:** *Democracia, Imperio, poder.*

**Abstract:** *This paper aims at examining the theoretical potential of the reflections made by thinkers of the Ancient times regarding imperial power, as determinate political power and as it relates to the political constitutions (politeias) of the polis. In this respect, it intends to analyze the concepts of kratos and arkhé in terms of their theoretical possibilities (specificity, range and limits) within the context of classical Athens, in order to recover, on the one hand, the notion that political concepts and ideas are a socio-historical production, and, on*

---

\* Licenciado en Historia, miembro del Centro de Estudios Comparados (UNL), becario de posgrado Conicet, cursando estudios doctorales en Ciencias Sociales en la UNER.

*the other, the fact that in the particular case of the Ancient Greeks all talk about politics does not imply a restriction to analysis but rather an extension of it, because it pertains to a society where policy constitutes the practice around which all other social practices are organized.*

**Keywords:** *Democracy, Empire, power.*

Entre los años 478/477 a.C. Atenas se convirtió en la cabeza de una confederación de polis griegas comúnmente denominada Liga de Delos. Ésta nacía con el objetivo de continuar la guerra contra los persas que había iniciado con la invasión aqueménida en 490 a.C. Pero tras la victoria en la batalla de Eurimedonte alrededor del 466 a.C. las hostilidades con los persas cesaron y la liga paso a convertirse en un dominio ateniense que comúnmente los especialistas denominan “imperio” o “imperialismo”<sup>1</sup>. Sin embargo, Craig Champion (2009) señala lo ajeno que son para el pensamiento moderno los conceptos que solían usar los antiguos para referirse a las relaciones de dominación existentes entre diferentes polis. Los griegos suelen utilizar los términos *arkhè*, *dynasteia* o *krátos*, en tanto los romanos *arx omnium gentium*, *principium imperii* o *imperium sine finibus*. La falta de consideración de esa simple diferencia puede llevar a la extrapolación de situaciones que a su vez permiten hacer afirmaciones que no son pertinentes para el mundo antiguo. Peter Rhodes, por ejemplo, en un artículo sobre democracia e imperio en la Atenas clásica, atribuye a la polis ática una contradicción propia del pensamiento moderno:

En el último medio siglo, a menudo ha parecido paradójico que Atenas, en la segunda mitad del siglo V, era democrática, y de hecho un campeón de la democracia en el mundo griego, y por lo tanto, admirable, pero también fue la cabeza del imperio más grande en la

---

<sup>1</sup> Para las diferentes connotaciones del concepto imperialismo y su aplicación en la Grecia clásica Cf. Finley (1978) (2000), Plácido (1995), Martín (1979).

que griegos controlaron a otros griegos, y por tanto deplorable<sup>2</sup> (2007: 24-45).

Por paradoja el autor entiende el hecho de que una democracia, la ateniense, que se supone garante de la libertad, esté sustentada en el ejercicio de una violencia política exterior destinada a subyugar a otros Estados. Pero, ¿es esa una contradicción para el pensamiento griego de la antigüedad? Volver la mirada hacia los propios conceptos con que los atenienses definen el poder imperial tal vez permita ser más preciso sobre las particularidades del imperialismo en el mundo antiguo. Por tanto, este artículo examinará, en primer lugar, la visión dominante en los últimos años sobre el imperio como un *kratos* impuesto a partir de la tesis de Nicole Loraux y la documentación epigráfica. Segundo, compararemos esa tesis con los datos que proporcionan los historiadores del siglo V. Por último, describiremos las transformaciones socio-políticas de dicho siglo para finalmente sostener la tesis de que en la Atenas clásica ambos conceptos son utilizados para dar cuenta, tanto del poder militar que una polis ejerce sobre otras, como de la autoridad de un gobierno institucionalizado.

### El imperio como *kratos*

La documentación epigráfica en torno a la política imperial de Atenas en el siglo V designa el poder ateniense sobre sus aliados con el uso del término *krateîn* y sus derivados (Low, 2005: 95-100). Una de las expresiones que aparece en mayor cantidad de casos es *póleis hosón Athenaîoi kratôûsin* (las ciudades que los atenienses gobiernan). Como afirma Polly Low, el término *krátos* tenía una larga historia como

<sup>2</sup> Lisa Kallet (2002: 197) hace una afirmación similar: “La consecuencia más visible de las guerras Médicas fue que Atenas constituyó un «dominio» o *arkhè* naval, al que es habitual referirse como «imperio». Este presenta una paradoja fascinante: si las guerras habían provocado el fortalecimiento de una ideología de la libertad, y Atenas había participado en ellas como defensor de esa libertad, ¿cómo se explica la *arkhè* ateniense, o el hecho de que muchos griegos otorgaran a los atenienses un mecanismo de opresión (y lo hicieran, hasta cierto punto, de forma voluntaria)?”. Esta y todas las demás traducciones son obra del autor.

forma de expresar el poder en circunstancias de conquista militar o en el propio lenguaje político. Pero en los documentos epigráficos *krátos* parece significar mucho más, no refiere solo a una victoria militar o una conquista, sino que “el poder de Atenas, la frase sugiere, es algo casi visible, tangible; ciertamente algo que suplanta cualquier otro tipo de *Kratos* militar o político que puedan existir dentro o entre estas *polis*.” (2005:96). *Krátos* es, en estas circunstancias, un poder imperial instituido, el vocabulario epigráfico lo prefiere por sobre otros términos.

Esta preponderancia del uso del término en la epigrafía ha llevado a Nicole Loraux (2007: 251-254) a sostener la idea de que la *polis* funciona bajo dos registros el del *krátos* y el de *arkhé*, siendo el último el preferido para designar las relaciones que se desarrollan al interior de la ciudad-estado. En este aspecto, Loraux sigue la celebre definición de Aristóteles:

Una característica de la libertad es ser gobernado y gobernar por turno (*eleutherías dè hèn mèn tò en mérei árkhēsthai kai árkhēin*). En efecto, la justicia, en la concepción democrática, consiste en tener igualdad según el número y no según el mérito (Pol. 1317B, 3).

El carácter recíproco de esta forma de ejercer el poder, la *arkhè politikè*, fundamenta el carácter igualitario de la *polis* y permite a ésta representarse como una unidad<sup>3</sup>. Pero Atenas es una *demokratia*, no una *demarkhia*, y esto se debe a que la palabra fue inventada por los enemigos o los críticos del régimen. En la tradición homérica, *krátos* refiere a la “superioridad” obtenida en el combate por la fuerza (Benveniste 1983: 265), y para autores como el Viejo Oligarca o Platón la democracia es ilegítima en tanto que se sustenta en la fuerza que le da a los sectores populares su superioridad numérica<sup>4</sup>. Para el filósofo ese gobierno de los pobres implica que cada

<sup>3</sup> Para Loraux la función ideológica del discurso político ateniense es la de suprimir el conflicto social. Para Ober (1999), en cambio, el discurso tiende a lograr un consenso entre masa y elite. Una síntesis del debate en Azoulay & Ismard (2007: 291-296).

<sup>4</sup> “Como señaló Platón, la democracia no tiene *arkhè*, no tiene medida. La singularidad del acto del *dêmos* – un *krateîn* en vez de un *árkhēin* – depende de un desorden originario o una cuenta equivocada: el *dêmos*, o pueblo, es al mismo tiempo el nombre de una comunidad y el nombre para su división, para el manejo de un equívoco” Rancière (1995: 83-99). Sobre la crítica a la democracia entre los antiguos y

uno haga lo que quiere, lo que no se corresponde con su idea de justicia. Así pues, el término *krátos* gozaba de mala reputación entre los griegos, demasiado asociado a los conflictos civiles, era un término que llevaba el germen de la *stásis*<sup>5</sup>, el peligro de la división.

El pensamiento político griego considera el conflicto social, sintetizado en el concepto de *stásis*, como una enfermedad para la ciudad. Su opuesto es la *eunomía*, el buen gobierno, el orden. Por eso la comunidad ateniense colocó el *krátos es méson*, es decir, el *krátos* se ubicó en el medio del ágora, de la asamblea de ciudadanos (Vernant, 1992: 61-79). Con ese mecanismo se obtenía la igualdad en el ejercicio del poder y de esa forma el conflicto es, en el discurso, suprimido<sup>6</sup>.

Ahora bien, si el discurso cívico olvidó el *krátos*, su uso sigue siendo válido para definir las relaciones entre Atenas y sus aliados de la liga, como vimos en la documentación epigráfica y que Loraux retoma para decirnos que:

Frente a los demás, la ciudad no teme ciertamente en afirmar su *krátos*, pues este es justamente el juego normal de las relaciones entre ciudades: los atenienses no temen reconocer en sus decretos que ellos «gobiernan» a sus aliados, entiéndase, a las ciudades de su imperio marítimo<sup>7</sup> (2007: 253).

---

los modernos ver Penchaszadeh (2011: 66-82).

<sup>5</sup> La palabra tiene una amplitud de sentido puede significar desde agrupación política hasta conflicto social, pasando por la lucha facciosa. Cf. López Eire (1990: 90-91) que relaciona la palabra con el verbo *hístemi* (Colocar de pie) e infiere de allí su significado de “toma de posición”, “facción” o “banda”.

<sup>6</sup> Cf. Paiaro, (2011:237) que sigue la tesis de Loraux, afirma: “Por otro lado, sabemos, a partir de Vernant que en la *pólis* el poder es puesto *es méson*; pero en tanto es compartido por todos los ciudadanos, es natural preguntarse si tal cosa sigue siendo 'poder'. En ese espacio central, cívico, no jerarquizado y equidistante entre ciudadanos iguales e intercambiables, discurren discursos que se enfrentan y de los cuales, finalmente, surgirá un vencedor [...] la propia existencia de un *logos* fuerte (*krátos*) que triunfa (*niké*) implica un problema ya que denota una descompensación [...] por ello el lenguaje usado para describir las relaciones entre ciudadanos no es el del *krátos* sino el de la *arkhè*”.

<sup>7</sup> “Agregáramos nosotros que ese exterior no sólo son otras ciudades sino también la exterioridad interna de la propia ciudad, es decir, los esclavos, las mujeres y demás sujetos excluidos de la ciudadanía” (Paiaro, 2011: 238).



Entonces, si comparamos esta tesis con algunas fuentes historiográficas, en especial Heródoto y Tucídides, podríamos suponer que allí también el vocabulario de la conquista y la dominación está atravesado por la preponderancia del uso de *krátos*.

### Narraciones políticas y militares del siglo V

Por lo general suele afirmarse que el trasfondo de la historiografía griega del siglo V, en particular las *Historias* de Heródoto de Halicarnaso y la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, es el imperialismo ateniense<sup>8</sup>. En ambos casos se trata de narraciones sobre transformaciones políticas (el fin de las tiranías, la instauración democrática, regímenes oligárquicos, etc.) y conflictos bélicos (Guerras Médicas, del Peloponeso, *stásis*, etc.) en donde las relaciones inter-polis son centrales. ¿A qué vocabulario recurren los historiadores cuando describen situaciones de asimetría entre dos o más polis? ¿Cuál es el lenguaje para expresar el poder? Comencemos por Heródoto, en cuya obra *krátos* aparece, por ejemplo, para describir al imperio persa en III, 117:

La llanura en cuestión pertenecía en otros tiempos a los corasmios, dado que se encuentra en los confines de los propios corasmios, de los hicarnios, los partos, los sarangas y los tamangos; pero, desde que los persas detentan el poder (*to Perseôn krátos*), pertenece al rey.

---

<sup>8</sup> “La clave de Heródoto está en la alteridad (ellos/nosotros), la de Tucídides en la *stasis*. El proceso narrado por Heródoto es el de la esclavización de los ajenos, con la previsión del conflicto entre ciudades que esto supone; en Tucídides coincide con el conflicto entre ciudades, con la previsión del conflicto dentro de la ciudad que esto supone. El protagonismo estaría en ambos casos en el imperio ateniense: en Heródoto como consecuencia de las Guerras Médicas y como modo de consolidar el sistema adquirido y de mantener la concordia interna, con trasfondo conflictivo pero dominado; en Tucídides como crisis y caída del mismo imperio, y manifestación evidente del conflicto interno que había detrás de él, no fácilmente controlable.” (Placido, 1986: 42) Para el caso específico de Heródoto. Cf. Raaflaub (2013: 44).

Otra vez en VII, 168:

Desconfiados (los corintios) de que pudiesen vencer los griegos y persuadidos de que el persa, tan superior (*katakratèsanta*) en fuerza, se apoderaría (*arxein*) de toda Grecia.

El término *krátos* aparece vinculado, primero a una autoridad soberana como es el imperio persa, pero lo hace en relación a los procesos de conquista, a las circunstancias propias de la lucha en que un sector logra la superioridad sobre otro (Payen, 1997: 193-196) tal como queda claro en el segundo ejemplo, en VII, 168. Allí los corintios advierten que la victoria sería de los persas, y entonces se utiliza una variante del lenguaje del *krátos*. Pero luego, cuando describen que se “apoderarían de toda Grecia” aparece *arkhé*. A propósito, Pascal Payen (1997: 194) advierte que “la *arkhé* es una consecuencia, al menos en el tiempo – la cual marca el futuro infinitivo – del ejercicio del *krátos*”.

Si la *arkhé* es una consecuencia del ejercicio del *krátos*, es una dominación que se institucionaliza y perdura en el tiempo<sup>9</sup>. En I, 53 sobre el imperio de Creso, Heródoto nos dice:

Los lidios encargados de llevar a los templos estos dones, recibieron orden de Creso para hacer a los oráculos la siguiente pregunta: «Creso, monarca de los lidios y de otras naciones, bien seguro de que son solo vuestros oráculos los que hay en el mundo verídico, os ofrece estas dádivas, debidas a vuestra divinidad y numen profético, y os pregunta de nuevo si será bien emprender la guerra contra los Persas, y juntar para ella algún ejército confederado» ambos oráculos convinieron en una misma respuesta, que fue la de pronosticar a Creso, que si movía

---

<sup>9</sup> “La *arkhé* es una dominación que se inscribe en el tiempo [...] porque significa una supremacía destinada a durar” (Payen, 1997 : 194).

sus tropas contra los Persas acabaría con un gran imperio (*megalèn arkhèn*).

El lenguaje de la *arkhé* resulta ser el lenguaje del poder institucionalizado, lo que en cierto sentido permite asociarlo al ejercicio de una dominación imperial o a las consecuencias inmediatas de una lucha por el poder entre diferentes *poleis*. Precisamente en VI, 98, *arkhé* aparece vinculado a la lucha por el poder: “Los principales jefes entre los griegos, se disputaban entre sí, la supremacía (*peri tès arkhès polemeontôn*)”. Sin embargo, en otras circunstancias Heródoto recurre al uso del término *hegemonía*, como en I, 7: “El imperio (*hegemonía*) que antes era de los Heráclidas, pasó a la familia de Cresos”

El término parece referir a un poder obtenido por un tiempo determinado y breve, que aparece asociado a *arkhé*<sup>10</sup>. De lo que resulta en el análisis que Payen consagra a la articulación de estos tres conceptos en Heródoto, que la guerra de conquista deriva en una *hegemonía* como resultado de la obtención de una superioridad (*krátos*) en el combate y que luego deviene o se convierte en una dominación (*arkhé*) durable en el tiempo.

¿Cómo explicar entonces, desde la perspectiva de Heródoto, la democracia? Precisamente en el contexto de la democracia, *krátos* al ubicarse *es méson* cambia de valor y puede resultar benévolo. Por tanto para Heródoto, lo que hace a la *pólis* de Atenas una tierra libre es el *krátos* que ejerce el *demos* (Gallego, 2003: 300-307). Configurando una transformación del término respecto de su valor arcaico en que se lo identificaba con los conflictos bélicos inter-polis<sup>11</sup>. Ahora *krátos* deviene en poder legítimo e instituido por la comunidad cívica:

Restituyendo con precisión al término *demokratía* su origen oligárquico, Heródoto le quita por consiguiente el lastre de su carga

<sup>10</sup> “La noción de hegemonía se asocia a *arkhé*” (Payen, 1997: 195).

<sup>11</sup> Payen (2012: 91-101) sostiene que *krátos* actúa como marco jurídico en los conflictos bélicos, constituyendo una forma de “ley de la guerra” en que la superioridad militar da derechos a disponer del vencido.

injuriosa colocándolo en igualdad con *isonomía*, y sugiere al menos que *krátos*, aunque largamente asociado con procesos de conquista, puede en ciertas condiciones cambiar de valor. No parece entonces que, en el pensamiento de Heródoto, la hegemonía haya devenido un imperio del hecho mismo de la *demokratía* (Payen, 1997: 203).

Por otro lado, en Tucídides, *krátos* aparece en aparente relación con la dominación exterior en I, 142, 4, donde Pericles habla a la asamblea para disuadirla de no ceder ante los peloponesios que han exigido su expulsión para negociar la paz: “Y si fracasamos, perderemos nuestros aliados, que es de donde dimana nuestro poder (*krátos*)”. Sin embargo, debemos considerar que se trata más bien del poder del *demos* para garantizar su supremacía al interior de la ciudad. Josiah Ober (1998: 66-67) consagra un análisis a los conceptos de *krátos* y *dynamis* en Tucídides a partir del examen de ciertos pasajes<sup>12</sup> y concluye que para el historiador y a pesar de que *krátos* se entiende como “poder legítimo”, éste constituye la cara más violenta de *dynamis*. Es decir que se vincula estrechamente con la idea de *stásis*. En consecuencia la democracia encierra el peligro de que el *demos* por ser mayoría tenga el poder potencial de destruir la libertad de los demás<sup>13</sup>.

En cambio, la capacidad espartana para doblegar a otros Estados e influir en su política interior es definida a partir del uso de *dynamis*: “Los lacedemonios respetan un mismo sistema de gobierno, y gracias a ello se hicieron poderosos (*dynamenoi*) para influir en los regímenes de otras ciudades”<sup>14</sup>.

Loraux (2012) identificó la ausencia del término *krátos* en la oración fúnebre de Pericles que trasmite Tucídides y lo relacionó con un intento del orador por ignorar el papel del *krátos* en el funcionamiento de la democracia. No obstante, en el celebre

<sup>12</sup> Aparte de nuestra cita, Ober incluye con el significado de dominación las citas: Tuc. 4. 98,2 – 8. 46,1 – 8.76, 4. en tanto como fuerza que provoca la guerra señala: Tuc. 3.13, 7.

<sup>13</sup> “Si el *kratos* del *demos* es una especie de poder sobre los demás, y si la voluntad de utilizar el poder como un instrumento para alcanzar la grandeza puede destruir la libertad de los demás y contribuye a la lucha civil, la implicación debe ser que para Tucídides, *demokratía* significaba el poder potencial del *demos* para destruir la libertad de los demás. Por lo tanto, *Demokratia* encarnaba una capacidad innata para degenerar en *stásis*” (Ober, 1998: 66-67).

<sup>14</sup> Tuc. I, 18.1, También en I,18.2.

*logos epitaphios*, Pericles si utiliza *dynamis* en un contexto particular: “antes por el contrario, contemplando de hecho cada día el poderío de la ciudad (*ten tes poleos dynamin*) y enamorándose de él”<sup>15</sup>. En este caso, la cita corresponde a la traducción de García Guzmán, Loraux (2012:196), siguiendo a Ehrenberg, coincide en que el término *autés* (él o ella) refiere a *dynamis*. En cambio, Monoson (1994: 259), siguiendo a Hornblower, cree que refiere principalmente a la *polis*. La tesis de Monoson es que la metáfora usada por Pericles en el discurso fúnebre tiene como objeto representar las relaciones entre la ciudad y los ciudadanos a partir de las prácticas homo-eróticas, que a su vez suponen una forma de prácticas de reciprocidad. Para Aristóteles la amistad cívica es un condimento necesario para una política saludable, porque ella permite que entre los miembros de la sociedad exista reciprocidad, que a su vez es un elemento fundamental de la amistad. Monoson refuerza esta idea a partir de analizar como las prácticas sexuales entre un amante varón adulto y uno joven contribuyen a generar vínculos de amistad (*philía*) entre iguales. No obstante, a pesar de su tesis, Monoson advierte que:

Los ciudadanos se convierten en amantes de un objeto específico, la ciudad de Atenas, después de haber percibido que posee una calidad excepcionalmente seductora: el poder. Por "poder", Pericles, por supuesto, esta refiriéndose principalmente a la posesión ateniense del imperio (1994: 259).

Por Tanto, *dynamis* refiere aquí al poder imperial ateniense. Sin embargo, para Tucídides es *arkhé* el término que expresa la dominación de Atenas sobre las demás polis, en tanto que poder establecido, por ejemplo en II, 63.1-2: “Y no creáis que estáis luchando por un solo motivo, la libertad o la esclavitud, sino que lo hacéis además por la pérdida de vuestro imperio (*arkhé*)”.

En otra parte, como en I, 96.1 usa el término *hegemonía*: “De este modo recibieron los atenienses la hegemonía, con el beneplácito de los aliados”. Se trata del

---

<sup>15</sup> Tuc. II,43.

momento en que la superioridad ateniense consigue garantizar su hegemonía dentro de la liga que luego devendrá en una dominación estable en el tiempo, por lo que *hegemonía* se vincula con *arkhé*<sup>16</sup>.

En síntesis, cuando los historiadores usan el par conceptual *krátos/arkhé* nos colocan frente a términos polivalentes, a veces complementarios, que refieren tanto al poder externo como interno, pues el “lenguaje griego de la hegemonía era lo bastante versátil como para posibilitar trasvases entre una significación y otra” (Gallego, 2011: 157) y, en efecto, ambos conceptos eran utilizados en el siglo V para significar el poder ateniense sobre sus aliados.

Así pues, el imperio puede ser un *krátos* a la vez que una *arkhé*. A su vez, la democracia puede ser caracterizada a partir del ejercicio del *krátos* por parte del *demos*, como por las magistraturas por sorteo o *arkhé*. Con lo que no parece que en el pensamiento político ateniense el carácter imperial de Atenas devenga en una contradicción con su régimen<sup>17</sup>. Pero sí es cierto, que la polivalencia de los conceptos exige otro tipo de reflexión, ¿Por qué el lenguaje del poder no es capaz de condensar en un solo término la realidad de un imperio?

### Transformaciones socio-políticas del siglo V o el poder como novedad

La historia de la Atenas arcaica está signada por los conflictos sociales en torno a la propiedad de la tierra y la pertenencia ciudadana que tendrán su corolario en las reformas de Clístenes hacia el 508 a.C. que supusieron una politización del campo ático, es decir, “la incorporación de la aldea al estado, y del campesino a la comunidad cívica” (Meiksins Woods, 2000: 238-276). Dichas transformaciones marcaron el inicio de un proceso que acabaría, tras las reformas del 462 por parte de Efialtes, con la instauración de la democracia radical. La peculiaridad del caso ateniense reviste en el hecho de que el campesino, en tanto ciudadano, esta exento de sufrir una

---

<sup>16</sup> Lo que no deja de tener similitud con la noción de hegemonía de Gramsci, en tanto combinación de coerción y consenso.

<sup>17</sup> Que por otra parte es coherente con la *douleía*, es decir la esclavitud y con la marginación del gobierno de los extranjeros.

explotación extraeconómica<sup>18</sup>. La pertenencia a la comunidad cívica suponía, por el mismo hecho de que *ándres gâr pólis* (los ciudadanos son la polis)<sup>19</sup>, que el ciudadano gozase a la vez de libertad política y económica<sup>20</sup>.

Ahora bien, la situación a principios del siglo V distaba de ser tan simple. Existían una buena cantidad de ciudadanos que no eran propietarios y su subsistencia económica dependía del Estado. Tradicionalmente la pertenencia a la ciudadanía se relacionaba con la condición de propietario y la capacidad de armarse como hoplita para servir en la guerra, pero a mediados del siglo VI el tirano Pisístrato abolió estas exigencias, por lo que la condición de ciudadano fue adquirida por muchos de los que no eran propietarios. A estos se les llamaba *thétes* y su precaria condición sólo pudo ser solucionada a partir del desarrollo de la flota, tras las Guerras Médicas.

En efecto, el ideal griego exaltaba la infantería hoplita como unidad guerrera por excelencia y portadora de honor (*timé*), en cambio la marina y la actividad de los remeros era poco valorada (Van Wees, 2002: 107-108). Cuando a instancias de Temístocles Atenas financió una flota naval de propiedad estatal para hacer frente a la amenaza persa, fueron los sectores más bajos de la sociedad quienes prestaron sus servicios como remeros. Los hechos posteriores, la victoria en la batalla de Salamina y la creación de una confederación de carácter naval destinada a combatir a los persas en el Egeo, fortalecieron el papel de los *thétes* y les permitió constituirse en una fuerza importante en la política interna. Llegado el momento en que la asamblea

<sup>18</sup> Esto a partir de las reformas de Solon en el siglo VI que abolieron la llamada “esclavitud por deudas”.

<sup>19</sup> La palabra *ándres* y su singular *anér* es una de las principales para referirse a “hombre”, la otra es *ánthropos*. Sin embargo, sus connotaciones son diferentes, *ánthropos* designa al “hombre” en un sentido genérico, tanto griego como bárbaro, esclavo como libre. *Ándres*, designa un tipo específico de hombre, el que es masculino, viril, mayor de edad y capacitado para la cosa pública y la vida militar. De ahí que el término pueda en ciertos contextos traducirse como sinónimo de *polítes*. Al respecto Cf. Paiaro (2012: 53-54)

<sup>20</sup> “En Atenas ciudadanía democrática significaba que los pequeños productores, y los campesinos en particular, en gran medida estaban libres de la explotación 'extraeconómica'. Su participación política -en la asamblea, en los tribunales y en las calles limitaba su explotación económica. Al mismo tiempo, a diferencia de los obreros en el capitalismo, aún no estaban sometidos a las compulsiones 'económicas' de la falta de propiedades. La libertad política y la económica eran inseparables: la libertad doble del *demos* en su significado simultáneo de estatus político y clase social, el pueblo común y los pobres; mientras que la igualdad política no sólo coexistió con la desigualdad socioeconómica, sino que la modificó sustancialmente. En este sentido, la democracia en Atenas no era “formal” sino sustantiva” (Meiksins Woods, 2000: 238-276).

asume el rol de órgano principal de gobierno, en el 462 a.C., los *thétes* por ser mayoría adquieren un peso de tal magnitud que, como vimos, podía entenderse como un *krátos*, una superioridad dada por la fuerza.

Por otro lado, las guerras inter-polis en el periodo arcaico se caracterizaban por poseer ciertos rasgos agonísticos<sup>21</sup>, donde primaba la competencia. Así pues, como ha hecho notar Hans Van Wees (2002: 97-98), la anexión territorial era un fenómeno desacostumbrado y los intereses materiales por los que se combatía eran escasos<sup>22</sup>. Cuando una ciudad derrotaba a otra sus tropas se dedicaban al saqueo, pillaje y hacerse de prisioneros que pasaban a ser esclavos. Pero la ciudad conquistada y su territorio no eran incorporados al dominio del vencedor, más común era que, como Troya, la ciudad vencida fuese destruida. La irrupción del imperio persa con la particularidad de generar una guerra de conquista con el objetivo de instituir un dominio perdurable trastocó ese carácter agonístico de la guerra griega.

En consecuencia, la democracia y el imperialismo configuraron nuevas formas de ejercer el poder, formas que innovaron respecto de la tradición arcaica. Kurt Raaflaub identifica precisamente este carácter novedoso del poder en el siglo V:

Poder, por supuesto, siempre había sido ejercido y experimentado. Durante mucho tiempo, sin embargo, había estado fuera del alcance, y por lo tanto más allá del interés activo, de la mayoría de los ciudadanos. En el periodo arcaico era privilegio, casi una propiedad, de las familias nobles, que compitieron por ella en rivalidades feroces, de

<sup>21</sup> “Tipo de hombre por entero nuevo, el hoplita no parece sin embargo radicalmente separado de toda una tradición aristocrática y guerrera... La guerra de los hoplitas se presenta como el conflicto de dos potencias que son en principio dos fuerzas políticas: cada una quiere imponer su *kratos*. A la guerra de saqueos de la edad heroica, al combate entre campeones que exalta la epopeya, se opone el enfrentamiento de dos grupos sociales, de dos ciudades antagonistas. Si los modos de combatir son tan diferentes como los dos tipos de comportamiento realizados, las leyes de la guerra hoplítica prolongan sin embargo muy claramente ciertos trazos de una ética caballerisca, de una moral aristocrática, particular del guerrero arcaico. El choque de las falanges está sometido a reglas, tiene sus aspectos lúdicos: es un *agón*, a la vez competición y combate, prueba y juego. Convenciones de los adversarios, elección de un «campo cerrado», elección de un trofeo, esas son algunas de las reglas esenciales del juego guerrero” (Dettiene, 1999: 163).

<sup>22</sup> Una excepción lo constituye Esparta que en época arcaica conquistó y anexo el territorio de Mesenia en el Peloponeso.



vez en cuando se vio monopolizado por un individuo (tirano) o un grupo de familias, finalmente se tuvo éxito en colocarlo "en el centro", [...] del mismo modo, en la política interestatal, el poder había sido obviamente un factor en las guerras entre polis (a menudo resultando en la expansión territorial) [...] pero sometimiento militar con el propósito o el efecto del dominio absoluto de una polis sobre las demás era desconocido en la Grecia arcaica (1994: 114-118).

En parte el carácter novedoso que adquiere el ejercicio del poder explica, por un lado, la polivalencia de los términos, pero por otro, da cuenta de que el pensamiento político ateniense intentó discursivamente dotar de inteligibilidad la irrupción del fenómeno imperial, hacerlo aprehensible. En ese sentido, si se consideran los aportes de Reinhart Koselleck (1974: 7-31) respecto de que en los conceptos confluyen las significaciones y los significados, tanto de la realidad histórica como de su experiencia, y que éstas solo adquieren su sentido en la palabra, a través de la cual se la concibe conceptualmente, podemos ver en los términos *krátos* y *arkhé* un concepto de poder que es la vez, complejo y dinámico, en tanto que esta atravesado por las transformaciones socio-políticas recientes.

Los usos de estos dos conceptos, *krátos* y *arkhé*, como formas de denominar al imperio ateniense deben guardar las consideraciones que Vincent Azoulay y Paulin Ismard (2007: 306) reclaman para el concepto de *politeia*. Para ellos la *politeia* no se reduce jamás, en el pensamiento griego, a los aspectos meramente institucionales sino que también abarca una pluralidad de cuestiones vinculadas a las maneras de vivir del ciudadano<sup>23</sup>. Similar es la situación de los conceptos de *krátos* y *arkhé*, que no sólo significan situaciones concretas del ejercicio del poder, sino que también refieren a una multiplicidad de cuestiones que hacen a las relaciones entre ciudadanos al interior de la ciudad y entre *poleis* en el exterior. Sin embargo, el ejercicio del poder, ya sea en

---

<sup>23</sup> Se trata, en la propuesta de los autores, de conciliar los aspectos institucionales de la *pólis* con los antropológicos. En última instancia sus consideraciones sobre el concepto de *politeia* remiten a la tesis de J. Bordes, *Politeia Dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982.

la política domestica o en la arena internacional, supone la mayor de la veces entrar en conflicto, conlleva el peligro latente de la guerra.

## Conclusión

Jacques Rancière señala que desde Platón en adelante el problema de la democracia ha estado vinculado a la indefinición del concepto de *demos*; palabra que designa a la parte y al todo<sup>24</sup>. Sin embargo, para el pensamiento político ateniense del siglo V, no ha sido menos importante la ambigüedad conceptual en torno a la noción de poder. ¿Qué tipo de poder es el que ejerce el *demos*? Es aquél basado en el reparto igualitario de las magistraturas que se ubica en el centro de la comunidad cívica, de forma que nadie pueda apropiárselo y así garantizar la igualdad jurídica, la concordia y el consenso. O es este otro, heredero de la concepciones propias del universo de la guerra y la conquista, es decir, el poder ejercido por el derecho que da la fuerza.

Serán los filósofos del siglo IV, Platón y Aristóteles, quienes traten de superar la ambigüedad mencionada. Ambos optaran por definir el poder desde el concepto de *arkhé*, más benévolo, en tanto que estaba vinculado a los regímenes oligárquicos. Pero, si para el primero de ellos es el *krátos* que ejercen los sectores populares lo que resulta ilegítimo, sin *arkhé*, es decir, anárquico, para el Estagirita el problema radica en el funcionamiento del dispositivo asambleario. Siendo la asamblea el órgano principal de gobierno en la democracia ateniense lo que ella decide tiene carácter de ley, pero la misma puede dejar sin efecto dicha ley en la próxima reunión. El caso más paradigmático de semejante proceder es el de la conquista de Mitilene narrada por Tucídides III, 32-51. Mitilene decidió abandonar la liga de Delos y fue sometida por Atenas, acto seguido la asamblea decidió dar muerte a todos los mitileneos, pero al día siguiente se realizo una nueva asamblea que dejo sin efecto la decisión anterior<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. Cita nº 4

<sup>25</sup> Burlándose del funcionamiento de la asamblea democrática Aristófanes escribe en *Acarnienses* 630-632: “y siendo calumniado por sus enemigos, ante los atenienses rápidos en tomar decisiones, con la imputación de burlarse de nuestra ciudad e insultar al pueblo en sus comedias, solicita ahora mismo responder dirigiéndose a los atenienses rápidos en cambiar decisiones”.

Así pues, para Aristóteles la singularidad del dispositivo asambleario es que es una *arkhé*, pero en rigor es un *krátos* (Gallego, 2003: 192). El gobierno democrático no radica en la ley sino en el capricho de “un vulgo desenfrenado”<sup>26</sup>. Como afirmó recientemente una comentarista del pensamiento aristotélico, para el Estagirita en la democracia radical el *demos* no quiere ser gobernado y por ende es incapaz de gobernar (Pechriggl, 2012: 164).

La solución para los filósofos del siglo IV pasa, en parte, por transformar el carácter igualitario de la comunidad; de una igualdad aritmética y absoluta a una proporcional o jerárquica. De esa manera se espera obtener un equilibrio entre la superioridad numérica de los sectores populares y la superioridad jerárquica de los aristócratas. Ese equilibrio debiera instituir una autoridad legítima, una *eunomía*, y expulsar definitivamente al dominio de las relaciones inter-polis y los procesos de conquista el *krátos*.

En consecuencia, el lenguaje bélico e imperial ateniense tendrá repercusiones profundas en el pensamiento político. La crítica a la democracia devendrá en crítica a la dominación exterior como garante del régimen. Ese vínculo entre democracia e imperio es lo que señala Aristóteles, en *La Constitución de los Atenienses* 29.1, donde se esfuerza por demostrar que los atenienses mantuvieron la democracia en tanto la guerra le fue favorable, pero tras el desastre de Sicilia se vieron obligados a abolirla y establecer el régimen de los cuatrocientos. No obstante, la célebre oposición entre *krátos* y *arkhé* es una invención del pensamiento político del siglo IV<sup>27</sup>. En el V, el gobierno de la mayoría, en tanto que mayoría, no se presenta como algo ilegítimo o carente de autoridad, sino que, es precisamente en la superioridad que otorga la mayoría en donde radica su carácter de poder legítimo; por eso, los defensores del régimen no dudarán en afirmar, a pesar de su origen peyorativo, que la legitimidad del mismo radica en el *krátos* que ejerce el *demos*.

---

<sup>26</sup> En Heródoto III, 80-83 el persa Megabizo alega contra la democracia que “es del todo punto intolerable que, quienes han escapado a la insolencia de un tirano, vayan a caer en la insolencia de un vulgo desenfrenado...”.

<sup>27</sup> Un “artefacto platónico” según Gallego (2011: 158-159).

## Bibliografía

- Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988, Traducción de Manuela García Valdés.
- Aristóteles. *La constitución de los atenienses*. Madrid: Abada, 2005, Traducción Alberto Bernabe.
- Azoulay, Vincent. & Ismard, Pauline. “Les Lieux du Politique Dans l’Athènes Classique”. *Athènes et le Politique dans le sillage de Claude Mosse*. Comps. Pauline Schmitt y Françoise De Polignac. Paris: Albin Michel, 2007: 271-239.
- Benveniste, Émile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.
- Champion, Craig. “Imperial ideologies, Citizenship Myths, and Legal disputes in Classical Athens and Republican Rome”. *A Companion Greek and Roman Political Thought*. Ed. Ryan K. Balot. Londres: Blackwell, 2009: 85-99.
- Dettiene, Marcel. “La phalange: problèmes et controverses”. *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Ed. Jean Pierre Vernant (Ed.) Paris: Points, 1999.
- Finley, Moses. “Empire in the Greco Roman World”. *Greece and Rome*, 25 (1978): 1-15
- Finley, Moses. *La Grecia Antigua*. Barcelona: Crítica, 2000
- Gallego, Julián. *Democracia en tiempos de tragedia: asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2003
- Gallego, Julián. “Atenas, entre el Krátos y la Arkhè: el lenguaje de la de hegemonía y el agotamiento de la democracia”. *Grecia ante los Imperios: V reunión de historiadores del mundo griego*. Secretaria de publicaciones, Universidad de Sevilla. 2011
- Heródoto. *Historias*. Madrid: Gredos, 1995, Traducción de Carlos Schrader
- Kallet, Lisa. “Siglo V, narraciones políticas y militares”. *La Grecia Clásica*. Comp. Robin Osborne. Barcelona: Crítica, 2002: 191-219.
- Koselleck, Reinhald. “Historia de los conceptos e historia social”. *Sociología e historia social*. Ed. Ludz. Buenos Aires: Editorial Sur, 1974.

- López Eire, Antonio. “La revolución en el pensamiento político de Tucídides”. *Gerión*, 8 (1990): 89-114.
- Loroux, Nicole. “Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple”. *El espíritu de las leyes salvajes*. Comp. Miguel Abensour. Buenos Aires: Ediciones del sol, 2007: 243-260.
- Loroux, Nicole. *La invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*. Buenos Aires: Katz, 2012.
- Low, Polly. “Looking for the Language of Athenian Imperialism”. *Journal Hellenic Studies*, 125(2005): 93-111.
- Martin, Victor. *La vie internationale dans la Grèce des cites*. Nueva York: Arno Press, 1979.
- Meiksins Woods, Ellen. *Democracia contra capitalismo*, México: Siglo XXI, 1995.
- Monoson, Sara. “Citizens and Erastes: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration”. *Political theory*, vol. 22, n° 2 (1994): 253-276.
- Ober, Josiah. *Political Dissent in Democratic Athens*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Ober, Josiah. *The Athenian Revolution: Essay on ancient Greek Democracy and Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Paiano, Diego. “Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense”. *El Estado en el mediterráneo antiguo*. Comps. Marcelo Campagno, Julián Gallego, Carlos García Mac Gaw. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011: 223-242.
- Paiano, Diego. “Ándres gàr pólis. Algunas reflexiones acerca de los debates recientes en torno a la estatalidad de la ciudad griega antigua a la luz del caso ateniense”. *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado*. Comps. Eleonora Dell’Elicine, Héctor Francisco, Paola Miceli y Alejandro Morin. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012: 51-77.
- Payen, Pascal. “Comment résister à la conquête? Temps, espace et récit chez Hérodote”. *Revue des Études Grecques*, 108 (1995): 308-338.

- Payen, Pascal. *Les îles nomades: Conquérir et résister dans l'enquête d'Hérodote*. Paris: Editions E.H.E.S.S. 1997.
- Payen, Pascal. *Le revers de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Belin, 2012.
- Penchaszadeh, A. P. "El legado griego. Democracia, justicia y anarquía: ¿razones de un amor o genealogía de un odio?". *Anacronismo e irrupción*, Vol. 1, nº 1 (2011), 66-82
- Pechriggl, Alice. "ÁRKHEIN KAI ÁRKHESTHAI En las Políticas de Aristóteles". *Lógos y Arkhé: Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*. Comps. Laura Sancho Rocher, Ana Iriarte, Julián Gallego. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012.
- Plácido, Domingo. "De Heródoto a Tucídides". *Gerion*, 4 (1986), 17-46.
- Plácido, Domingo. "Imperialismo y Democracia: coherencia y paradoja de la Atenas del siglo V". *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 28 (1995), 73-88.
- Raaflaub, Kurt. "Democracy, Power, and Imperialism in Fifth-Century Athens". *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*. Comps. Euben, Wallach, Ober. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- Raaflaub, Kurt. "La invención de un género: Heródoto, Tucídides y los retos de escribir prosa histórica a gran escala". *Nova Tellvs*, 31 (2013), 35-67.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1995.
- Rhodes, Peter. "Democracy and Empire". *The Cambridge Companion the Age of Pericles*. Ed. Loren Samons II. Nueva York: Cambridge University Press. 2007.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza, 2000, Traducción de Antonio Guzmán Guerra
- Van Wees, Hans. "La ciudad en Guerra". *La Grecia Clásica*. Comp. Robin Osborne. Barcelona: Crítica, 2002.
- Vernant, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba, 1992.

## La peste de Atenas: la guerra y la *polis* entre la política antigua y moderna. Un comentario sobre la “stasiología” de Giorgio Agamben.

The Plague of Athens: the War and the *Polis* between Ancient and Modern Politics. A Commentary about Giorgio Agamben’s “Stasiology”.

Fabián Ludueña Romandini\*

Fecha de Recepción: 05 de septiembre de 2015

Fecha de Aceptación: 25 de noviembre de 2015

**Resumen:** Tomando como punto de partida las reflexiones de Giorgio Agamben sobre la necesidad de una “stasiología” para la comprensión de los dilemas de la teoría política moderna, este artículo se propone indagar acerca del papel de la Guerra del Peloponeso en la conformación del pensamiento político antiguo y moderno. A través del análisis de fuentes como Tucídides y Lucrecio, el valor paradigmático de la “peste de Atenas” para la aprehensión de algunos aspectos de la relación entre guerra y Estado es puesto de relieve. Al mismo tiempo, se presta especial atención a la recepción de Tucídides y su análisis de la peste de Atenas en la obra de Thomas Hobbes como un modo de sopesar los alcances del concepto de biopolítica a la luz del problema de la guerra. De este modo, se entabla un diálogo con los trabajos de Michel Foucault y Giorgio Agamben acerca de la teoría política de la guerra.

**Palabras clave:**

Guerra del Peloponeso, peste de Atenas, Agamben, biopolítica.

**Abstract:** Taking as a starting point Giorgio Agamben’s reflexions about the necessity of a “stasiology” for the comprehension of the dilemmas of modern politics, this article intends to inquire about the role of the

---

\* Doctor por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), profesor titular de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y profesor de teoría política en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires donde también se desempeña como investigador en el Instituto “Gino Germani”. Entre sus libros se cuenta *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia* (Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2010).

*Peloponnesian War in the framing of both, Ancient and Modern political thought. Through an analysis of sources such as Thucydides and Lucretius, the paradigmatic value of the "Plague of Athens" for the understanding of some features of the relationship between the war and the State is thrown into relief. At the same time, special attention is paid to the reception of Thucydides and his analysis of the Plague of Athens in the works of Thomas Hobbes as a way of weighing up the scope of the concept of biopolitics in the light of the problem of war. In this way, a dialogue is established with the works of Michel Foucault and Giorgio Agamben about a political theory of war.*

**Keywords:** *Peloponnesian War, Plague of Athens, Agamben, Biopolitics.*

## **I. Introducción**

El propósito del presente artículo que buscará adentrarse en algunos aspectos derivados de la Guerra del Peloponeso no pretende ser un estudio histórico de caso ni una indagación filológica de fuentes. La perspectiva aquí adoptada, por lo tanto, será la del análisis político (aún si se tratará de tener presentes los aportes interdisciplinarios pertinentes). Al mismo tiempo, querríamos llevar adelante un diálogo crítico con algunos aspectos de la filosofía política de Giorgio Agamben y de su lectura del problema de la "guerra civil" tanto en el mundo griego como en la temprana Modernidad a través de la obra de Thomas Hobbes. Sin embargo, a diferencia de Agamben, querríamos concentrarnos no tanto sobre el problema de la guerra interna sino en una consecuencia de la guerra externa: la peste de Atenas como episodio con valor paradigmático para la teoría política.



## II. Alcances y límites del concepto de “guerra civil” en Giorgio Agamben: un diálogo entre los Antiguos y los Modernos

En la teoría política más reciente, Giorgio Agamben se ha ocupado del problema de la guerra como fenómeno determinante de lo político bajo la forma de una “stasiología” o teoría de la “guerra civil” que atraviesa diversas obras del filósofo consagradas al problema del estatuto del derecho indagado en el proyecto conocido bajo el emblema del *Homo sacer*. Con todo, curiosamente, la atención de Agamben sólo se dirige al problema de la guerra civil y no al conjunto en el que esta se incluye como uno de sus elementos, a saber, la guerra en cuanto tal como forma primordial del conflicto y grilla de lectura de lo político.<sup>1</sup>

De este modo, junto con la tematización institucional de la relación entre la política y la vida, Agamben insistirá sobre la importancia de la *stasis* (guerra civil) en el mundo griego antiguo. En este punto, Agamben se apoya ampliamente en los trabajos de Nicole Loraux sobre el problema del conflicto interno inherente a la *pólis* como entidad política.<sup>2</sup> Ambos investigadores, no obstante, omiten los decisivos aportes que a la comprensión de este problema ya había aportado la filología alemana.<sup>3</sup> Y, al mismo tiempo, en el caso de Agamben, la tematización del problema de la guerra civil como “umbral de politización fundamental de Occidente”<sup>4</sup> deja de lado la necesaria comprensión del problema de la *stasis* como una de las formas

---

<sup>1</sup> El camino de un análisis de la guerra como forma de comprensión del problema del poder, aunque limitado a un recorte cronológico estricto que abarca sólo el período moderno es el curso de Michel Foucault del año 1975-1976. Cf. Foucault, Michel. “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Gallimard-Seuil, 1997. Por cierto, la obra de Carl Schmitt se encuentra plenamente atravesada por una reflexión sobre la guerra. Señalemos dos hitos mayores: Schmitt, Carl. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot, Berlin, 1963 y Schmitt, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974. Sobre la relación entre Thomas Hobbes y Carl Schmitt en referencia al problema de la guerra, cf. el importante estudio de Laleff Ilieff, Ricardo. “El avance de la despolitización. Notas sobre la guerra contemporánea a partir del pensamiento de Thomas Hobbes y Carl Schmitt”. *Revista Enfoques*, vol. XII, n° 20 (2014): 11-30.

<sup>2</sup> Loraux, Nicole. *La Cité divisée. Critique de la politique*. Paris: Payot, 1997.

<sup>3</sup> Resulta de hecho fundamental para la comprensión del problema de la *stasis*, el aporte pionero y ampliamente vigente de Ruschenbusch, Eberhard. *Solonos Nomoi. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden: F. Steiner, 1966.

<sup>4</sup> Agamben, Giorgio. *Stasis. La guerra civile come paradigma político*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.7.

particulares de un fenómeno más amplio como lo es el de la guerra en la Grecia antigua.<sup>5</sup>

De hecho, partiendo simplemente de la consideración de las epopeyas homéricas y, a partir de allí, de las más diversas formas de las fuentes históricas griegas (desde la literatura hasta la epigrafía, desde los relatos de corte histórico hasta la filosofía y la religión) es posible detectar la presencia constante, en el mundo griego (primero arcaico y luego clásico), de la guerra como elemento articulador central de la identidad social, como reguladora del conflicto y hasta como soporte decisivo en la constitución de la ética social o, incluso, del orden estético que presidía y encontraba su plena manifestación pública en la *polis* antigua.

Por esta razón, se ha podido afirmar que, de alguna manera, la guerra es la forma normal de la vida política de la *polis* y, de ningún modo, una aparición excepcional y disruptiva: “la guerra no es sólo, en la Grecia de las ciudades, una función normal sino un estado normal”.<sup>6</sup> Por lo tanto, en el estudio de la guerra en la Grecia antigua<sup>7</sup>, resulta esencial mantener unidas las perspectivas que proveen los análisis del conflicto interno y externo puesto que uno y otro pueden –aún obedeciendo a lógicas autónomas– esclarecer en su interacción la lógica de

<sup>5</sup> Aún cuando Agamben admite que la teoría política ha producido una “polemología”, es decir, una serie de doctrinas sobre la guerra (Agamben, *op. cit.* 10), en ningún momento procede a una vinculación de la guerra civil y la guerra externa bajo un paradigma más abarcativo que pudiera dar cuenta de la solidaridad no sólo conceptual sino también, en muchos casos, histórica, entre ambas formas de configuración bélica de los conflictos político-económicos.

<sup>6</sup> De Romilly, Jacqueline. “Guerre et paix entre cités”. *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Comp. Jean-Pierre Vernant. Paris: Mouton, 1968. 207. Algunos investigadores, no obstante, han llamado la atención sobre el hecho de que la guerra en el mundo griego antiguo podría ser menor en frecuencia a lo que las fuentes suelen dejar vislumbrar (hecho que, para los propósitos de este artículo, no altera la argumentación central). Como ejemplo de esta perspectiva, cf. Frost, Frank. “The Athenian military before Cleisthenes”. *Historia*, n° 33, (1984): 283-294.

<sup>7</sup> Para una perspectiva diacrónica y cultural más amplia, cf. Raaflaub, Kurt - Rosenstein, Nathan (comps.). *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds. Asia, the Mediterranean, Europe and Mesoamerica*. Massachusetts: Harvard University Press, 1999. Sobre la guerra en la Grecia arcaica y clásica la bibliografía especializada es copiosa. No obstante, cf. Warry, John. *Warfare in the Classical World: War and the Ancient Civilizations of Greece and Rome*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1995; Snodgrass, Anthony. *Arms and Armor of the Greeks*. New York: John Hopkins University Press, 1999 y Cartledge, Paul. “The Birth of the Hoplite: Sparta’s Contribution to Early Greek Military Organization”, en *Id. Spartan Reflections*. Berkeley-Los Angeles: Berkeley University Press, 2003.159-168. Asimismo, resultan hoy de particular importancia las aportaciones de Raaflaub, Kurt. “Homeric Krieger, Protohopliten und die Polis. Schritte zur Lösung alter Probleme”. *Krieg, Gesellschaft, Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte*. Comp. Burkhard Meissner – Oliver Schmitt – Michael Sommer. Berlin: Akademie, 2005. 229-266.

funcionamiento y la dinámica propia de la *polis* clásica.<sup>8</sup> Por lo tanto, toda teoría de la *stasis* como elemento político fundamental de la democracia ateniense no debería estar desligada (como en ciertos análisis cuya tradición Agamben retoma) de una comprensión más abarcativa del fenómeno de la guerra en su dimensión externa.

Por otra parte, la importancia de la *stasis* como paradigma de la política durante la vigencia de la democracia ateniense, no debería prescindir –como también encontramos el caso en Agamben– de la consideración del hecho mismo según el cual el propio sistema democrático surge de una guerra civil originaria que, en la Atenas de finales del siglo VII, contraponen la aristocracia al campesinado y cuya conclusión llevará a las reformas solonianas que reorganizarían tanto política como socialmente las líneas basales de la *polis* ateniense.<sup>9</sup>

Como contrapunto a la vez teórico e histórico, Agamben analiza el problema de la guerra civil en la obra de Thomas Hobbes en su libro dedicado al problema de la “stasiología”. A decir verdad, la referencia a Hobbes ya era central, por otra parte, en el primer volumen de la serie *Homo sacer* donde Agamben se propone analizar lo que él denomina el “mitologema hobbesiano del estado de naturaleza”.<sup>10</sup> En una primera consideración, Agamben establece su posición acerca del modo en el que el “estado de naturaleza” debe entenderse en la obra hobbesiana:

El estado de naturaleza no es una época real, cronológicamente anterior a la fundación de la Ciudad, sino un principio interno a ésta [...] El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que lo constituye y lo habita; no es tanto una guerra de todos

---

<sup>8</sup> Aún teniendo plena consciencia, desde luego, que utilizamos aquí un concepto jurídico-político y social como el de *pólis* que, en realidad, es el resultado de un constructo propio de la filología del siglo XIX tardío como ha sido demostrado por Davies, John. “The origins of the Greek polis. Where should we be looking”. *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Comp. Lynette Mitchell – Peter Rhodes. London: Routledge, 1997. 24-38.

<sup>9</sup> Sobre el particular, la bibliografía resulta tan extensa que es imposible restituirla aquí. No obstante, cf. el ejemplar libro de Gallego, Julián – Valdés Guía, Miriam. *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2014 que ofrece, además, una puesta al día bibliográfica de gran exhaustividad.

<sup>10</sup> Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995. 117.

contra todos, cuanto, más exactamente, una condición en que cada uno es para el otro nuda vida y *homo sacer*".<sup>11</sup>

En este primer análisis, el estado de naturaleza de Hobbes no tiene otra consistencia, para Agamben, que la del mito destinado a motorizar la máquina del derecho como dispositivo instituyente y por lo tanto capaz de producir la exclusión inclusiva de la vida y la fabricación de figuras jurídicas como el *homo sacer*, es decir, según el ordenamiento jurídico romano arcaico, aquel cuya vida puede ser tomada sin que el ejecutor cometa el delito de homicidio.<sup>12</sup> Por lo tanto, en este sentido, el "estado de naturaleza" no tiene nunca lugar históricamente sino que se trata de una metáfora política para la fundamentación del derecho. Por esta razón, Agamben puede interpretar al estado de naturaleza, precisamente, como un "estado", extremo y particular, del propio derecho:

El estado de naturaleza es, en verdad, un estado de excepción, en el que la ciudad aparece por un instante (que es, al a vez, intervalo cronológico y momento intemporal) *tanquam dissoluta*. Así pues, la fundación no es un acontecimiento que tenga lugar de una vez por todas *in illo tempore*, sino que opera continuamente en el estado civil en la forma de la decisión soberana. Esta, por otra parte, se refiere inmediatamente a la vida (y no a la libre voluntad) de los ciudadanos que aparece, pues, como el elemento político originario, el *Urphänomenon* de la política.<sup>13</sup>

De esta forma, el "estado de naturaleza" hobbesiano, se constituye, de acuerdo con Agamben, según la máscara propia de un mitologema destinado a dar sustento

---

<sup>11</sup> Agamben, *op. cit.* 117-118.

<sup>12</sup> Sobre la figura jurídica del *homo sacer*, resulta hoy imprescindible el estudio de Fiori, Roberto. *Homo sacer. Dinamica político-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*. Napoli: Jovene Editore, 1996. 522 donde desarrolla el autor una pertinente crítica del análisis agambeniano de este instituto jurídico.

<sup>13</sup> Agamben, *op. cit.* 121.

discursivo al vacío que habita el centro del dispositivo jurídico. La posibilidad de la "realidad histórica" del estado de naturaleza queda completamente excluida pues su formulación no es más que una sofisticada articulación de la gramática jurídica cuyas reglas demarcan el espacio propio del poder soberano.

Curiosamente, Agamben se aproxima a los límites de esta interpretación cuando, en su libro sobre la guerra civil, aborda la interpretación iconográfica del frontispicio de la primera edición del *Leviathan* (1651). En un determinado punto, Agamben evoca, al pasar, el episodio de la peste de Atenas que había tenido una importancia considerable en la modulación del pensamiento hobbesiano para concluir que

la *dissoluta multitudo*, que habita la ciudad bajo el dominio del Leviatán, puede ser asimilada a la masa de los apestados, que debe ser cuidada y gobernada. La condición de los súbditos del Leviatán es asimilable, en algún modo, a aquella de los enfermos [...] la vida de la multitud en el reino profano está necesariamente expuesta a la disolución.<sup>14</sup>

Esta referencia a la peste de Atenas, que apenas emerge en el texto agambeniano para luego desaparecer sin mayor exploración, merece un análisis más profundo puesto que estimamos que en su fisonomía y en su contexto histórico nos puede proveer con nuevas claves para la comprensión del problema de la biopolítica así como también de la relación del derecho con la vida según se plantea en la obra agambeniana.

---

<sup>14</sup> Agamben, *Stasis*, *op. cit.* 57-58.

### III. El problema de la guerra: el valor paradigmático de la peste de Atenas

El episodio histórico conocido como la “peste de Atenas” tuvo lugar como una de las más mortíferas estaciones del fatal ciclo de la Guerra del Peloponeso<sup>15</sup> durante el siglo V a.C. Si exceptuamos la célebre Guerra de Troya, los conflictos bélicos de la Grecia antigua se caracterizaban por su brevedad. No fue el caso de la Guerra del Peloponeso que resultó extensa, aniquiladora<sup>16</sup> y de efectos deletéreos para todo el sistema político que se denomina bajo el rótulo de la *polis* clásica.<sup>17</sup>

La peste de Atenas se desató en el segundo año de la guerra peloponesia<sup>18</sup>, hacia el 430 a.C. Es posible incluso considerar que la posterior llegada del santuario de Asclepio a la ciudad de Atenas<sup>19</sup> debe ser leído sobre el telón de fondo histórico de la memoria lacerante del episodio pandémico.<sup>20</sup> El relato histórico más fecundo que

---

<sup>15</sup> Sobre la guerra del Peloponeso, su causas y desarrollo, cf. el reciente estudio de Lazenby, John Francis. *The Peloponesian War. A military study*. London-New York: Routledge, 2004. Un libro esencial sobre la situación ateniense durante el conflicto es el de Plácido, Domingo. *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica, 1997.

<sup>16</sup> La guerra del Peloponeso sigue siendo, en la historiografía y en la teoría política contemporáneas, un paradigma de análisis del fenómeno de la guerra. Cf. McCann, Richard - Strauss, Barry. *War and Democracy. A comparative Study of the Korean War and the Peloponesian War*. New York: M. E. Sharpe, 2001.

<sup>17</sup> Acerca de las consecuencias políticas de la guerra del Peloponeso, resulta esencial el libro de Strauss, Barry. *Athens after the Peloponesian War. Class, Faction and Policy 403-386 BC*. Ithaca, Cornell University Press, 1987.

<sup>18</sup> No es ocioso preguntarse sobre las causas epidemiológicas de la peste de Atenas aún si, dadas las circunstancias históricas, las hipótesis fluctúan considerablemente y toman en consideración escenarios que van desde el sarampión hasta la fiebre tifoidea. Cf. por ejemplo, Papagrigorakis, Manolis - Yapijakis, Christos - Synodinos, Philippos - Baziotopoulou-Valavani, Effie. “DNA examination of ancient dental pulp incriminates typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens”. *International Journal of Infectious Diseases* 10 (2006): 206–214.

<sup>19</sup> El santuario de Asclepio había sido instalado en el año 420 a.C. en la ladera sur de la Acrópolis según consta en fuentes epigráficas. Cf. Kirchner, Johannes. *Inscriptiones Graecae – Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores [Editio altera]*. vol II/III. Berlin: Walter De Gruyter, 1977: inscripción n° 4960a (T. 720). Sobre Asclepio, resulta esencial referirse a Edelstein, Emma - Edelstein, Ludwig, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. 2 volúmenes. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945.

<sup>20</sup> En esta línea interpretativa puede leerse el reciente estudio de Mitchell-Boyask, Robin. *Plague and the Athenian Imagination. Drama, History and the Cult of Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

tenemos de las modalidades de la peste<sup>21</sup> y de sus efectos inmediatos sobre la forma de vida de la ciudad de Atenas corresponde a Tucídides.<sup>22</sup>

La peste comenzó en Etiopía y fue recorriendo diversas zonas geográficas hasta entrar en Atenas a través del Pireo. La descripción de Tucídides de la fenomenología social de la plaga sigue un patrón que había sido ya establecido por Homero en la *Ilíada*. El relato tiene su punto de partida, entonces, en el efecto de la enfermedad sobre los animales:

Las aves y cuadrúpedos que comen carne humana, a pasar de las muchas personas que habían insepultas, o no se acercaban o perecían tras probarlas; una prueba: hubo una clara desaparición de tal clase de aves y no se las veía ni en las circunstancias mencionadas ni en otras; los perros se prestaban más a la observación de lo sucedido por su convivencia con el hombre.<sup>23</sup>

Justamente, entre los ciudadanos, el efecto fue devastador. Había quienes optaban por abandonar a sus enfermos así como otros morían por el contagio producido en el cuidado de los afectados. La piedad religiosa se quebró debido a que “derrotados por la extensión de la enfermedad, se cansaron de hacer las lamentaciones

---

<sup>21</sup> Omitiremos aquí los aspectos médicos de la peste tal y como nos los transmite Tucídides puesto que esto va más allá de los objetivos del presente artículo. No obstante, se ha especulado sobre los conocimientos médicos, muy precisos, de Tucídides. Sobre este punto, cf. Weidauer, Klaus. *Thukydides und die Hippokratischen Schriften : der Einfluß der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerks*. Heidelberg: Winter, 1954. Y más recientemente, Rechenauer, Georg. *Thukydides und die hippokratische Medizin. Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*. Hildesheim - Zürich - New York: Georg Olms Verlag, 1991.

<sup>22</sup> Sobre los aspectos histórico-filológicos del texto de Tucídides, cf. Momigliano, Arnaldo. “La composizione della storia di Tucide”. *Memoria dell’Accademia delle Scienze di Torino* 67 (1930): 1-48. Respecto de Tucídides y el relato de la guerra, cf. Cawkwell, George. *Thucydides and the Peloponesian War*. London: Routledge, 1997. En un plano más analítico y filosófico, cf. Pouncey, Peter. *The Necessities of War: A Study of Thucydides’ Pessimism*. New York: Columbia University Press, 1980.

<sup>23</sup> Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. II, 50 (seguimos aquí la edición castellana de Francisco Romero Curz, Madrid: Cátedra, 2005). Para el texto griego en virtud del cual en alguna ocasión modificamos la traducción castellana para una mayor literalidad respecto del original, tomamos Thucydides. *Historiae*. edición de Henry Stuart James y Johannes Enoch Powell. Oxford: Oxford University Press. 1942.

por los que morían".<sup>24</sup> En directa relación con este aspecto, las prácticas de la sepultura se vieron completamente subvertidas:

Muchos se prestaron a entierros indecorosos ante la falta de lo preciso por los continuos entierros efectuados previamente; unos tras poner su muerto en piras ajenas, anticipándose a los que las habían amontonado, prendían fuego, y otros, mientras ardían otros cadáveres, echaban encima el que llevaban y se marchaban.<sup>25</sup>

A este proceso de resquebrajamiento de los tejidos simbólicos de la unidad religiosa de la ciudad le siguió un proceso de colapso absoluto del sistema político-económico en su conjunto:

También en los demás aspectos la enfermedad fue para la ciudad el inicio de la anomia (*anomías*) [...] Ni el temor de los dioses ni la ley de los hombres (*theôn de phóbos he anthrópon nómos*) eran un obstáculo, por juzgar que lo mismo daba ser respetuoso que no, cuando veían que todos perecían por igual y por creer que nadie viviría hasta el juicio para pagar por su delitos sino que ya pendía sobre ellos y estaba decretado un castigo mucho mayor y, antes de que les cayese encima, era natural que disfrutasen algo de la vida.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Tucídides, *op. cit.* II, 51. Sobre estos aspectos, cf. Parker, Robert. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1983. Sobre "plegarias contra la peste" tenemos ejemplos en Anatolia que se remontan a períodos anteriores a la Edad de Bronce, cf. Pritchard, James. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, Princeton University Press, 1969. 394-395 (Plague Prayers of Mursilis).

<sup>25</sup> Tucídides, *op. cit.* II, 51, 6.

<sup>26</sup> Tucídides, *op. cit.* II, 53, 4.



La expresión utilizada por Tucídides no deja lugar a duda: la peste precipita a la ciudad en la anomia radical.<sup>27</sup> De hecho, la gran paráfrasis filosófica del relato histórico de Tucídides la proporciona Lucrecio cuando escribe:

Pues ningún peso tenía entonces la religión, ni el poder de los dioses (*nec iam religio diuom nec numina magni prendebantur enim*); el presente dolor era excesivo. No se observaba en la ciudad aquel rito de sepultura con que aquel pueblo solía de antiguo inhumar a sus muertos; andaba todo él sobresaltado, en gran turbación (*perturbatus enim totus trepidabat*), y cada cual enterraba a los suyos como la ocasión le ofrecía. La súbita necesidad y la indigencia indujeron a muchos horrores: algunos colocaban a sus parientes en piras levantadas por otros, con gran griterío, y les aplicaban antorchas, sosteniendo a veces luchas sangrientas antes que abandonar sus cadáveres.<sup>28</sup>

En estos versos, que se encuentran entre los más excelsos de la filosofía antigua, dan cuenta de un tipo de anomia que es diversa de aquella que, según Agamben, habita en dispositivo mismo que permite el ordenamiento jurídico. Aquí la ciudad no es pensada *tanquam dissoluta* sino que, al contrario, se halla histórica y efectivamente diezmada. En Tucídides y Lucrecio, por lo tanto, no hay metalenguaje jurídico que tome en sus manos la excepción soberana puesto que toda soberanía – humana y divina– se corroe hasta desaparecer por completo. No se trata, entonces, de un estado de la ley (como la excepción de su permanencia en suspenso)<sup>29</sup> sino de un estado actual del mundo.

En la peste de Atenas como un episodio central de la Guerra del Peloponeso se alcanza un momento en el que todo el andamiaje social toca su punto cero y el

<sup>27</sup> Para los conceptos de *eunomía* y *anomía*, cf. el clásico estudio de Cataudella, Quintino. "L'Anonymus Iamblichi e Democrito". *Studi italiani di filologia classica*, 10 /1, (1932). 1-22. Más recientemente, Orrù, Marco. *Anomie. History and Meanings*. London : Allen & Unwin, 1987.

<sup>28</sup> Lucrecio. *De natura rerum*. VI 1276-1285 (seguimos aquí la edición de Eduard Valentí Fiol, Barcelona: Acantilado, 2012 y modificamos la traducción en algunos puntos por razones de literalidad).

<sup>29</sup> Esta problemática es tematizada en Agamben, Giorgio. *Stato de eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

derecho tanto humano cuanto divino claudica ante el desastre natural. Entonces, a la despolitización absoluta del mundo humano le sigue la politización absoluta de la naturaleza que sólo habla el lenguaje de la muerte. En este sentido, lo que suele denominarse "biopolítica" no comienza, ciertamente, con la captura, por obra del derecho, de una vida definida como humana sino, al contrario, por la acción política del orden de la naturaleza no-humana que es el primer zócalo con el que debe medirse todo ordenamiento de la comunidad humana. La apropiación del natural ingobernable y potencialmente mortífero es el primer acto político constitutivo y el gesto biopolítico no consiste en otra cosa que en construir para la esfera del mundo un ecosistema habitable para el animal humano.

Sin embargo, ninguna comunidad política humana puede constituirse sin tomar plenamente conciencia de su relación co-originaria con la esfera de la *physis* a la que pertenece también de manera inextricable. Por lo tanto, las potencias de lo natural no-humano son una fuerza política primordial que sobredetermina cualquier decisión del mundo de los hombres: si esta dimensión de la naturaleza como agente político de la constitución de la *societas* humana no es tomada verdaderamente en cuenta, las aporías del derecho no dejan de multiplicarse bajo formas que hacen del orden jurídico únicamente un acto de decisión humana (un rasgo que, sin duda, también posee) sostenido sobre el puro arbitrio del legislador. No obstante, episodios como la peste de Atenas (que, en tanto irrupción de lo natural devastador, tiene capacidad de constituirse en paradigma para la reflexión teórica) recuerdan que, precisamente, no hay política para los hombres que no se funde, precisamente, en la in-decisión inherente al control de lo no-humano natural. Dicho de otro modo, el decisionismo del derecho no encubre tanto su propia anomia normativa cuanto actúa como ficción que disimula la dimensión política de lo natural que, *in extremis*, no conoce otro *nómos* que la muerte (aún si esta puede actuar como condición de lo viviente, como la biología no cesa de mostrar).

De allí la insuficiencia que podemos encontrar en el análisis de Agamben cuando el filósofo circunscribe su propósito únicamente a una forma de la guerra, la civil, que "en la relación entre *oikos* y *polis*, constituye un umbral de indiferencia en

el cual lo político y lo impolítico, el adentro y el afuera coinciden”.<sup>30</sup> Por el contrario, el episodio de la peste de Atenas muestra que el verdadero alcance de la política sólo puede ser comprendido si se intenta abarcar el fenómeno de la guerra en su conjunto con sus consecuencias últimas. De allí que el comienzo fulgurante de la *República* de Platón pueda ser leído como una respuesta, tan radical como consciente de la potencia de su objeto innominado, a los episodios de la peste ateniense durante la guerra peloponesia.<sup>31</sup>

La *anomia* de la guerra (o, para el caso, de sus consecuencias), entonces, no es otra cosa que una vuelta al estadio en el que los hombres deben medirse nuevamente con el espacio de la vida y la muerte natural del cual nunca han estado sustraídos sino por los medios técnicos de un derecho que obtura esta confrontación originaria bajo la forma de un orden tan necesario como sordo respecto de las circunstancias que actúan como suelo impenetrable de todo su andamiaje teórico. Por ello, cuando todas las ficciones y todas las metáforas del derecho caducan, tiene lugar lo que, entre los modernos, Hobbes ha tematizado bajo el nombre de “estado de naturaleza” que, lejos de ser un “mitologema” como sugiere Agamben, es una de las intuiciones más profundas de la filosofía moderna acerca de los alcances de la política.

#### **IV. La peste de Atenas en la teoría política moderna y el problema de la soberanía**

La teoría de la soberanía en la obra filosófico-política de Thomas Hobbes (1588-1679) se enlaza, de modo sustancial, con su teoría del Estado (*Commonwealth*) y se expresa del siguiente modo:

---

<sup>30</sup> Agamben, Giorgio. *Stasis*, op. cit. 30.

<sup>31</sup> De allí que resulte injusta la proclamación de Jean-Claude Milner según la cual Platón no se ocuparía en absoluto de las implicancias de la peste de Atenas para la conformación de una filosofía política. Cf. Badiou, Alain – Milner, Jean-Claude. *Controverses. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*. Paris: Seuil, 2012. 41-42. Sobre esta cuestión en Platón, cf. Trampedach, Kai. *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.

[El Estado] es una persona de cuyos actos una gran multitud (*a great Multitude*), por pactos mutuos (*by mutuall Covenants*) entre unos y otros, se han hecho a sí mismos cada uno el autor, teniendo como fin que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos (*the strength and means of them all*), como lo considere oportuno, para asegurar la paz y defensa común (*peace and common defense*). El titular de esta persona se denomina "soberano" y se dice que tiene *poder soberano* (*Sovereign Power*); cada uno de los que lo rodean es *súbdito suyo* (*his Subject*).<sup>32</sup>

Esta definición se articula, de un modo aún más categórico, en el preciso latín jurídico del *De Cive* donde Hobbes establece que la suma potestad (*summam potestatem*) o, en otros términos, el poder soberano (*summum imperium*)<sup>33</sup> equivalen a un dominio (*dominium*) que tiene lugar en cuanto los ciudadanos transfieren su fuerza (*vis*) y poder (*potentia*) al soberano renunciando al derecho de resistencia.<sup>34</sup> Esta última concesión, por lo demás, sella el dispositivo exigiendo un doble requisito: por un lado, la anulación de la guerra civil (y, por lo tanto, propiciando la paz)<sup>35</sup> y por otro, excluyendo al soberano de la propia sumisión a la ley. Como lo señala Hobbes en su *Behemoth*, "las leyes del país fueron hechas por el rey para obligar a sus

<sup>32</sup> Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Edición al cuidado de Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.121.

<sup>33</sup> Sobre el sentido de estos términos que, en última instancia, provienen del derecho romano, cf. Magdelain, André. *Ius Imperium Auctoritas. Études de droit romain*. Roma: École française de Rome, 1990.

<sup>34</sup> Hobbes, Thomas. *De Cive*. En *Id. Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*. Edición de William Molesworth. London, 1839, vol. II. 215: "*In omni civitate, homo ille, vel concilium illud, cujus voluntati singuli voluntatem suam, ita ut dictum est, subjecerunt, summam potestatem, sive summum imperium, sive dominium habere dicitur. Quae potestas et jus imperandi in eo consistit, quod unusquisque civium omnem suam vim et potentiam in illum hominem, vel concilium transtulit. Quod fecisse, qua vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest, nihil aliud est, quam de jure suo resistendi decessisse. Civium unusquisque, sicut etiam omnis persona civilis subordinata, ejus, qui summum imperium habet, subditus appellatur*".

<sup>35</sup> Es importante hacer notar el matiz interpretativo propuesto por Agamben según el cual, con la interdicción de la guerra civil, Hobbes posibilita una escisión bélica dentro del propio concepto de pueblo. Cf. Agamben, *Stasis*, *op. cit.* 60-61.

súbditos a la paz (*peace*) y a la justicia (*justice*) y no para obligarse a sí mismo, que las había hecho (*not to oblige himself that made them*)".<sup>36</sup>

Por cierto, una puntualización más debe agregarse al panorama del espacio soberano tal y como lo concibe Hobbes en tanto y en cuanto es posible una única forma de resistencia válida para el súbdito a pesar de la debida obediencia al soberano. Este caso extremo se produce, en efecto, cuando lo que está en juego es la vida biológica del ciudadano. Así, podrá escribir el filósofo inglés en su controversia con John Bramhall:

Aunque un súbdito piense que la ley es justa, como cuando por ley se condena a muerte a un ladrón, aún así tiene permitido oponerse legalmente (*lawfully*) a la ejecución no sólo con rezos, lágrimas o la fuga sino también (así lo considero yo) de cualquier modo en que pueda (*any way he can*). Puesto que aunque su falta nunca hubiese podido ser más grande, su esfuerzo por salvar su propia vida no es una falta (*his endeavour to save his own life is not a fault*).<sup>37</sup>

De este modo, vemos establecerse aquí lo que daremos en llamar una axiomática de la soberanía que podría traducirse bajo el siguiente enunciado: *es soberano quien ejerce, por delegación absoluta de los hombres mediante un pacto, el imperium sobre una comunidad política por medio de la concentración de todas las potencias que le han sido cedidas con vistas a la preservación corporal de los súbditos otorgándoles seguridad bajo la forma de la paz y la defensa militar*. Sin embargo, una restricción se desprende como corolario: los súbditos deben renunciar, en el mismo acto en que constituyen al espacio soberano, a su posibilidad de desatar una guerra civil como forma esencial de la política.

<sup>36</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth. The History of the causes of the Civil Wars of England, and the counsels and artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*. En *Id. The English Works of Thomas Hobbes*. Edición de William Molesworth. London: John Bohn, 1966. vol. 6. 357.

<sup>37</sup> Hobbes, Thomas. *An Answer to Bishop Bramhall's Book called "The Catching of the Leviathan"*. En *Id. The English Works of Thomas Hobbes*. Edición de William Molesworth, London: John Bohn, 1966. vol. 4. 373.

Los modernos, por lo tanto, buscarán disociar el lazo que, en el mundo antiguo, todavía anudaba la guerra civil con la posibilidad misma de la política según lo antes señalado por el estudio de Giorgio Agamben sobre la *stasis* antigua. Será, por lo tanto, moderno quien considere a la guerra civil como el acto político, por excelencia, contrario a la instauración del Estado. No hay orden político sino mediante la "forclusión" de la guerra civil<sup>38</sup> y a través de la instauración del Estado como garante último de la integridad corporal de los súbditos.

Desde este punto de vista, Hobbes establece, lejos de lo que habitualmente suele considerarse (es decir, la visión de su *Commonwealth* como una potencia omnicomprendiva), una suerte de minimalismo político según el cual el único valor, en definitiva, que define, justifica y sostiene al poder soberano es la preservación de la vida. La esfera soberana coincide, punto por punto, con el imperativo de que la vida humana sea defendida y protegida como el bien político supremo. Cualquier consideración ulterior sobre el funcionamiento de la maquinaria expuesta en el *Leviathan* no será sino una ampliación procesal necesaria para sostener el postulado inicial. Su lógica será tan límpida como económica: la política es el acto mediante el cual un súbdito cede al soberano el cuidado de su propia vida bajo el precio de la obediencia absoluta. *Mutatis mutandis*, no puede ser soberano quien no asegure el cumplimiento del axioma fundamental: la vida es el objeto mismo sobre el que actúa el *dominium* de quien detenta el poder.

Hasta tal punto resulta éste el verdadero axioma de la política hobbesiana que nuestro filósofo, como hemos visto, se verá obligado a admitir que siempre le asistirá a cualquier ciudadano el derecho de resistir al soberano en un solo y único punto: cuando su vida se vea amenazada así fuera bajo la inculpación legal (por más justa que esta pudiese ser incluso a los ojos del propio súbdito) emanada del poder de justicia. Por cierto, esta consideración del axioma de la soberanía hobbesiana muestra

<sup>38</sup> Sobre la guerra civil en la Inglaterra de los tiempos de Hobbes, cf. el clásico de Hill, Christopher. *The world turned upside down. Radical ideas during the English Revolution*. London: Maurice Temple Smith, 1972. Sobre Hobbes y la guerra civil, cf. Willms, Bernard. "Staatsräson und das Problem der politischen Definition. Bemerkungen zum Nominalismus in Hobbes' Behemoth". Comp. Roman Schnur. *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin: Duncker & Humblot, 1975. 275-300 y Steinberg, Jules. *The Obsession of Thomas Hobbes. The English Civil War in Hobbes's Political Philosophy*. New York: Peter Lang, 1988.

hasta qué punto resulta equívoca la interpretación que ha propuesto Michel Foucault del antiguo "poder soberano" como una forma de "hacer morir o de dejar vivir".<sup>39</sup>

En efecto, el gesto de Foucault conlleva a interpretar la obra de Hobbes como ejemplo de un oficio soberano que sólo puede ejercerse bajo la forma de un derecho disimétrico a quitar la vida: "el poder [...] culminaba en el privilegio de apoderarse [de la vida] para suprimirla".<sup>40</sup> A este antiguo régimen del poder, Foucault buscará oponer la "biopolítica moderna" destinada a la preservación y proliferación de la vida (que, sólo en un segundo momento, podrá ser rechazada hacia la muerte). Como hemos visto, el axioma de la soberanía de Hobbes revela trazos conceptuales que pueden considerarse opuestos al análisis de Foucault. El objetivo del soberano es la preservación de la vida bajo la promesa del pacto y la axiomática hobbesiana avanza el corolario según el cual, si la vida se encuentra bajo amenaza, el ciudadano puede resistir al soberano. Entre la soberanía y la vida se establece una ecuación de igualdad donde la seguridad actúa como el factor de ensamblaje. En este punto, lo que Foucault denomina "biopolítica" no depende únicamente de un "Estado de población" desvinculado de la esfera jurídica de la soberanía sino que también puede encontrarse en configuraciones histórico-conceptuales asociadas a este último.

Al contrario, el axioma de la soberanía moderna se funda sobre la preservación y la seguridad sobre una vida que sólo puede ser expuesta a la muerte, por cierto, en los casos de guerra exterior o de *crimen maiestatis*. En un análisis más matizado y sumamente penetrante, Foucault percibe, en su curso de 1975-1976 en el *Collège de France* que, en el pensamiento de Hobbes, la soberanía se juega en el "preferir la vida a la muerte".<sup>41</sup> Sin embargo, el acento que coloca Foucault sobre la "voluntad" ligada al miedo de quienes instituyen el pacto, no permite apreciar en toda su forma el axioma de la soberanía moderna fundada sobre la protección (y no la liquidación) de la vida.

Este minimalismo político encuentra su punto de apoyo, según nuestra hipótesis, en la ciencia moderna de corte galileano (aunque no solamente) de la cual

<sup>39</sup> Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. 177.

<sup>40</sup> Foucault, *op. cit.* 178.

<sup>41</sup> Foucault. *Il faut défendre la société*, *op. cit.* 92 ss.

Hobbes estaba embebido. Según algunas fuentes, Hobbes habría conocido a Galileo<sup>42</sup> pero, en cualquier caso, estaba familiarizado con su obra y las implicancias de la misma.<sup>43</sup> En efecto, se podría sostener que la teoría política hobbesiana constituye la plena asunción, en el campo de la soberanía, de las consecuencias de la matematización del universo a partir de la ciencia galileana.<sup>44</sup> Más allá de ciertas impericias de Hobbes con las matemáticas y su rechazo a la incorporación de las ventajas del álgebra, no obstante, su cosmovisión queda, en lo esencial, influida por una ciencia galileana que distingue entre las cualidades primarias y secundarias. En este sentido, la definición minimalista de la soberanía que propone Hobbes va de acuerdo con una ciencia moderna que trae aparejada la reducción del hombre a un punto matemático cuantificable.

A partir de allí, puede comprenderse que la vida se presente como el punto último del interés por parte de un poder soberano llamado a garantizar su seguridad. Desde la perspectiva de su estructura lógica, la soberanía se asienta sobre un cuerpo animado racional<sup>45</sup>, es decir, sobre la forma de una vida reducida a su capacidad de otorgar el asentimiento para un pacto político. A partir de allí será luego posible deducir las propiedades de la soberanía y su rango de acción en un campo más vasto

<sup>42</sup> Aubray, John. *Brief Lives* (1696). Comp. Andrew Clark. 'Brief Lives', *Chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*. Oxford: Clarendon Press, 1898, vol. I. 366.

<sup>43</sup> Hobbes compartía con Galileo un conjunto de fuentes comunes. En este sentido, resulta de especial importancia el trabajo de Wallace, William. *Galileo and his Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*. Princeton: Princeton University Press, 1984. Al mismo tiempo, sabemos de la importancia que Hobbes otorgaba a la matemática y la geometría (aún concebidas con un sesgo "materialista") y la relación, muy particular, que el filósofo inglés estableció con las ciencias experimentales sobre lo cual es muy útil referirse a Shapin, Steven y Schaffer, Simon. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton: Princeton University Press, 1985. Sobre Hobbes y la ciencia moderna, cf., más recientemente, Jesseph, Douglas. *Squaring the Circle. The War between Hobbes and Wallis*. Chicago: Chicago University Press, 2000 y Miller, Ted. *Mortal Gods. Science, Politics and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2011. 81-114.

<sup>44</sup> Sobre la ciencia galileana, cf. Koyré, Alexandre. *Études Galiléennes*. Paris: Hermann, 1939 y De Caro, Mario. "Galileo's Mathematical Platonism". Comp. Czermak, Johannes Czermak. *Philosophie der Mathematik*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1993.13-22 y, más recientemente, Palmerino, Carla. "The Mathematical Characters of Galileo's Book of Nature". Comp. Klaas Van Berkel - Arjo Vanderjagt. *The Book of Nature in Modern Times*. Leuven: Peeters Publishers, 2005. 27-44. Por lo demás, sigue siendo fundamental el libro de De Pace, Anna. *Le Matematiche e il Mondo: Ricerche su un Dibattito in Italia nella Seconda Metà del Cinquecento*. Milano: Francoangeli, 1993.

<sup>45</sup> Según el sentido que tiene esta expresión en Hobbes, Thomas. *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*. Edición de Karl Schuhmann. Paris: Vrin, 2000, II, 14.



de la vida comunitaria. Empero, la estructura fundamental reposa sobre los cuerpos cuantificables que, en mayoría, conforman el pacto soberano. Las pasiones que engendran el pacto, luego se extinguen en una soberanía que no puede ser removida ni cuestionada sino cuando coloca bajo amenaza su propio objeto fundante: el cuerpo del súbdito.

Una mayoría de cuerpos animados, entonces, otorga la potencia soberana necesaria para la constitución del cuerpo artificial del Estado.<sup>46</sup> Una ciencia cuantificadora de los cuerpos es la base mínima sobre la que se asienta la axiomática de la soberanía moderna. Transformados en hombres sin atributos (aunque posean cualidades ópticas, las mismas son irrelevantes para la estructura soberana), quienes conforman el pacto resultan políticamente significativos en tanto y en cuanto son traducibles en números cuantitativamente mayoritarios de cuerpos vivientes.

De este modo, la estructura soberana hobbesiana coincide con un minimalismo político asentado sobre el cuerpo viviente como objeto de la politicidad el cual se multiplica mediante la mayoría cuantitativamente decisiva de dichos cuerpos para la generación del pacto estatal. Un minimalismo de la vida, entonces, acompaña al desiderátum de la ciencia política moderna. Al mismo tiempo, hemos visto cómo Hobbes toma como categoría política decisiva a la "multitud (*multitude*)" o, como prefiere en su versión latina, a la expresión "*homines magno numero*". De allí que cuando Michael Hardt y Toni Negri postulan, apoyados sobre cierta lectura de Spinoza, que "la multitud no puede ser soberana"<sup>47</sup>, no debería perderse de vista que la estructura hobbesiana de la soberanía (que, bajo la ley de la ciencia moderna, puede ser extrapolada al mundo moderno en sentido más amplio) se constituye, precisamente, por las posibilidades que otorga la categoría política de "multitud". En este sentido, la "multitud" no constituye un concepto emancipatorio del "gran número" sino que, al contrario, se presenta como la condición misma de la estructura soberana.

---

<sup>46</sup> Sobre el problema de la "artificialidad" del Estado hobbesiano, cf. las importantes observaciones de Derrida, Jacques. *Séminaire. La bête et le souverain. Volume 1 (2001-2002)*. Paris: Galilée, 2008. 52-53.

<sup>47</sup> Hardt, Michael - Negri, Antonio. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press, 2004. 330.

De allí que resulte comprensible la fascinación de Carl Schmitt por Hobbes. Si el filósofo inglés pretendía, precisamente, proteger la vida bajo la forma de una decisión soberana que prometiera, de forma permanente, la seguridad de los cuerpos, el jurista alemán buscará instaurar, a partir de la figura del soberano que, como el propio Hobbes reconoce, está por encima de las leyes, la excepcionalidad en el centro mismo del dispositivo para que la quita de la vida se torne posible.<sup>48</sup> De hecho, es conocido el axioma que rige la *Teología política* de Carl Schmitt: “es soberano quien decide sobre el estado de excepción”.<sup>49</sup>

Por cierto, el “estado de excepción”, en última instancia, es el dispositivo que permite la puesta a disposición de los cuerpos por parte del poder soberano en cuanto este dispositivo se convierte en la regla. La excepción soberana permite, precisamente, que el poder soberano se pueda autorizar a tomar la vida de quienes le están subordinados. Si bien el pensador alemán no enuncia esta doctrina en forma directa, la misma se halla implícita en sus formulaciones sobre la excepción y formaron parte del andamiaje del nacionalsocialismo a cuya fundamentación jurídica Schmitt contribuyó.<sup>50</sup> De cierta forma, podría decirse, entonces, que el dispositivo schmittiano constituye una inversión de la axiomática hobbesiana de la soberanía a condición de sostener, al mismo tiempo, que ambas concepciones se hallan en una suerte de distribución complementaria mediante un lazo que las une como el arcano político supremo de la modernidad.

De esta manera, la protección de la vida, anclada sobre el axioma de un soberano colocado por encima de las leyes, se articula perfectamente con su inversión en tanto y en cuanto la decisión soberana puede trastocarse en *exceptio* del orden jurídico y, por lo tanto, permitir la desprotección de toda vida. Puede entonces ser sopesada, según esta perspectiva, la enorme importancia que ha tenido para Schmitt la

---

<sup>48</sup> Werner Hamacher ha intentado llevar la exégesis del texto hobbesiano hasta el punto de proponer que el soberano, *in extremis*, “es la excepción y el Estado es el estado de excepción permanente”. Cf. Hamacher, Werner. “Wild Promises. On the Language ‘Leviathan’”. *The New Centennial Review*, vol. 4, n° 3 (2004): 215-245.

<sup>49</sup> Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humboldt, 1979. 11: “*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”.

<sup>50</sup> Cf. Rütters, Bernd. *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?* München: C.H. Beck, 1990.

obra de Hobbes.<sup>51</sup> Dicha lectura, precisamente, se halla guiada enteramente por la asunción de la importancia de la técnica y de la constitución del Estado como un artificio del cálculo humano (subsidiario, podemos decir, de la racionalidad científica moderna).<sup>52</sup>

Si adoptamos esta matriz de lectura según la cual la "excepción soberana" es la contracara necesaria del axioma moderno de la soberanía como seguridad de la vida<sup>53</sup>, será entonces posible comprender asimismo que aquello que la soberanía estatal pretendía conjurar, es decir, la sombra de la guerra civil interna, se haya convertido, en el orden político contemporáneo, en una "guerra civil mundial".<sup>54</sup> Expulsada de la esfera interna del orden soberano por Hobbes, la guerra civil resurge entonces como política mundial en un espacio desterritorializado y regido, precisamente, por la excepción jurídica devenida regla. Con esta lógica, es posible también sostener que, una obra como la del filósofo Giorgio Agamben posibilita un nuevo diálogo con los filósofos de la modernidad clásica en su relectura de la política occidental y la obra de Hobbes en particular hace posible el proyecto de una "revisión sin reservas"<sup>55</sup> de las nociones rectoras de las ciencias humanas mediante la genealogía y el comentario deductivo de las premisas que se desprenden, con singular acuidad, del axioma de la soberanía de Hobbes.

Desde esta perspectiva, seguridad sobre la vida, asesinato político, guerra civil interna y guerra civil mundial son los pares constitutivos de la estructura soberana moderna que pueden leerse como consecuencias involuntarias de la articulación de la

---

<sup>51</sup> En una perspectiva diferente de la que esbozamos en este texto, resultan de enorme importancia las consideraciones de Dotti, Jorge. "¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo". *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, número 1 (2002): 93-190 y, en una dirección teórica opuesta, las de Strüwing, Mathias. *Carl Schmitt und der Leviathan des Thomas Hobbes*. München: GRIN Verlag GmbH, 2004.

<sup>52</sup> Schmitt, Carl. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995 (1938<sup>a</sup>).

<sup>53</sup> Jean-Claude Milner sostiene, en términos complementarios con nuestra posición, que la teoría schmittiana de la excepción torna posible el "asesinato político". Cf. Milner, Jean-Claude. *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial, 2012. 165-166.

<sup>54</sup> Sobre este concepto y su historia, incluyendo las aportaciones de Hannah Arendt y Carl Schmitt, cf. Schnur, Roman. *Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouverture nach 1789*. Berlin: Duncker & Humblot, 1983.

<sup>55</sup> Agamben, *Homo sacer, op.cit.* 16.

axiomática hobbesiana como respuesta al universo infinito de la ciencia moderna que abre, por ende, las puertas de la política a los espacios de una nueva soberanía mundial sin limitaciones. Ahora bien, el edificio conceptual que aquí hemos descrito se halla profundamente determinado, en el caso de Hobbes, por la lectura del relato histórico de Tucídides sobre la peste de Atenas. De hecho, el propio Hobbes fue traductor de Tucídides y conocía perfectamente el pasaje que hemos analizado precedentemente sobre el problema de la *anomia* ateniense ante la peste.<sup>56</sup>

En este sentido, resulta pertinente y posible analizar el problema del “estado de naturaleza” hobbesiano a la luz de la anomia historizada por Tucídides. En palabras del historiador Carlo Ginzburg:

La disolución del cuerpo político según Tucídides ineluctablemente nos recuerda el estado de naturaleza de Hobbes. Uno hace espejo al otro: en la Atenas azotada por la peste la ley ya no existe; en el estado de naturaleza la ley aún no ha tomado forma. Es tentador asumir que la situación extrema descrita por Tucídides pueda haberle sugerido a Hobbes un experimento mental –la descripción del estado de naturaleza– basado en una situación igualmente extrema.<sup>57</sup>

Como puede verse, esta posible fuente hobbesiana propuesta por Ginzburg debe, asimismo, considerarse bajo la perspectiva de su cristianización puesto que, para el historiador italiano, Hobbes retoma la inspiración en Tucídides para investirla de un contenido teológico-político sustentado en las posibilidades de la ley para producir un terror (*awe*) semejante al que ejerce el Dios soberano cristiano. Tomando todos estos recaudos, podemos avanzar la hipótesis, entonces, según la cual la presencia del relato de Tucídides como una de las múltiples fuentes históricas posibles del concepto de “estado de naturaleza” hobbesiano muestra que la preocupación del

<sup>56</sup> Thucydides. *The History of the Grecian War (translated by Thomas Hobbes)* en Hobbes, Thomas, *English Works*, edición de William Molesworth, London: Bohn, 1966. 203-211 (sobre la peste de Atenas).

<sup>57</sup> Ginzburg, Carlo. *Fear, Reverence Terror. Reading Hobbes Today*. Firenze: European University Institute, 2008. 5.

filósofo no estaba centrada, únicamente, en la constitución de una arquitectura mitológica<sup>58</sup> para su dispositivo jurídico soberano como sostiene la lectura agambeniana sino que, además, sienta las bases para abordar el problema de la anomia derivado de la disolución del poder estatal por efecto del caos natural.

Ciertamente, el minimalismo hobbesiano intenta sustraer al Estado de su confrontación no ya solamente con el estado de naturaleza entendido como elemento del orden jurídico (Agamben) sino, además y sobre todo, con la capacidad disgregadora de los órdenes jurídicos que presenta la huella de una naturaleza que se manifiesta como catástrofe situada más allá de cualquier ley. Sin duda, el genio hobbesiano permite ver que el problema de la guerra es una de las vías regias por las cuales se accede al punto en el que la tradicional *physis* y el *nómos* se indistinguen para dar lugar a la emergencia de un natural inhumano que actúa como condición trascendental de lo político. Sin embargo, en su conjuración, la Modernidad ha suspendido la posibilidad de pensar la politicidad intrínseca que subyace en la naturaleza como un "Afuera" cuya geografía se presenta, en plena era tecnológica, como una de los nuevos desafíos de la teoría política contemporánea.

## V. Conclusión

La guerra del Peloponeso ha ocupado un lugar privilegiado entre las guerras del mundo griego antiguo y ha sellado la suerte de la democracia ateniense. Por ello mismo resultó también determinante en las formas de estatalidad que surgieron en esa posguerra. En cierta medida, fue una de las guerras antiguas más "modernas" de las que conservamos registro. La guerra "decenal" (431-421 a.C) y la guerra "decélica" (413-404) han constituido un díptico bélico que ha podido ser calificado como la primera forma de "guerra total" conocida por la tradición occidental.<sup>59</sup> En ese drama histórico, hemos querido mostrar, el episodio conocido como la "peste de Atenas"

<sup>58</sup> Sobre los aspectos míticos e iconológicos del Leviatán hobbesiano, cf. Bredekamp, Horst. *Thomas Hobbes "Der Leviathan". Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001*. Berlin: Akademie-Verlag, 2003.

<sup>59</sup> En este sentido, resulta ilustrativo el libro de Davis Hanson, Victor. *A War Like No Other: How the Athenians and Spartans Fought the Peloponnesian War*. New York: Random House, 2005.

tuvo un espesor privilegiado para vislumbrar un aspecto fundamental de las consecuencias de la guerra para la estatalidad y su relación con el problema de la anomia derivada de la disolución del ordenamiento jurídico de la *polis* producto de una catástrofe natural que amenaza la supervivencia de los cuerpos. A partir de esta perspectiva, creemos fructífero reinstalar el debate sobre las imbricaciones existentes entre la genealogía de la biopolítica y la guerra, una relación que ya había sido señalada por Michel Foucault para los tiempos modernos pero que, según vemos, puede ser retrotraída cronológicamente hasta los inicios mismos del pensamiento político occidental.

## Castigar y hostilizar. Corolarios del derecho al castigo en *Leviatán* de Thomas Hobbes.

Punish and Hostility. Corollaries of the Right to Punish in Thomas Hobbes' Leviathan.

Diego Fernández Peychaux\*

Fecha de Recepción: 18 de mayo de 2015  
Fecha de Aceptación: 13 de noviembre de 2015

**Resumen:** *En el presente artículo identifico una serie de corolarios que son introducidos por la fundamentación del “derecho al castigo” en la relación entre la obligación y la resistencia. En primer lugar, destaco que en Leviatán la delimitación precisa del “derecho al castigo” explicita el conflicto que atraviesa a la composición del poder soberano y, en consecuencia, a la misma unidad del pueblo. Desde esta perspectiva, adquiere centralidad el carácter político y no individual del “oficio” soberano. En segundo lugar, sostengo que la productividad del castigo radica en cimentar la articulación de consensos en torno a principios normativos que, aunque tenidos por “naturales”, carecen de un anclaje metaético. En tercer lugar, señalo que si el formalismo no cierra el debate sobre el orden político ni la moral se extiende hasta abarcar la voluntad soberana, resulta evidente la comprensión hobbesiana del orden como reformulación constante de sus condiciones de estabilidad.*

**Palabras clave:** *Obligación, deber del soberano, recta razón, derecho de resistencia, autorización.*

**Abstract:** *In this article, I identify a series of corollaries that show that the grounds for the “right to punish” introduce the relations between obligations and resistance. Firstly, I highlight that in Leviathan, the precise delimitation of the “right to punish” reveals the restrictions of*

---

\* Doctor en Filosofía y Máster en Estudios Avanzados en Filosofía (Univ. Complutense de Madrid). Investigador Asistente del CONICET y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, UBA. Correo electrónico: [dfernandezpeychaux@gmail.com](mailto:dfernandezpeychaux@gmail.com)

*any capture of violence on the side of the “seat of power”. From this perspective, the political and non-individual character of the sovereign “office” becomes central. Secondly, I maintain that the productivity of punishment relies on founding the articulation of consents about normative principles which, even being “natural”, lack a metaethical basis. Thirdly, I note that if the formalism does not close the debate on the political order or the moral does not extends to cover the sovereign will, is evident the Hobbesian understanding of order as constant reformulation of its conditions of stability.*

**Keywords:** *Obligation, Office of the Sovereign, Right Reason, Right of Resistance, Authorization.*

## I.

La lectura habitual de la fundamentación hobbesiana del Estado, con más o menos matices, reza del siguiente modo: la constitución de la soberanía se origina en un pacto “movido” por el miedo recíproco o por el miedo a quien se reconoce como soberano (L. 20.2).<sup>1</sup> Tal convenio consiste en aceptar la composición de un poder que efective la colectivización de la regla de oro *–i.e.* “contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él” (L. 14.5)–.<sup>2</sup> En correlato, mediante “autorización” se concede a quien ostenta la representación común “tener el uso” (L. 17.13) del “más grande poder de los poderes humanos” (L. 10.3), el poder de la persona civil o Leviatán. De forma evidente, en tanto para Hobbes el derecho no es una “propiedad” sino una “libertad”, su transferencia no se traduce en su alienación sino en la “renuncia” a su ejercicio (L. 14.6). No obstante, al transferir la autoridad individual *–i.e.* el derecho sobre los actos y palabras (L. 16.4)– al representante y, por tanto, “autorizarlo” *–i.e.* permitirle que actúe la voluntad y juicios de aquellos a quienes representa–, este “llega a poseer y a

<sup>1</sup> En las referencias empleo la edición de *Leviathan* de E. Curley que incluye la numeración de párrafos. En las citas textuales recorro a la traducción de Carlos Mellizo publicada por Alianza Editorial. En caso de alterar la traducción propuesta por Mellizo lo menciono particularmente.

<sup>2</sup> La “regla de oro” está contenida en la segunda ley de naturaleza citada, pero Hobbes la explicita al final del capítulo 15 de *Leviatán* tras haber analizado todas las leyes. Esta regla, dice su autor, sintetiza todos los preceptos: “no hagas a otro lo que no quieras que te hiciesen a ti” (L. 15.35).



ejercer tanto poder y tanta fuerza” que todas las voluntades, por terror o miedo a ese poder, se conforman a la suya propia.

Empero, en el presente artículo quiero señalar cuánto más dice Hobbes sobre el origen de la “esencia del Estado” y su unidad. Al seguir su argumento a través de una serie de inflexiones, se observa que la somera descripción de la fórmula del pacto no agota por sí misma el problema político central: la relación entre la obligación y la resistencia. Más concretamente, Hobbes realiza dos precisiones fundamentales: reconoce las reservas al pacto que se derivan de los derechos que no pueden transferirse “ni mediante palabras ni mediante otro signo”; y señala la diferencia entre “castigo” y “hostilidad” que habilita asumir la politicidad de la pregunta por lo justo. En artículos precedentes me he dedicado a analizar la afectación de la “unidad” de la persona del representante que se desprende del “derecho a resistencia”<sup>3</sup> derivado de la primera inflexión (Fernández Peychaux, “Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política”; “Juego de cartas: la lucha por el poder en *Leviatán* y *Behemoth* de Thomas Hobbes”). En el presente texto me aboco a indagar los corolarios que la definición del “derecho al castigo” incorpora a la teoría política hobbesiana.

En efecto, afirmo que en la definición de “castigo”<sup>4</sup> se explicita el conflicto que atraviesa a la composición del poder soberano y, en consecuencia, a la misma constitución del pueblo. Es decir, en la tensión que la voluntad soberana encuentra al personificar la “autoridad” de los “autores” y definir qué es un crimen, se expresa, como en ningún otro lado, lo artificial e inestable del vínculo político que demarca la frontera entre el pueblo y sus enemigos (*i.e.* su otro). Esta constatación permite a Hobbes inferir que, a pesar del necesario carácter absoluto de la soberanía, la naturaleza política de las funciones del representante conlleva el desafío de concebir qué es lo justo, considerando, a su vez, las relaciones de poder dentro del Estado y también del tiempo particular en el que esas definiciones de lo justo se formulan. Ahora bien, al delimitar el “derecho al castigo”, Hobbes realiza una doble inflexión

---

<sup>3</sup> En L. 14.8 Hobbes deriva del móvil del convenio el límite explícito que toda renuncia tiene: el “derecho a resistir la fuerza”.

<sup>4</sup> “[...] Un mal infligido por autoridad pública a quien ha hecho u omitido algo que esa misma autoridad juzga ser una transgresión de la ley” (L. 28.1).

que busco poner de relieve. Por un lado, identifica en la presencia actuante de la “multitud” un límite constitutivo de la misma voluntad soberana. Por el otro, elabora principios que, aunque tenidos por “naturales”, carecen de un anclaje metaético. De tal modo, Hobbes presenta un “deber” soberano sin debilitar la premisa central de su contractualismo, según la cual el soberano no pacta. Pero, al mismo tiempo, sin subordinar la política a la moral.

En los próximos apartados se aborda este análisis a partir de las diversas aristas que presenta. En el apartado II se deriva la politicidad de la pregunta por lo justo a partir de la diferencia entre “castigo” y “hostilidad”. En el apartado III se argumenta a favor de una lectura de *Leviatán* que contemple la centralidad de la voluntad que Hobbes ubica tras la recta razón y, en correlato, advierta la reconstitución permanente de las condiciones de posibilidad del orden del Estado.

## II.

En la definición del derecho al castigo que aparece al comienzo del capítulo 28 de *Leviatán* se explicita que este “derecho” no se recibe mediante pacto sino que se “funda” en el “derecho a todo” de cada cual (L. 28.2).<sup>5</sup> De ese modo, Hobbes pareciera brindar al soberano el ejercicio de un derecho “de manera tan absoluta como la que se daba en la condición de mera naturaleza y de guerra de cada uno contra su vecino” (*Ibíd.*). Cualquier simetría normativa entre el soberano y los súbditos queda así aparentemente resuelta tras la renuncia de estos últimos a ejercer su propio derecho a todo. En otras palabras, al autorizar el uso del “más grande poder de los poderes humanos” (L. 10.3) se remedia de hecho lo que Noel Malcolm considera un conflicto jurídico entre derechos individuales superpuestos (1995: 535).

Sin embargo, quisiera cuestionar esta lectura mostrando cómo en el ejercicio del derecho al castigo se hace patente la interdependencia de la vida en sociedad descrita por Hobbes y, en consecuencia, la necesidad de reconstituir permanentemente

---

<sup>5</sup> En el estado de naturaleza “cada hombre tiene un derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo” (L. 14.4).

el fundamento del Estado. Es decir, al diferenciar el castigo de la hostilidad se pone de manifiesto que el individuo o el soberano no son, según Hobbes, la causa “primera” de sus acciones y, mucho menos, la “causa suficiente” de aquellas. De lo cual se sigue la imposibilidad de relegar la fundación de la soberanía a un evento singular y finito acaecido en el pasado o una alternancia irresoluble entre orden y anarquía. Por el contrario, señalo que la figura del Leviatán de Hobbes denota prácticas de conferir o quitar honor que constituyen un complejo entramado simbólico en el que el poder no se “consigue” o “apropia”, sino que se “actúa”.<sup>6</sup>

La comprensión del poder como actuación implica que este se deriva de los accidentes de los cuerpos del “agente” y del “paciente”. Los súbditos hobbesianos son, por emplear una expresión de Judith Butler, “efecto de un poder anterior”. La apuesta por el orden se apoya en la capacidad del poder para crear una segunda naturaleza que establezca los avatares del movimiento. Pero Hobbes, al igual que Butler, advierte que la potencia de los súbditos los convierte en “la continuada condición de posibilidad para seguir siendo sujeto” (Butler, 2010: 21-25). De tal modo, al igual que la búsqueda del poder tras poder asegura al individuo la capacidad de actuar en el futuro (L. 11.2), la recomposición constante de ese complejo simbólico

---

<sup>6</sup> Tanto en el capítulo 17 como en el 10 de *Leviatán* se diferencia con precisión el poder de la fuerza. El poder se origina en aquellas cualidades que son signo de la honorabilidad (L. 10.16-17). Mientras que por fuerza se entiende la potencia física del cuerpo. En *Elementos* de derecho natural y político, Hobbes realiza la misma distinción entre el poder físico del cuerpo (*strenght*) y el poder de la mente (*power motive*). Al respecto vale realizar una aclaración. Según Yves C. Zarka, esta distinción en Hobbes contribuye a presentar una doctrina de la vida mental “dominada por una teoría de la aparición (el fantasma)” que, en consecuencia, tiende a emanciparse de lo que en principio depende: “lo óptico del cuerpo” (Zarka 1997, 35). Sin embargo, tal como señala Samantha Frost, ha de notarse que lecturas como las de Zarka trasladan el dualismo cartesiano cuerpo-mente al pensamiento de Hobbes. El inconveniente estriba en que contradicen a Hobbes cuando aduce que los hombres y las mujeres son “cuerpos pensantes” (Dco. 1.3.4) o “cuerpos animados racionales” (Dco. 1.2.14). Es decir, su intento por dar una base material al propio pensamiento (Frost 2008, 6-7, 35-68). En este mismo sentido en *Leviatán* se especifica que los nombres abstractos no se independizan de la materia, sino de la “consideración” sobre la materia (L. 4.16). En síntesis, sostengo la pertinencia de la interpretación de Zarka, en tanto efectivamente Hobbes señala al poder de la mente y los fantasmas como iniciadores del movimiento voluntario (L. 6.1). Empero, ello no habilita una comprensión del poder idolátrica en la que los signos del poder sean tenidos por el poder mismo. Ver Fernández Peychaux, “Juego de cartas”, *mimeo*.

garantiza a quien ocupa la “sede de la soberanía”<sup>7</sup> retener la capacidad de “producir” en el futuro el mismo efecto: la obediencia.<sup>8</sup>

En síntesis, en la definición del castigo se hace evidente que el soberano, al igual que el hombre solitario hobbesiano, no se encuentra solo y que, por tanto, no actúa sino a condición de atender el proceso social en el que efectivamente ejercen su poder.<sup>9</sup> A fin de avanzar en este argumento considero que ha de notarse la similitud entre las prescripciones que individuo y soberano encuentran en *Leviatán*.<sup>10</sup> Al hombre en el estado de naturaleza, Hobbes le aconseja que utilice lentes prospectivos para ver el abismo que separa una felicidad frívola de la preservación individual (L. 8.16). La cadena de razonamientos que se eslabona en *Leviatán* (especialmente entre los capítulos 11 a 15) intenta demostrar que al dirigir la mirada hacia el futuro se debe reconocer que la satisfacción de la aspiración primera de la humanidad (*i.e.* preservar la vida) depende de la calidad de las interacciones con el otro. Esto es, depende de “estilos de vida” compatibles o conducentes a la paz. Para ello Hobbes propone identificar correctamente los “pensamientos apasionados” que han de dirigir y gobernar el discurso mental (L. 3.4-5) si se desea alcanzar “la paz como medio de conservación para los hombres en multitud” (L. 15.34).

<sup>7</sup> El soberano, se aclara en la carta dedicatoria de *Leviatán*, no es el hombre natural, sino la sede del poder en abstracto. Hobbes dice no defender al soberano por ser quien es, sino por estar en ese “lugar” (L. p. 2).

<sup>8</sup> Una característica relevante de la formulación hobbesiana del poder radica en la centralidad de las alianzas o las composiciones de poder para producir un efecto (*Cfr.* Frost, 2008: 138-40). En este sentido el poder es la “causa” o “potencia” que reúne los elementos necesarios para producir el efecto deseado. La única diferencia entre “causa” y “potencia” estriba en que la primera mira al pasado, y la segunda, al futuro. “[...] No se puede producir ningún acto que no proceda de una potencia suficiente” (Dco. 2.10.2). Es decir, sin la “causa íntegra” o “potencia plena” que reúne los accidentes necesarios tanto en el agente como en el paciente (Dco. 2.10.5). Es fundamental notar que al hablar Hobbes de los “accidentes” del paciente está denotando la no “pasividad” de aquello que es movido. Más aún, el movimiento “reactivo” del paciente supone que, alternativamente, también sea un agente. De esto se siguen que ningún acto humano tiene en el agente su causa primera. A diferencia de Spinoza, según Hobbes, el agente nunca puede reunir en sí mismo la causa total y completa de las acciones que realiza. *Cf.* Spinoza, 1987: IV, G, III, pp. 315-6. Aunque también en el *Tratado político* se especifica que la capacidad del paciente participa de la definición de la facultad del agente para disponer de las cosas que le pertenecen. “Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera de esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba” (2013, 4.4).

<sup>9</sup> En ese sentido, afirma Frost, “con su materialismo metafísico Hobbes nos brinda una consideración del sujeto y la sociedad que tiene en su centro al principio de heteronomía” (2008: 7).

<sup>10</sup> Tom Sorell argumenta en sentido contrario al afirmar que el soberano es el auténtico interlocutor de la ciencia política vertida en *Leviatán* en tanto su misma condición lo impele a considerar la adecuación entre su voluntad individual y la colectiva (Sorell, 2001: 240).

Esta misma interdependencia no desaparece en el ejercicio del poder coercitivo del soberano. Aunque Hobbes sostiene que el “derecho a todo” de la persona natural del representante recibe del convenio la autoridad para ejercer en solitario su libertad, tampoco deja de mencionar que en los Estados ese derecho se despliega con miras a la preservación de “todos” (L. 28.2). Cabe inferir, entonces, que la ciencia política hobbesiana distingue el interés personal del soberano representante y del cuerpo político. Incluso señala el “deber” de hacerlos coincidir para que no pueda distinguirse entre ambos (L. 30.20-1). Por consiguiente, mientras la “hostilidad” privada del hombre en el estado de naturaleza o del soberano no requiere ningún fundamento allende la voluntad individual,<sup>11</sup> la violencia del soberano solo deviene “castigo” al revestirse de condena precedente (L. 27.8; 28.5, 10, 11); autorización colectiva (L. 28.6); intención de ejemplaridad (L. 28.7, 9); y, por último, en tanto existe una percepción de equidad en su administración a los diversos estratos del pueblo (L. 30.15-7, 23).

Esta especificidad del “derecho al castigo” permite rechazar una lectura de *Leviatán* según la cual la resolución del conflicto entre los derechos de los súbditos y el soberano se basa en la celebración del pacto o la coacción que fundamenta *de facto* la obligación. Con todo, también quisiera resaltar dos aspectos centrales para mi argumento. Primero, los “requisitos” de legalidad que dirimen la presencia del “castigo” no limitan al poder mediante el pacto.<sup>12</sup> Por el contrario, el soberano hobbesiano, al demandar algo “en virtud de su poder” y no de una ley positiva, invalida sin injusticia los pleitos que demandan la reparación del derecho positivo

<sup>11</sup> Antes de la definición de lo justo que separa la hostilidad del castigo no existen, para Hobbes, instancias de acusación (L. 14.8, 30). De ahí la imposibilidad de transferencia del derecho a castigar de los súbditos al soberano. “[...] Es manifiesto, por consiguiente, que el derecho que tiene el Estado [...] para castigar no está fundado en ninguna concesión o regalo de los súbditos” (L. 28.2).

<sup>12</sup> En este aspecto me distancio de la lectura de Jean Hampton según la cual el autómatas del *Leviatán* encuentra su talón de Aquiles en las excepciones a la obediencia fundadas tanto en el derecho como en la ley natural, porque no hacen más que desbaratar el plan de una soberanía absoluta (1986: 197-207). El único modo de “salvar” el argumento hobbesiano consiste, según Hampton, en afirmar que los individuos delegan en el soberano los juicios sobre cómo mantener la paz y protegerlos, pero que, eventualmente, “retoman el control sobre sus vidas” y desobedecen (220). A esta cláusula la denomina *fallback position*. Según el argumento que presento, Hobbes no traduce el carácter absoluto del soberano en un poder omnipotente. De ese modo, no hay una cláusula “oculta” del pacto, sino una descripción del modo en el que el poder efectivamente se ejerce.

conculcado (L. 21.19-20). Segundo, la mentada legalidad del “derecho al castigo” – indicador necesario del corrimiento desde lo individual a lo público–, no expulsa a la hostilidad privada del ámbito del derecho. Por el contrario, esta pervive “capturada” por el soberano como condición de posibilidad de la vigencia del convenio que habilita en el mundo el empleo de las categorías de la justicia (L. 14.7).

Esta segunda afirmación no contradice lo enunciado en párrafos precedentes – *i.e.* la dimensión pública del “derecho al castigo”– si se repara en que la noción hobbesiana de “lo público” lleva implícita la renuncia a emplear universalismos abstractos que borren las diferencias internas al Estado. En efecto, si recorro a la noción de “captura”<sup>13</sup> para describir el segundo aspecto de mi argumento, esto se debe a que evita confundir la “renuncia” de libertades con su pérdida o delegación irrevocable (L. 14.6-7; 28.2).<sup>14</sup> Por tanto, aunque el soberano “decida” qué signo de la

<sup>13</sup> Expresión que recojo del análisis que Cecilia Abdo Ferez dedica a la venganza privada en Baruch Spinoza (2013: 179-184).

<sup>14</sup> Las elaboradas fórmulas barrocas sobre la unidad del soberano hobbesiano no ocultan la artificialidad de las ataduras que los súbditos se imponen. En definitiva, para Hobbes la imposibilidad de un poder sempiterno no se debe a la mortalidad de las cosas humanas (lo cual viene a solucionar, en parte, la ficción del *Leviatán*), sino a que el soberano “de este mundo” resulta incapaz de ordenarlo todo. En suma, busco señalar que Hobbes va más allá de una definición de libertad como el “silencio” de la ley (L. 21.6). Al contrario, Hobbes señala las hendiduras de todo orden al referirse a “las verdaderas libertades” de los súbditos como “aquellas cosas que, aunque han sido ordenadas por el soberano, el súbdito, sin cometer por ello injusticia, puede rehusar hacer” (L. 21.10). En definitiva, los súbditos, al ejercer esa libertad no son considerados bandoleros excluidos del espacio político sino ciudadanos (Zarka, 2004: 167-182). Es cierto, ya se lo ha dicho, que en este mismo capítulo de *Leviatán* (el 21), Hobbes se refiere a las libertades concedidas “por silencio de la ley”, pero lo hace reseñando “otra” serie de libertades distintas a las enunciadas bajo el rótulo de “verdadera libertad del súbdito” que, según la definición citada, puede contradecir la ley sin injusticia (comparar L. 21.10 con 21.18). Aquí cabe explicitar una distinción muy cara a la teoría hobbesiana. Hobbes distingue entre acciones “voluntarias” y cuerpo “libre”. O, lo que es lo mismo, entre elecciones voluntarias y movimientos libres de los cuerpos. Es libre, dice Hobbes, el cuerpo en movimiento impulsado por la “voluntad” que no encuentra un impedimento (TW. §28-30, L. 21.2-3). La principal consecuencia –sobre la que vuelvo en la nota 21 (ver *infra*)– estriba en que la voluntad no clausura la libertad en la misma medida en la que le resulta imposible detener el movimiento futuro del conato. En este sentido, resulta evidente en qué medida los obstáculos externos (absolutos o accidentales) suponen una liquidación del derecho natural. En *Leviatán*, al igual que en *De cive*, Hobbes sostiene que ningún impedimento inmoviliza por completo al agente. Por el contrario, el hombre siempre tiene derecho a usar el poder que le quede (*the power left him*) de acuerdo con sus juicios y razón (L. 14.2; Dc. 9.9). En el Estado, apunta correctamente Montserrat Herrero López, la libertad de los súbditos no consiste en moverse entre obstáculos absolutos, sino entre aquellos impuestos por decisión propia (2012: 71-2). De ahí que “generalmente todas las acciones que los hombres realizan en los Estados por miedo de la ley son acciones que quienes las realizan tiene la libertad de omitir” (L. 21.3) [traducción propia]. Si no estamos encadenados y aun obedecemos, ello se debe, explica Hobbes, a que la mediación política no implica pura represión. En síntesis, al renunciar explícitamente a cualquier preeminencia ontológica del reposo sobre el movimiento, Hobbes, sin mayor complejidad, incorpora a la esfera pública la presencia

voluntad constituye a su autor en un enemigo público,<sup>15</sup> bien cabe preguntarse si Hobbes considera que la soberanía en tanto “sede del poder” actúa con absoluta exterioridad en relación con el cuerpo político. Y, si no lo hiciese, valdría la pena inquirir bien si reconoce la imposibilidad de la clausura trascendente del conflicto político, bien en qué medida no está subrayando que los límites al orden provienen de la multitud pero también de la persona natural del soberano representante. A continuación indago una respuesta posible a estos dos interrogantes.

En *Leviatán* los enemigos públicos del cuerpo político se caracterizan por no pertenecer al Estado (*commonwealth*) o excluirse de él cometiendo crímenes de *laesa majestas* –“hacer planes o realizar actos contrarios a una ley fundamental” (L. 27.37)–. Esto es, desobedeciendo aquellas leyes sin las cuales ya no puede decirse que exista un Estado. Según Hobbes, es “fundamental” toda ley que contenga la voluntad del soberano en tanto se dirige a lograr el “bien público” (L. 26.42-3). Por tanto, no hay más ley fundamental que la salud del pueblo (L. 30.20). Definición de la que no solo se infiere el poder de la voluntad soberana, sino también la posibilidad de que esta, al desviar la intencionalidad de la ley desde el beneficio común (*i.e.* defender al pueblo) a su interés privado, sancione leyes, no ya simplemente superfluas, sino tramposas.<sup>16</sup> Por ejemplo, leyes orientadas a recaudar dinero para su beneficio personal.

La importancia del tratamiento brindado a la diferencia entre una ley “tramposa” y una “fundamental” consiste en señalar la presencia insoslayable de un vínculo entre lo justo-jurídico y las interpretaciones que los súbditos se forman sobre de una multitud en movimiento.

<sup>15</sup> Si los enemigos públicos quedan a merced de la venganza del soberano (L. 28.23), este último, al decidir las modalidades de ejercicio de su derecho (*i.e.* legal o por “virtud de su poder”) define quién forma parte del pueblo. Es decir, define quién merece un castigo proporcional y equitativo establecido por una norma anterior y quién, por desconocer la razón institucionalizada como medida de “lo público”, puede ser hostilizado. Expresado de otra manera, el soberano, al ejercer el “derecho al castigo”, recorta los límites del pueblo y, por ese mismo acto, declara los signos de la voluntad que incluyen o excluyen en la categoría de pueblo a quienes, sin embargo, conviven en el mismo Estado.

<sup>16</sup> “Por libertad quiero decir que no exista ninguna prohibición innecesaria respecto a cualquier hombre de una cosa que le esté permitida por la ley natural; es decir, que no se restrinja la libertad natural, salvo en lo necesario para el bien de la república; de modo que hombres sinceros no caigan en el peligro de las leyes como en *trampas*, sin darse cuenta” (Ele. 2.9.3-4) [Las cursivas son añadidas]. Ver también L. 30.21, además de las referencias a la obligación de gratitud del soberano: L. 24.7, 28.10, 28.22.

los actos soberanos. Por expresarlo en términos spinozianos, al señalar el modo en que el cuerpo político peca contra sí,<sup>17</sup> Hobbes reconoce bajo el prurito formalista de su definición de soberanía la pervivencia de un conflicto imposible de clausurar. Es decir, con la tensión sobre “lo público” que se sigue del ejercicio del castigo, también se apunta a la necesidad de asumir la politicidad de la pregunta por lo justo: *i.e.* concebir qué es lo justo de acuerdo con las relaciones de poder dentro del Estado y también del tiempo particular en el que estas se desarrollan (Martel, 2013: 107 ss). En Hobbes, “salud del pueblo”, por tanto, no remite a un resabio humanista de un realista poco convencido. Al contrario, en el Estado no hay castigo sino como la expresión jurídica de una composición de poderes (potencia) que impone una cohesión en torno a nociones compartidas sobre lo mío, lo tuyo, lo justo y lo injusto.

En consecuencia, para Hobbes, ni la categoría de absoluto implica que la persona natural que ocupa la sede de la soberanía reúna la potencia necesaria para el orden, ni su formalismo omite la compulsa por el contenido de lo justo. En este punto, resulta evidente el modo en el que se avanza hacia lo que Cecilia Abdo Ferez denomina la “desnormativización del ser” (2013: 197-226). Aunque Hobbes, a diferencia de Spinoza –a quien Abdo Ferez aplica dicha categoría–, sí recurre a diferencias sociológicas para identificar las partes en conflicto,<sup>18</sup> su concepto de equidad no deriva en una homogeneización en un sentido moralista que borre las diferencias.<sup>19</sup> El análisis de este nexo entre Spinoza y Hobbes bien puede ser objeto de otro trabajo. Aquí, tan solo quisiera insistir en que la identificación de intereses que

---

<sup>17</sup> En el *Tratado político* Spinoza sostiene: “la sociedad peca [...] siempre que hace o deja de hacer algo que puede provocar su ruina” (2013: 4.5).

<sup>18</sup> El diagnóstico al que insistentemente recurre Hobbes para explicar las disputas internas al Estado reside en adscribir la lucha a los diversos intereses de los sectores privilegiados y del pueblo (Hilb y Sirczuk, 2007: 98-103).

<sup>19</sup> La renuncia al fundamento ontológico entraña mantener el equilibrio en las relaciones de los poderes que componen el cuerpo político, de tal modo que se legitime la coerción tras el consentimiento. A diferencia de Aristóteles, para quien la “equidad” es una corrección de la ley “en la medida en la que su universalidad la deja incompleta” (1993: V, 1137b25), para Hobbes, lo equitativo es el resultado de una “justicia de las acciones” en el marco de una disputa entre deseos que, de otro modo, se resolverían mediante la guerra (L. 15.14, 23). La equidad acontece cuando quien arbitra un litigio confirma la confianza depositada en su decisión. Esto es, cuando las partes en disputa aceptan la resolución y deponen la inclinación a luchar.



sostiene la definición de “pueblo” no queda reducida ni a una pretensión abstracta ni a la cristalización del dominio de un estrato del pueblo privilegiado sobre otro.

Así, a pesar de que el soberano no encuentra un límite en su propia voluntad plasmada en el derecho positivo (*n.b.* al que siempre puede derogar o modificar), según Hobbes, no hay “potencia plena” para impedir la proliferación de la lógica individual propia del estado de naturaleza sin la “composición” de las voluntades individuales en la del soberano. Por ello, la voluntad soberana, al expresarse con un fin privado, al hostigar y no castigar, puede mantener “su” orden no tanto por reunir por sí misma la potencia suficiente y necesaria, sino por la presencia de la multitud que la acompaña en ese hostigamiento. Es decir, si el poder no es una propiedad sino un accidente del cuerpo en movimiento, el único modo de que los súbditos conformen su voluntad a la del soberano sin la amenaza constante del terror –ya que no pueden “querer querer”<sup>20</sup> consiste en preservar la calidad pacífica del vínculo entre multitud y representantes. Aunque, como bien reconoce David Gauthier, dicho vínculo no sea más que una tregua entre aquellos que comparten una misma noción de justicia y, en consecuencia, “consientan” hostigar al otro definido ahora como enemigo público del pueblo (1979: 148).

En resumen, el soberano puede demandar algo “en virtud de su poder” y no de una ley positiva, sin reponer la guerra. Pero lo que diferencia esa demanda de una hostilidad es la identificación de la multitud con los intereses que dicho acto persigue.

<sup>20</sup> Con esta expresión, Hobbes busca reducir al absurdo la división de la voluntad en acto y facultad. En *Crítica al De mundo de Thomas White*, Hobbes afirma: “la misma voluntad no es voluntaria, ya que no es una acción; sería absurdo y ridículo que alguien dijera: ‘Mañana quiero querer así’, o ‘Mañana quiero tener la voluntad de hacer esto o aquello’; si puedo decir ‘quiero querer’, también puedo decir ‘quiero querer querer’, y así *in infinitum*” (TW, §29, 113). La voluntad, para Hobbes, es, en cambio, “el último apetito” de quien delibera –*i.e.* la voluntad consiste en “querer hacer”–. Las acciones son “voluntarias” si se siguen del “querer”. Pero ello no implica que la voluntad quede eximida de la determinación por causas necesarias. “Uno puede elegir una determinada cosa y con todo no puede dejar de elegirla” toda vez que las consecuencias buenas o malas resultan suficientes (*i.e.* necesarias) para determinar la acción (Ln. 241). En definitiva, para Hobbes, no hay “voluntad” sin necesidad en tanto “todo efecto tiene una causa necesaria” (Dco. 2.9.5). Pero, a su vez, tampoco es válido afirmar que la “voluntad” no es libre, ya que la libertad no se predica de las elecciones sino de los movimientos de los cuerpos que les siguen. Es un abuso, afirma en *Leviatán*, aplicar las palabras “libertad” y “libre” a cualquier cosa que no sea un cuerpo. Esta cuestión la retoma en el pequeño tratado *De libertad y necesidad*, en el que debate con el aristotelismo de Bramhall sosteniendo que los sujetos no pueden autodeterminar su propia voluntad en el futuro, convirtiéndose a sí mismos en sujetos pasivos (Ln. 266). Ver Eggers, 2009: 76; Brett, 1997: 226-7.

De otro modo, lo que estaría diciendo Hobbes es que el soberano tiene no solo la capacidad de constituir al pueblo mediante la mera expresión de su voluntad (*i.e.* su apetito), sino también el poder de dominar los movimientos del mundo y, por tanto, hacer mudar la imaginación y el conato de los súbditos. Claramente, resulta harto complicado presuponer dicha capacidad del dios humano, y por tanto humano y no divino, que Hobbes presenta en *Leviatán*. La inestabilidad inherente de las instituciones políticas –dado que estas se dirigen, en última instancia, a gobernar algo que les resulta inasible: el conato que inicia todos los movimientos voluntarios–, lejos de echar por tierra su absolutismo, revela su comprensión política. A través de los corolarios del “derecho al castigo”, Hobbes evidencia que la puerta por la que ese derecho ingresa no es la del pacto, sino la instancia política en la que se articulan consensos en torno a principios normativos que aunque tenidos por “naturales” carecen de un anclaje metaético. Punto, este último, sobre el cual avanzo a continuación.

### III.

En el apartado precedente sugiero el modo en el que Hobbes revela el carácter político del absolutismo soberano. Es decir, la imposibilidad de considerar qué es lo justo obviando atender las relaciones de poder dentro del Estado y el tiempo particular en el que estas se desarrollan. Dicho de otro modo, arriesgo una lectura de *Leviatán* en la cual se resuelve la antinomia entre el derecho inalienable al castigo y el derecho inalienable a resistir tal castigo pero sin recurrir al poder *de facto* del soberano ni al condicionamiento del pacto. Con todo, al afirmar la centralidad del vínculo en torno a principios normativos para definir los límites del pueblo, no busco inferir que Hobbes reconstruya principios morales universales a partir de los cuales subsuma lo político a la ética. A fin de aclarar este punto analizo la posición de Yves-Charles Zarka, que efectivamente sugiere esta otra lectura.

El punto de partida de la interpretación de Zarka consiste en señalar que el pacto, lejos de resolver la antinomia natural entre derechos, plantea una nueva. En un

primer sentido, afirma Zarka, el soberano no puede recibir del convenio la autorización para ejercer un derecho inalienable de los hombres sobre su propio cuerpo y “las demás cosas necesarias para la vida” (L. 27.25). En sentido contrario, no hay libertad de los súbditos a eximirse de la obligación, toda vez que, a su juicio, esta contradiga su preservación. Ciertamente, los súbditos podrán resistirse pero ello, concluye Zarka, los devuelve al estado de naturaleza, porque “no hay juez que pueda decidir la controversia” (L. 18.4). Así, la convivencia entre el derecho inalienable al castigo con el derecho inalienable a resistir tal castigo se vuelve, cuanto menos, problemática. Aunque la prevalencia del derecho soberano sobre el de los individuos se imponga en la mayoría de las ocasiones apelando a “su gran” poder, Zarka señala acertadamente que el edificio estatal hobbesiano se tambalea mientras la relación entre el “derecho al castigo” y el “derecho a la resistencia” reponga de forma constante la guerra (Zarka, 1997: 246-270).

Resolver la antinomia implica, siempre según Zarka, trasladar el peso del fundamento desde el pacto a la “ética del gobernante”. La justificación de la existencia del “derecho al castigo” se sustenta en la dimensión moral y política que se derivan de tal ética. Es decir, el respeto a las leyes de la naturaleza y la prudencia política “obligan” al soberano a ejercer su derecho de forma tal que este quede legitimado frente a los súbditos. El primer paso consiste en reconocer que, aunque los súbditos se comprometan a tomar como propias las acciones del soberano y le confieran una libertad “tan absoluta como la que se daba en la condición de mera naturaleza” (L. 28.2), de las “reglas de la política” (L. 19.23) y de las leyes de naturaleza (L. 14.7), también se infiere que en todo acto de convenio o sumisión van implicadas “nuestra obligación y nuestra libertad” (L. 21.10). Dicho de otro modo, de las reglas que rigen el movimiento del Estado –cuya “causa íntegra” está conformada por la causa eficiente (los deseos) y la causa material (los hombres) (L. 29.1; Dco. 2.9.3)– se conjetura que no hay crimen donde no hay obligación.<sup>21</sup> En segundo lugar,

---

<sup>21</sup> “No todas las líneas torcidas tienen el mismo grado de torcedura” (L. 27.21). Por ejemplo, aquel que comete un ilícito por miedo a un daño o peligro inminente, está obligado por la necesidad y, concluye Hobbes, está excusado totalmente (L. 27.25). En efecto, cualquier excusa que “libera de la obligación de cumplir con la ley” también “lo libera de criminalidad” –i.e. no hay delito– (L. 27.21).

se concluye que si no hay obligación a “no protegernos a nosotros mismos”, ya que en esos casos los súbditos están compelidos por “necesidad natural” (L. 27.25), cada mandato del soberano tropieza con el juicio individual siempre remanente legitimado en la libertad natural.<sup>22</sup> Las leyes civiles determinan la voluntad por miedo o por terror pero no impiden al súbdito o al extranjero “usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y de su razón” (L. 14.2). En conclusión, el soberano desatiende los deberes de su oficio y pierde su autoridad cuando desconoce esa instancia inabrogable en la que se distingue entre un acto de “hostilidad” (el ejercicio privado del poder) y un “castigo” (el ejercicio público del poder).

El inconveniente que encuentro en la interpretación de Zarka estriba en el estatuto que se les confiere a las leyes de naturaleza. O, lo que es lo mismo, al contenido normativo de esa “instancia” en la que se distingue lo políticamente conducente y, por tanto, se resuelve sin conflicto la legitimidad del “castigo”. Al respecto habría que evaluar en qué medida la solución de la antinomia que propone Zarka lleva a Hobbes a un terreno aún más inestable convirtiéndolo en un autor *iusnaturalista*. Según esta deriva, la autoridad del soberano se “limita” por el cumplimiento de un deber que lo impele a “modular” el ejercicio de su poder según las leyes de la naturaleza y las reglas de la política que se derivan de esos teoremas racionales. Por ello, según Zarka, los “deberes” soberanos se demostrarían racionalmente sin necesidad de recurrir al modo en el que los hombres “en un momento dado de la historia” se explican su sumisión a la dominación política (1997: 248). Es decir, aunque Hobbes no recurra a un principio teológico de legitimación, la “racionalidad” del mundo atribuye deberes y derechos que permiten “clausurar” o acotar la pregunta por lo correcto toda vez que la voluntad soberana se adecue a ella.

Sin contradecir de plano su conclusión, considero que la principal dificultad en la que incurre consiste en invertir el fundamento político de la autoridad para remitirlo a un fundamento deontológico que solo en segunda instancia adquiere “dimensiones” políticas (1997: 264-5). El error, aduce Eleanor Curran, reside en que la lectura de Zarka, como otras similares, desconoce que el voluntarismo hobbesiano adolece de

---

<sup>22</sup> Ver *supra* nota 15.

una instancia objetiva desde la cual verter contenido a la obligación (2014: 35-6). Para Hobbes, pero también para cualquier lector atento de su *Leviatán*, queda de manifiesto que tal “solución” de Zarka no enmienda nada, ya que los hombres continuarían luchando por definir qué son esas leyes de naturaleza y cómo se aplican a cada conflicto particular.

De cualquier modo, si también sostengo que no cabe descartar de plano la tesis de Zarka, ello se debe a que Hobbes efectivamente presenta razones para la obediencia fundadas tanto en la justicia –i.e. lo pactado– como en una serie de prescripciones morales “más allá de la justicia” (Sorell, 2001: 227-242). Es decir, los pactos que juntan y unen las partes del Estado presuponen en su constitución y mantenimiento un conocimiento sobre aquello que las mueve. De modo que la teoría política que Hobbes se propone desarrollar no limita el “cómo” de la sociedad política al pacto, sino que también incluye una lectura sobre las pasiones o movimientos de los hombres que forman su causa íntegra. Si la causa íntegra del Estado está conformada por los hombres y sus pasiones, señala Mikko Jakonen (2013: 20-24), el análisis del movimiento de la multitud configura la clave del problema político hobbesiano.<sup>23</sup> De hecho, Hobbes mismo lo reafirma al especificar que las leyes de naturaleza presentadas en *Leviatán* “mandan buscar la paz como medio de conservación para los hombres en multitud” (L. 15.34).

Ahora bien, la distancia que planteo con la tesis de Zarka estriba en que, mientras este alega que la ética que legitima el castigo se funda en una razón geométrica desde la que se deducen los deberes del soberano, la alternativa que presento indica que esos deberes están informados por su historicidad y contingencia. O, lo que es lo mismo, Zarka tiende a desconocer que el deber del soberano, tal como

---

<sup>23</sup> La relación entre la política y la naturaleza se establece a través de la común referencia al movimiento en el conocimiento de los cuerpos externos y las pasiones. En su trabajo *Politics of Motion* (1973) Thomas Spragens se aboca a demostrar esta ligazón fundamental para comprender los fenómenos políticos en su necesidad y dinamismo. Esto no sugiere, sin embargo, que la filosofía natural de Hobbes sea directamente la fuente de la filosofía política (Spragens, 1973: 7). En el mismo sentido, la tesis de Tom Sorell (2001: 232) es que la filosofía natural y política son parte del mismo sistema y se desarrollan conjuntamente. Lo cual no implica que el cuerpo político sea idéntico a un cuerpo natural y, por tanto, sujeto a las mismas reglas. Al respecto, ver Fernández Peychaux, 2013b: 413-430.

lo presenta Hobbes, procede de un juicio histórico sobre el mundo real y las causas de su movimiento.<sup>24</sup> Debido a esto, en el “Prefacio a los lectores” de *De cive*, Hobbes “admite” que la mayor eficacia de la monarquía “sobre las demás clases de Estados” queda “propuesta como *probable*” (Dc. pref. 22).<sup>25</sup> En *Leviatán*, por su parte, al comparar las monarquías con las asambleas, no se aportan razones de principio sino de efectos conjeturables (L. 19.4-9). Pero, a su vez, también pareciera omitir que la razón hobbesiana que informa el orden político se encuentra socavada por la imposibilidad de reducir la contingencia de la imaginación (*fancy*) con la que nos representamos al mundo (L. 1.3; 2.2). Sobre este segundo argumento quisiera detenerme.

En *De corpore* se reduce la contingencia a la necesidad afirmando que lo “contingente” acontece por causas necesarias. Por tanto, concluye Hobbes, llamamos contingente a los movimientos de los cuales ignoramos sus causas (Dco. 2.10.5).<sup>26</sup> Aceptar este límite constituye el primer paso que Hobbes demanda para afrontar con éxito los antagonismos políticos exacerbados en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII. Es decir, el éxito de la actividad política de quien gobierna reside en aceptar la ausencia insoslayable de una “clave” para reconstruir el mundo de forma objetiva. Muy probablemente, esta afirmación no baste para echar por tierra el entusiasmo hobbesiano en la capacidad de la razón para iluminar a los hombres en la gestión de lo político.<sup>27</sup> No obstante, coincido con Zarka en que alcanza para advertir que la

<sup>24</sup> Así, dados los derechos que el pacto necesita conceder al soberano (L. 18), analizadas las inconveniencias históricas de cada forma de gobierno (L. 19.4), determinados los límites del pecado y el delito y, por tanto, del castigo (L. 27 y 28), explicitadas las “cosas”, o mejor dicho las “doctrinas”, que disuelven el Estado (L. 29), el derecho absoluto queda debidamente fundado en su necesidad y en su origen. Ver Sorell, 2001: 227-242; 2004: 183-196.

<sup>25</sup> Las cursivas son añadidas.

<sup>26</sup> Posición que refuta Bramhall señalando que la definición de “necesidad absoluta” de Hobbes solo presenta una “necesidad hipotética”. En ese caso, el obispo le concede que una necesidad “supuesta” sería compatible con la libertad, incluso cuando la suposición vaya acompañada de una “certeza infalible” de lo que es y será (Bramhall, 1999: §19). La diferencia radical entre Hobbes y Bramhall consiste en que, para Hobbes, la necesidad supuesta por el agente no dice nada de la necesidad del mundo, sino que versa sobre la verdad de las proposiciones que lo describen (Ln. 262). En ese caso, por tanto, la contingencia no pervive en el mundo como la falta de necesidad, sino como los límites del conocimiento humano.

<sup>27</sup> Al igual que los avances en otros campos permiten distinguir el mundo moderno de la barbarie del pasado, Hobbes se ilusiona con las probabilidades del conocimiento científico de las leyes de la naturaleza. Este último logra desenmascarar el error y construir la paz necesaria para que, rescatado del

inflexión de dicho entusiasmo racionalista (por no decir su inevitable defraudación) no proviene de la resistencia hacia el principio ordenador de la razón, sino de los límites que le son inherentes a esta última en tanto se conduce por pasiones para alcanzar conjeturas sobre el bien y el mal verosímiles.<sup>28</sup>

Volviendo sobre el argumento principal, cabe afirmar que la multiplicidad de cadenas causales que intervienen en la deliberación impide establecer una jerarquía de las pasiones o de “bienes aparentes futuros” que mueven el conato sin la intervención de la voluntad del individuo que delibera.<sup>29</sup> La única vía para ensayar un orden radica

---

miedo recíproco, el género humano goce de una paz tan sólida que parezca que en adelante no hubiera que luchar (L. 30.5, 46.11; Dc. carta, §§6-7; El. epíst., xvi).

<sup>28</sup> En una obra anterior a la que aquí comentamos, el mismo Zarka admite tal posibilidad toda vez que se pone de relieve la “fundación inacabada” que se deriva del voluntarismo hobbesiano (1994: 36-8). El materialismo hobbesiano opaca irremediamente las causas de los universales en tanto dependen de la voluntad divina. Al respecto, Zarka cita *De Homine*, en donde Hobbes concluye: “Por el contrario, dado que las causas de las cosas naturales no están en nuestro poder (*in nostra potestate*) sino en la voluntad divina (*in voluntate divina*), y la mayor parte de ellas, y seguramente el éter, es invisible, nosotros que las vemos, no podemos deducir sus propiedades a partir de sus causas” (Dho. 2.10.5) [traducción propia]. Sin descartar la presencia de un orden universal, concluye Zarka, en la filosofía moral o “verdadera doctrina sobre las leyes de naturaleza” no se avanza desde un conocimiento cierto como en las matemáticas, sino a partir de un conocimiento consecuencial (L. 5.17). Para Hobbes, la infalibilidad del método científico no lo libera de las disputas teóricas o, incluso, políticas. En definitiva, la diferencia entre la “prudencia” y la “ciencia” radica exclusivamente en el método de adquisición y empleo de los recuerdos de la memoria (L. 5.21-2). Pero, si “las cosas que están por venir no tienen existencia alguna, ya que el futuro no es otra cosa que una ficción que fabrica la mente atribuyendo a las acciones presentes las consecuencias que se siguieron de acciones pasadas”, nunca hay certeza “suficiente” (L. 3.7). El científico (aquel que añade estudio a la experiencia natural), al estar más avezado en la materia y disponer de más signos para guiarse, conjetura mejor, pero difícilmente puede “traer el futuro” en sus demostraciones. Así, aunque para Hobbes la “infalibilidad” de la ciencia signifique juicios “indefectibles”, la multiplicidad de causas que operan en el mundo convierte en imposible adelantarse a “una larga cadena de consecuencias”. De tal modo que a la razón humana, “regulada” por algún deseo y designio (L. 3.4-5), solo le queda alcanzar la certeza “aparente” (L. 6.57).

<sup>29</sup> En *De homine*, publicado siete años después que *Leviatán*, Hobbes desglosa seis fuentes de inclinaciones humanas: la constitución del cuerpo, la experiencia, el hábito, la fortuna, la valía que se adjudica el sujeto y, finalmente, las autoridades (Dho. 2.13.1). Esta complejidad del campo causal supone que la multiplicidad de sus cadenas impide adquirir una percepción lineal y acumulativa de la relación causa-efecto entre las cosas particulares y los apetitos. De ello se deduce un desajuste temporal entre la determinación del sujeto (imaginación y deseos) y la del contexto que la provoca. Ambos, sujeto y contexto, están relacionados pero “las cadenas de su causación” no son espontáneas y, por lo tanto, coetáneas. La respuesta del “cuerpo pensante” (Dco. 1.3.4) ante el estímulo se explica más por la imaginación y la memoria que por una reacción mecánica a la presión en los sentidos. Dicho de otro modo, si la imaginación es una especie de memoria de sensaciones pasadas, resulta evidente que para Hobbes cada sujeto –dice Samantha Frost– porta su propia historia “como memoria” de las diferentes causas que alteran su comportamiento. Precisamente, esta temporalidad es lo que permite que el “sí mismo” hobbesiano no se disuelva irremediamente en la mecánica de la naturaleza ni de la política (Frost, 2010: 159-164).

en aceptar la constitución humana de una “recta razón”. Es decir, se requiere la intervención de la voluntad humana para fijar las normas de lo justo y lo injusto en tanto no hay política sino “por falta de una recta razón naturalmente constituida” (L. 5.3, 17.4).

En consecuencia, la contingencia y la historicidad del orden en todo “espacio político”<sup>30</sup> afectan la comprensión de los principios normativos articulados bajo la denominación de leyes de la naturaleza. Más concretamente, aun cuando quepa identificar continuidades que permanecen inmutables –e.g. “jamás podrá ser que la guerra preserve a la vida” (L. 15.38)–, Hobbes reconoce que su contenido concreto en un determinado tiempo varía sustancialmente. Por ejemplo, en *Behemoth* se diferencia la virtud del monarca del pasado y del presente. Mientras los monarcas del pasado tienen por virtud la pronta reprimenda de los rebeldes, en el presente (tras la guerra civil y la restauración) la virtud del soberano supone el gobierno mediante la ley (Beh. 59). En *Leviatán*, por su parte, cada vez que el soberano dispone de sus súbditos por “virtud de su poder” y anula la posibilidad de reclamar el derecho positivo conculcado, está, en cierto modo, empleando la guerra para preservar la paz. En este mismo sentido, mientras en el capítulo 14 de *Leviatán* se hace referencia a la paz como el fin establecido por “la ley fundamental de la naturaleza” (L. 14.4), en el final del capítulo 15 son los hombres quienes “acuerdan” la bondad de la paz (L. 15.38). O, lo que es lo mismo, al dirigir su voluntad en una misma dirección, acuerdan qué es la paz.

Por lo dicho hasta aquí, aceptar que la recta razón se funda en la voluntad de quien decide presupone renunciar a fundar el orden político en la participación humana en el *logos* del mundo.<sup>31</sup> El reconocimiento de que “apenas si hay un Estado

<sup>30</sup> Utilizo aquí la expresión de “espacio político” para referirme al lugar donde se relacionan las fuerzas tensionales de la sociedad (Wolin, 1960: 15-6). En el marco de la lectura de *Leviatán* que se propone, tal espacio se encuentra determinado por las instituciones políticas donde se define cuál es la voluntad soberana. Esto implica, sin embargo, que el monarca, como persona natural, o la asamblea, como reunión de personas naturales, no monopolizan la sanción del criterio de qué es “lo público”. Es decir, cuál es el criterio relacionante de las actividades dispersas de individuos y asociaciones con ese espacio político. Ver Fernández Peychaux, “Juego de cartas”, *mimeo*.

<sup>31</sup> Empleo “participación” en el sentido que le brinda Tomás de Aquino. En la Suma teológica aunque la criatura racional es providente para sí misma, “participa” de la norma divina en tanto esta la impulsa a sus actos y fines propios de su naturaleza (1994: I-II, q. 91, a. 2).



en el mundo cuyos comienzos puedan ser en conciencia justificados” (L. rc.8) conlleva asumir por “deber del soberano” la renuncia a cristalizar la vida política. En otras palabras, el soberano “debe” apropiarse del desafío de reconstituir constantemente el fundamento del orden para que la violencia del “castigo” necesaria para mantener unido el cuerpo político no sea tenida por una hostilidad. Alcanzar un ámbito pacificado es deseable moralmente, pero tal privilegio de la paz como valor máximo no supone ni un formalismo que cierre el debate sobre el fundamento del orden político ni el subterfugio hobbesiano más o menos evidente para extender una moral normativa hasta abarcar también la voluntad soberana. Por el contrario, al concebir la posibilidad de que quien ejerce el poder más grande jamás concebido también incurra en acciones “malas”, se está señalando la conflictividad ineliminable que amenaza y convive con el Leviatán. Precisamente, la tensión política descrita en torno al ejercicio del “derecho al castigo” evidencia en qué medida la relación entre sociedad política y estado de naturaleza no queda reducida a una relación de exterioridad simple.<sup>32</sup>

#### IV.

A modo de conclusión, vale aclarar que al identificarse la tensión política en el “derecho al castigo” no me propongo realizar un juicio más justo de la obra de Hobbes, sino afrontar un problema filosófico-político de mayor calado: las relaciones entre la obligación y la resistencia. La crudeza de la metáfora del Leviatán tiene la ventaja de obligar a su lector a contemplar no solo lo que el poder no puede hacer, sino también lo que le resulta imposible de renunciar. Así, aunque el soberano “deba”

---

<sup>32</sup> Reconocer la tensión política tras el “derecho a castigar en cualquier instancia” supone abandonar la lectura según la cual Hobbes se aboca exclusivamente a solventar la antítesis anarquía-unidad. Desde esta perspectiva, sostenida por ejemplo por Norberto Bobbio (1992: 51-2), no solo hay una relación de “suma cero” entre estado de naturaleza y sociedad política, sino que el espacio político y su centro quedan prefigurados de tal modo que cualquier conflicto solo cabe resolverse fuera de la política. Si la política queda reducida a las actividades desarrolladas en el “más acá” institucional del conflicto conjurado del estado “natural” de guerra, resulta obvio que el derecho al castigo es la cornisa desde la cual el soberano que agrede a la multitud se arroja hacia la naturaleza y el fin de la política. Así, no solo los súbditos carecerían de una auténtica libertad política, sino también el soberano no podría ejercer su oficio sin renunciar a su condición.

evitar los privilegios que indignan a la multitud, también “debe” ordenar las doctrinas para que el ejercicio de su poder, incluso cuando castiga a un inocente, no sea percibido públicamente como una hostilidad que socave la autorización recibida.

En *The logic of Leviathan* (1979), David Gauthier presenta una conciliación de la antinomia reseñada a lo largo del artículo que pone de manifiesto claramente el problema filosófico apuntado. En este texto, Gauthier afirma que, a pesar de las dificultades que depara consentir el propio castigo, participar de la racionalidad del soberano implica, cuanto menos, aceptar el castigo del otro (1979: 148). Probablemente, allí radique el mayor interés de la obra de Hobbes para seguir pensando la política. La convergencia entre la racionalidad del soberano y la de los súbditos para evitar la emergencia constante del conflicto político no supone, sin embargo, que este desaparezca. Al descubrir la construcción política de todo orden y, en consecuencia, que los individuos son constituidos como miembros del pueblo aceptándose a sí mismos “dentro del juego”<sup>33</sup> al apropiarse de las reglas prescriptas por el ordenamiento de las doctrinas, Hobbes también devela cómo toda idea de pueblo tiene por correlato la posibilidad “legitimada” de hostilizar al otro.

Los reclamos que impugnan las “trampas” de las leyes en las que se sostienen los privilegios de aquellos que se reconocen como “pueblo”, afirma Hobbes, pueden tenerse por una polifonía amorfa de voces incomprensibles para la “racionalidad” instituida. Mas, advierte, no debiera incurrirse en el error de ignorar su presencia antagónica. Es particularmente evidente cómo Hobbes emplea la palabra “multitud” o “pueblo” según juzga la racionalidad del interlocutor del poder soberano. Mientras el pueblo aparece como aquel “capaz de colegir por sí mismo la correspondencia” entre la supuesta tiranía y el gobierno actual del Estado (Beh. 28) o quien por miedo o esperanza consiente el gobierno (Beh. 18); la multitud, por su misma condición, no puede “entrar en disputa y dialogar con quien está dirigiéndose, indistintamente, a todos ellos [*i.e.* los miembros de la multitud]” (L. 25.8). Sin embargo, de esta masa informe no se infiere ni pasividad ni ausencia (*e.g.* L. 6.37, 8.21, 12.24, 15.34, 16.17,

---

<sup>33</sup> Si las leyes del Estado son como reglas de juego acordadas entre los jugadores (L. 30.21), sostengo que está “fuera del juego” quien supone que el beneficio del Estado no se vincula ni indirectamente con su seguridad.

18.1, 18.9, 29.20, 30.19, 30.23, 31.12). Es decir, la falta de palabras claras y sentencias racionales denota una presencia monstruosa y peligrosa. Pero contener la tumultuosa multitud vociferante supone, en primer lugar, no ignorarla. Del mismo modo que la falta de juicio de la multitud arruina a Carlos I, también en ella se encuentra la base de su poder. Y si el amor de esta le fue arrebatado, ello se debe, señala Hobbes en *Behemoth* y *Leviatán*, a que Carlos I se empeña en indignarla al cometer actos considerados hostiles por la mayoría (ver Fernández Peychaux, “Juego de Cartas”, donde se analizan dos ejemplos puntuales). Más aún, me parece fundamental notar que su error no consistió en su intransigencia y en desconocer la necesidad de acordar con sus súbditos nuevas definiciones de lo justo (nuevos límites para el pueblo), sino, apunta Hobbes en reiteradas oportunidades, en elegir de forma equivocada qué amigos podía perder (Beh. 154; L. 27.8, 30.6).

Una cuestión que mencioné pero dejo abierta para futuras indagaciones estriba en investigar la naturaleza del vínculo de la voluntad soberana con los súbditos. En particular tres aspectos: i) el derecho/deber de “gobernar los imaginarios” ordenando las doctrinas que intervienen en el primer movimiento del conato que determina el deseo o la aversión; ii) prescribir los estilos de vida o *manners* compatibles con la paz, ya que las palabras y los hábitos están relacionados de tal modo que “la mente sugiere sólo la primera palabra [de una cadena de pensamientos] y el resto [de la acción] sigue habitualmente, sin necesidad de emplear la mente” (Ele. 1.5.14, ver también L. 21.9, 26.36); y, iii) por tanto, moderar la hostilización de la multitud para que el miedo que antes los hacía obedientes no equilibre la ecuación de la resistencia (L. 42.67).

## Abreviaturas

Beh., *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*

Dc., *De cive*

Dco., *Elementorum philosophiae sectio prima, De corpore*

Dho., *De homine*

Ele., *The Elements of Law, Natural and Politic*

L., *Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*

Ln., *Of Liberty and Necessity*

TW., *Thomas White's De Mundo Examined*

## **Bibliografía**

Abdo Ferez, Cecilia. *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla, 2013.

Aquino, Tomás de. *Suma De Teología*. 3 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.

Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma, 1991.

Brett, Annabel S. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Trad. Jacqueline Cruz. 2.ª ed. (Feminismos; 68). Madrid: Cátedra, 2010.

Curran, Eleanor. *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007.

Eggers, Daniel. "Liberty and Contractual Obligation in Hobbes". *Hobbes Studies*. 22, nº 1 (2009): 70-103.

Fernández Peychaux, D. "Juego de cartas: la lucha por el poder en *Leviatán* y *Behemoth* de Thomas Hobbes", mimeo.

---. "Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política". *Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno*. 7 (2013a): 149-170.

---. "El Leviathan como autómatas: método y política en Thomas Hobbes". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 30, nº 2 (2013b): 413-430.

Frost, Samantha. "Fear and the Illusion of Autonomy". *New materialisms: ontology, agency, and politics*. Eds. Coole, D. H., y Samantha Frost. London: Duke University Press, 2010: 158-176.

- . *Lessons from a materialist thinker: hobbesian reflections on ethics and politics*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Gauthier, David. *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- . "Hobbes: The Laws of Nature". *Pacific Philosophical Quarterly*. 82 (2001): 258–284.
- Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Herrero López, Montserrat. *Ficciones políticas: el eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Madrid: Katz, 2012.
- Hilb, C. y Sirczuk, M. *Gloria, miedo y vanidad. El rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Hobbes, Thomas. *The Elements of Law, Natural and Politic*. Ed. F. Tönnies. Barnes & Noble, 1969 (1640). Versión castellana: *Elementos de derecho natural y político*. Trad. D. Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- . *On the Citizen*. Ed. R. Tuck y M. Silverthorne. New York: Cambridge University Press, 1998 (1642). Versión castellana: *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED-Varia, 2008.
- . *Thomas White's De Mundo Examined*. Trad. Harold Whitmore Jones. Londres: Bradford University Press, 1973 (1643). Versión castellana: *Libertad y necesidad, y otros escritos*. Trad. B. Forteza Pujol. Barcelona: Península, 1991: 89-121.
- . "Of Liberty and Necessity". *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. IV. Londres: Bohn, 1840 (1646). Versión castellana: *Libertad y necesidad, y otros escritos*, op. cit., 125-171.
- . *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Ed., introducción y notas E. Curley. Indianapolis: Hackett, 1994 (1651). Versión castellana: *Leviatán*. Trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- . "Elementorum philosophiae sectio prima De corpore". *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia: in unum*

- corpus nunc primum collecta*. Londoni: apud Joannem Bohn, 1839 (1655).  
Versión castellana: *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED, 2008.
- “De homine”. *Man and Citizen: De Homine and De Cive*, 33-86. Trad. Charles T. Wood, T.S.K. Scott-Craig, Bernard Gert. Hackett Publishing, 1991 (1658).
- . *Behemoth; or, The Long Parliament*. Ed. F. Tönnies. New York: Barnes & Noble, 1969 (1668). Versión castellana: *Behemoth: el Largo Parlamento*. Trad. A. Hermosa Andujar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Jakonen, Mikko. *Multitude in Motion. Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2013.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edición, introducción y notas Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960 (1689).
- Malcolm, Noel. “Hobbes and Spinoza”. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Editor J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press, 1995: 530-57.
- Martel, James R. *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Schrock, Thomas S. “The Rights to Punish and Resist Punishment in Hobbes’s Leviathan”. *The Western Political Quarterly*. 44, n° 4 (1991): 853-890.
- Sorell, Tom. “The Burdensome Freedom of Sovereigns”. *Leviathan after 350 Years*. Eds. Sorell, Tom, y Luc Foisneau. Oxford: Clarendon, 2004: 183-196.
- . “Hobbes and the Morality beyond Justice”. *Pacific Philosophical Quarterly*. 8 (2001): 227-42.
- Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2013.
- . *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Spragens, Thomas. *The Politics of Motion*. London: Croom Helm, 1973.
- Wolin, Sheldon. S. *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. México: FCE, 2012 (1960).

Zarka, Yves C. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Trad. L. Medrano. Barcelona: Herder, 1997.

---. The Political Subject, en *Leviathan After 350 Years*, op. cit., 167-182. Oxford: Clarendon Press, 2004.

---. “Filosofía primera y fundación del saber”, en Yves-Charles Zarka, *Filosofía y política en la época moderna*, 17-34. Trad. A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo, 2008 (1994).

## Las condiciones de posibilidad de la apropiación privada según John Locke. La ley y el estado de naturaleza en los escritos de madurez.

The Conditions of Possibility for Private Appropriation According to John Locke. The Law and the State of Nature in the Later Writings.

Joan Severo Chumbita \*

Fecha de Recepción: 12 de abril de 2015  
Fecha de Aceptación: 16 de noviembre de 2015

**Resumen:** *El presente artículo tiene por objeto de estudio la ley y el estado de naturaleza en los escritos de madurez de John Locke, en cuanto su definición permite comprender la emergencia de la propiedad privada con anterioridad a la institución del Estado. En este sentido, se analizará en primer lugar el abandono en los escritos de madurez de la oposición entre las inclinaciones y la deontología de la ley de naturaleza que caracteriza a los escritos tempranos. En segundo lugar, se dará cuenta de la dimensión material e histórica que Locke le atribuye al estado de naturaleza, lo cual se halla en concordancia con el sesgo hedonista y utilitario que asume la ley de naturaleza en este estado, bajo la forma de mandato de auto-preservación y maximización de beneficios. Por último, se dará cuenta de la persistencia del carácter teológico tanto de la ley como del estado de naturaleza, que se manifiesta en las condiciones de paz y abundancia que posibilitan el surgimiento de la propiedad privada con anterioridad a la institución del Estado. De este modo, a diferencia de las interpretaciones que proponen un abandono de la teología en virtud de un egoísmo adquisitivo, se dará cuenta de la articulación entre teología y utilitarismo.*

### **Palabras**

**clave:** *Ley de la naturaleza, hedonismo, paz, abundancia, propiedad.*

\* Licenciado y doctorando en Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA); Magíster en Ciencias Políticas del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM); Docente auxiliar en la materia de Ética, FFyL, UBA; Becario de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Correo electrónico: [joanchumbita@gmail.com](mailto:joanchumbita@gmail.com)



**Abstract:** *The present article studies the law and the state of nature in John Locke's later writings, to the extent that their definition makes it possible to understand the emergence of private property prior to the establishment of the State. In this respect, in the first place the article will analyze the abandonment in the mature writings of the opposition between the inclinations and the deontology of the law of nature characteristic of the early writings. In the second place, it will account for the material and historical dimension that Locke attributes to the state of nature, in accordance with the hedonistic and utilitarian bias assumed by the law of nature in this state, in the form of a mandate of self-preservation and the maximization of benefits. Finally, it will account for the persistence of the teleological character of both the law and of the state of nature manifested in the conditions of peace and abundance that make possible the emergence of private property prior to the establishment of the State. In this way, unlike the interpretations which propose an abandonment of theology in favor of an acquisitive egoism, it will demonstrate the articulation between theology and utilitarianism.*

**Keywords:** *Law of Nature, Hedonism, Peace, Abundance, Property.*

## **1. A modo de introducción. El estado de naturaleza como ordenamiento teológico-moral y concreto**

El estado de naturaleza constituye para Locke el ámbito en el que no media otra obligación entre los hombres sino la que surge del imperio de la ley de la naturaleza. Se trata, sin embargo, de un ordenamiento que no es sólo teológico-moral sino también concreto e histórico. No representa una situación originaria destinada a disolverse en la sociedad civil, sino el marco universal en el que se inscribe la relación entre el hombre, Dios y la naturaleza, así como toda relación posible entre Estados, pueblos, particulares y ciudadanos. Al mismo tiempo, a diferencia en este punto de la presentación hobbesiana del estado de naturaleza, Locke entiende que el concepto de propiedad privada constituye una mediación necesaria entre el orden natural y el

ámbito político. En este sentido, la vigencia de la ley de la naturaleza, sus mandatos hedonistas así como el carácter pacífico en el cual se dan condiciones de abundancia de tierras, constituye un ordenamiento teológico y concreto que permite el desarrollo de la propiedad privada, como progresivo desarrollo de la civilización con anterioridad a la institución del Estado.

Ahora bien, la presencia de propiedad privada en estado de naturaleza supone la posibilidad de detentar derechos, lo cual, para Locke, supone la potestad de infringir castigos. De aquí surgen una serie de problemas, tanto respecto al carácter pacífico del estado de naturaleza como por la presencia de una interpretación individual, parcial e interesada de la ley de la naturaleza, a partir de los cuales, en su célebre libro *Natural Right and History*, Leo Strauss hace ya más de medio siglo instituyó una línea interpretativa, vigente hasta nuestros días, según la cual el contenido de la ley de la naturaleza se reduce a lo dictado por la razón allí donde no hay derecho positivo y la vigencia de la ley de la naturaleza no puede conducir sino a un estado de naturaleza tan conflictivo como el hobbesiano (véase Strauss, 1992: 116, 165, 202, 219-227, 245).

En 1958, John Yolton se ocupó de discutir las formulaciones de Strauss a partir de una reafirmación de la consistencia y la relevancia de la teología cristiana en el *corpus* lockeano (véase Yolton, 1958: 484-492). A este fin, Yolton redujo la lectura de Strauss a cuatro formulaciones fundamentales: i) la ley de la naturaleza se diferencia de la ley de las Escrituras y es creada por el hombre, no por Dios; ii) la ley de la naturaleza está basada en el derecho natural innato a la felicidad o la auto-preservación, iii) la ley de la naturaleza se reduce a la protección del propio interés: su criterio es el placer y el dolor, la recompensa y el castigo, por lo que tiene una base hedonista; iv) el estado de naturaleza es completamente conflictivo y cada hombre hace lo que quiere (véase Yolton, 1958: 484). Según Yolton, excepto el carácter hedonista de la ley de la naturaleza, todas las demás afirmaciones resultaban explícitamente rechazadas por la obra de Locke (véase Yolton, 1958: 484).

Volveremos por tanto, en este trabajo, sobre este debate clásico, largamente discutido los últimos cincuenta años, haciendo foco en elementos no sólo

hermenéuticos sino metodológicos que permiten discutir la clave interpretativa straussiana. En este sentido, en primer lugar, se mostrará lo problemático que resulta utilizar los textos tempranos para comprender la construcción política de madurez lockeana. A fin de establecer el carácter tardío del estado de naturaleza, se dará cuenta de su ausencia en los escritos tempranos de Locke sobre la ley de la naturaleza y el gobierno: *Essays on the Law of Nature (ELN)*<sup>1</sup> y *Two Tracts on Government (TG)*<sup>2</sup>. Al mismo tiempo, se dará cuenta de la presencia en estas obras de un antagonismo entre inclinaciones y deontología que será abandonado en los escritos lockeanos de madurez: *Of Ethics in General (EG)*<sup>3</sup>, *A Letter Concerning Toleration (L)*<sup>4</sup>, *An Essay Concerning Human Understanding (Essay)*<sup>5</sup>, *Two Treatises of Government (TT)*<sup>6</sup>, *The Reasonableness of Christianity (R)*<sup>7</sup> y *Venditio*<sup>8</sup>.

En segundo lugar, a partir del estudio de estas obras de madurez, se establecerá tanto el carácter concreto e histórico del estado de naturaleza como su condición de ámbito universal en el que se hallan los hombres, así como también la asunción de un sesgo hedonista y utilitario de la ley de la naturaleza en los escritos de la madurez bajo la forma de mandato divino de auto-preservación y maximización de beneficios. En tercer lugar, a partir del estudio de las condiciones de posibilidad de la apropiación privada en el estado de naturaleza, se mostrará que la incorporación del sesgo

<sup>1</sup> Se han traducido todas las citas de esta obra utilizando la edición inglesa de Wolfgang von Leyden (Locke, 1965), consultando la traducción al castellano de Carlos Mellizo (Locke, 2007). Con este mismo criterio, todas las citas de fuentes primarias, así como la bibliografía secundaria para la que no existiera una edición castellana, fueron traducidas por el autor, conservando su referencia al original en inglés.

<sup>2</sup> Se ha utilizado en todos los casos la edición inglesa de Mark Goldie (Locke, 2002), aun cuando se consultó la edición castellana de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Breteón Carrillo (Locke, 1999b).

<sup>3</sup> La edición empleada aquí fue la de Mark Goldie (Locke, 2002), consultando la edición castellana de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Psychaux (Locke, 2011).

<sup>4</sup> En el caso de *L*, se utilizó siempre la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo V), aun cuando se consultó la edición castellana de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Breteón Carrillo (Locke, 1999a).

<sup>5</sup> Se empleó en todos los casos la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, tomo I y II), consultando la traducción de Edmundo O'Gorman.

<sup>6</sup> Todas las citas de *TT*, II, se han traducido a partir de la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, IV), consultando la traducción de Carlos Mellizo (Locke, 1990), así como la edición en inglés de Peter Laslett (Locke, 2004). En el caso de *TT*, I, se empleó la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, IV), consultando la traducción de Carmela Gutiérrez de Gamba (Locke, 1966).

<sup>7</sup> Se ha utilizado en todos los casos la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, tomo VI), consultando la traducción de Leandro González Puertas (Locke, 1977).

<sup>8</sup> En todos los casos se empleó la edición inglesa de David Wootton (Locke, 2003).

hedonista-utilitario no anula la dimensión teológica de la ley de la naturaleza. Se establecerá, por tanto, que se trata de una articulación entre deontología y hedonismo-utilitarista en el contenido mismo de la ley de la naturaleza, a partir de la incorporación de la hipótesis del estado de naturaleza como contexto concreto de desenvolvimiento de la vida de los hombres.

## 2. La oposición entre inclinaciones y deontología en los escritos tempranos

En los tempranos textos sobre la ley de la naturaleza y el gobierno, *ELN*<sup>9</sup> y *TG* respectivamente, no encontramos la idea de estado de naturaleza como condición originaria del hombre, lo cual da cuenta, al menos en parte, de la distancia entre estos escritos tempranos y *TT*, II y *Essay*. Si bien *ELN* asume la vigencia de la ley de naturaleza tanto para los antiguos como para el caso de los nativos de las regiones extraeuropeas (véase *ELN*, I: 112-113, II: 122-123, VII: 190-191; *R*: 132, 135-136; Lamprecht, 1918: 123), no aborda la caracterización de tal estado. De hecho, en *TG* se evita deliberadamente tomar posición sobre la disputa acerca de si los hombres nacen en un estado de libertad natural o nacen sometidos a un gobierno civil:

Porque algunos suponen que los hombres nacen en servidumbre, otros en libertad. Los últimos afirman que puede encontrarse una igualdad entre los hombres basada en la ley de la naturaleza, mientras que los primeros mantienen [que existe] un derecho paternal sobre los niños y sostienen que los gobiernos se originan desde allí [a partir del poder paternal]. De cualquier modo, lo que es cierto es que si el magistrado ha nacido para mandar, y si posee el trono y el cetro por institución divina y por la distinción de su naturaleza y su carácter, entonces está

---

<sup>9</sup> Locke no publicó en vida *ELN*, a pesar de la sugerencia de su amigo Tyrrell en una carta del 27 de julio de 1690 (véase *Correspondence*, IV: 109; véase también 30 de agosto de 1690 en *Correspondence*, IV: 117; Leyden, 1965: 76; Zuckert, 2002: 188). Considerando que Locke reescribió otros escritos tempranos para su publicación tardía, como es el caso de sus escritos monetarios, no deja de ser significativo que no lo hiciera con *ELN*, quizás para evitar el problema que suponía el desplazamiento de una posición deontológica clásica, como la que prima en esta obra, hacia el hedonismo que caracteriza a los escritos tardíos.

fuera de discusión que él es el único gobernante de la tierra y sus habitantes, sin contrato o condición, y que puede hacer todo lo que no esté prohibido por Dios (*TG*: 69-70).

Aquí, como se ve, no se rechaza el derecho divino de los reyes (véase también Prieto Sanchís y Breteón Carrillo, 1999: XXVII). Al mismo tiempo, se presenta como irrelevante si antes del establecimiento del Estado existió tal estado de libertad natural, lo cual en *TT*, I será por el contrario el eje de la disputa con Filmer y dará lugar la asunción de un estado de naturaleza en *TT*, II. El magistrado lo es por voluntad divina, con lo cual no cabe impugnarlo en modo alguno, excepto que realice algo prohibido por la ley de Dios. Y siendo condición de posibilidad del vivir en sociedad la renuncia a la libertad natural, poco importa cuál haya sido la situación original: igualmente los hombres se hallan obligados para con el magistrado.

Pero si los hombres disfrutaran de un derecho a una libertad igual, siendo igual en virtud de su común nacimiento, entonces es claro que ninguna unión puede tener lugar entre los hombres, que ninguna forma de vida común es posible, ninguna ley, ni tampoco ninguna constitución por la cual los hombres pudieran, por decirlo así, unirse en un cuerpo único, a no ser que cada uno se despojara previamente de dicha libertad originaria<sup>10</sup> (*TG*, II: 70).

La condición de libertad originaria del hombre es en *TG* una interpretación posible, en disputa. Esta notable distancia con *TT*, II, se debe a que los escritos tempranos vinculan la ley de naturaleza no con la condición originaria del hombre sino esencialmente con los poderes positivos, sirviendo tanto para su fundamento como de garantía frente a ellos. Este rol se mantiene en *TT*, pero con la importante diferencia de introducir la remisión a un estado fáctico y material exterior al orden civil. “Para entender correctamente el poder político y derivarlo de su origen,

---

<sup>10</sup> En el original, “native liberty”.

debemos considerar en qué estado están naturalmente todos los hombres” (*TT*, II, §4; véase Waldron, 2002: 154).

En esta misma dirección, la necesidad de pensar no sólo a partir de un derecho abstracto, sino de condiciones materiales, implica un cambio fundamental entre *ELN* y *TT*. En efecto, si bien tanto en *ELN* como en *TT*, II está claro que la observancia de la ley de naturaleza conduce a la felicidad, esto es, que no hay contradicción necesaria entre felicidad y deber moral, en *ELN* la moral se halla muy lejos de ordenar una actividad individual adquisitiva y en ningún momento aparece la idea de que seguir las propias inclinaciones produce efectos virtuosos para el conjunto de la humanidad.

[...] de la observancia de esta ley nacen la paz, la concordia, la amistad, la libertad, la seguridad, la posesión de nuestras cosas y, para decirlo con una palabra, la felicidad. A esto respondemos diciendo que la utilidad no es el fundamento ni la razón de que la ley obligue, sino la consecuencia [...] la rectitud de una acción no depende de su utilidad, sino que la utilidad es la consecuencia de la rectitud (*ELN*, VIII: 214-215; véase también *TT*, II, §180).

La observancia de la ley de naturaleza produce beneficios. Sin embargo, a diferencia de los escritos tardíos, aquí la persecución de la utilidad no tiene por sí efectos morales. Si cada quien persigue el interés propio no llegamos a una felicidad colectiva sino a un caos colectivo.<sup>11</sup> Contrariando directamente la tesis liberal de convergencia hacia el bien común de los intereses egoístas, *ELN* presenta una contraposición entre ambos: “[...] si la utilidad privada de cada uno es el fundamento

---

<sup>11</sup> Michael Zuckert, siguiendo la clave de lectura de Strauss y refiriéndose explícitamente a *ELN* planteará una lectura completamente utilitaria de la razón: “Locke no estaba impresionado con el argumento tomista sobre la fuente de obligación natural o racional. La razón, él argumenta, otra vez siguiendo a Hobbes, no contiene principios sustantivos dentro de ella, ni siquiera tal cosa vaga como «perseguir el bien», la razón es meramente un poder de cálculo” (Zuckert, 2002: 189). Tal clave de lectura no podría ser más contraria a este texto temprano, en cuanto, como acabamos de presentar, la razón es precisamente la que descubre los principios morales en oposición a las inclinaciones, las cuales sí se hallan en conflicto entre los particulares (véase *ELN*, VIII: 214-215, 206-209; para un tratamiento detallado de esta cuestión, véase Chumbita, 2015).

de esta ley, dicha ley será quebrantada inevitablemente, porque es imposible tener en consideración la utilidad de todos a un mismo tiempo” (*ELN*, VIII: 210-211; véase Singh, 1961: 112; Gough, 1964: 16; Simmons, 1992: 39). “A partir de esta premisa, se seguirá, en primer lugar, que los hombres están bajo la obligación de hacer lo que no se puede realizar [...] porque sin dudas no hay ganancia para ti que no implique una pérdida para alguien más” (*ELN*, VIII: 210-213). El interés colectivo no surge de la suma de actividades egoístas y si la virtud es regla moral, ello se debe precisamente a que se opone al interés egoísta y a las inclinaciones naturales.

[...] pues si recorremos todos los deberes de la vida humana, descubriremos que ninguno de ellos surge de la mera utilidad y que su obligatoriedad no se debe a la sola razón de ser útiles. Muchas virtudes excelentes sólo consisten en hacer bien a otros a nuestra costa. Por acciones virtuosas de este género, los héroes de la antigüedad fueron ensalzados a la altura de las estrellas y se les dio un lugar entre los dioses [...]. No buscaron su interés privado, sino la utilidad pública y el bienestar de todo el género humano (*ELN*, VIII: 206-209).

Desde una perspectiva clásica, a tono con la ética aristotélica y la ética estoica, virtud y utilidad no convergen necesariamente. El énfasis está puesto en la contradicción entre los egoísmos. En este sentido, explícitamente se rechaza el principio de auto-preservación como criterio moral, en clara oposición a la presentación de los escritos tardíos: “si la fuente y origen de toda esta ley es el cuidado y preservación de uno mismo, la virtud no parecería ser tanto el deber de un hombre como su conveniencia, y nada sería bueno excepto lo que le es útil” (*ELN*, VI: 180-181, véase también, VIII: 206-207). En efecto, en *ELN* el criterio de la auto-preservación como guía moral es criticado, atribuyéndolo a una subjetividad propia del estado de naturaleza hobbesiano:

Aun cuando algunos que refieren toda ley de la naturaleza a la auto-preservación de cada persona y no buscan sus fundamentos en otra cosa que no sea el

amor y el instinto por el que cada uno se favorece a sí mismo y procura su propia seguridad y bienestar tanto como puede (ELN, VI: 180-181; véase Leyden, 1965: 53; Ashcraft, 1968: 903; Simmons, 1992: 37-38, 68; Waldron, 2002: 158).

En *TT*, II, en cambio, como veremos en el próximo apartado, la autopreservación, lejos de hallarse en contradicción con la ley de la naturaleza, es un deber moral asociado a la protección de la propiedad divina sobre cada criatura humana (véase *TT*, II, §§168, 149, 135; Gough, 1964: 15; Singh, 1961: 116; Hall, 1981: 65, Simmons, 1992: 68-69; Strauss, 1992: 202, 227; Tuckness, 2010: 279; contra esta interpretación véase Zuckert, 2002: 3-4, 189, 192-196<sup>12</sup>).

---

<sup>12</sup> Como hemos anticipado, en su libro *La inauguración del liberalismo*, Zuckert se propuso recuperar la interpretación straussiana de Locke en lo que respecta a su “tesis de esoterismo y la procedencia hobbesiana de la filosofía política de Locke” (Zuckert, 2002: 2; véase 29-34). En este sentido, reivindicará, contra la Escuela de Cambridge, la relevancia política actual de la obra de Locke. “Yo no acepto la perspectiva de Cambridge según la cual encontrar a Locke capaz de hablarnos a nosotros automáticamente nos descalifica para entenderlo históricamente” (Zuckert, 2002: 2-3; véase también 57-58). La interpretación de Zuckert tiene por tanto la virtud de traer a la luz la demonización de la interpretación straussiana por parte de otras tradiciones (véase Zuckert, 2002: 1-2, 25, 39-40, 59). Sin embargo, al igual que Strauss, Zuckert confunde la aplicación de una determinada interpretación de Locke en la actualidad con la interpretación que se realiza de su obra. En este sentido, comete una serie de equívocos que vale la pena destacar. En primer lugar, sostiene que según la escuela de Cambridge, una correcta contextualización histórica de la obra de Locke impide extraer elementos políticos relevantes para comprender la actualidad, lo cual es incorrecto ya que el propio Dunn, uno de los más grandes exponentes de esta escuela, ha sostenido antes de la publicación del libro de Zuckert que existen elementos aún vigentes de la propuesta política lockeana (véase Dunn, 1990: 9-25). Más importante aún, sin embargo, es la confusión entre la actualidad de las premisas políticas de la obra de Locke y la hermenéutica de la misma sobre determinados aspectos específicos, como son la importancia de la cuestión teológica en la fundamentación de la obra política de Locke así como también de su supuesto hobbesianismo. En efecto, aun cuando puede argumentarse, y de hecho comparto, que Locke tiene una profunda influencia en el pensamiento político moderno del siglo XVII hasta nuestros días, pasando por el siglo XVIII, XIX y XX, ello no significa que los fundamentos de su obra deban, por ello, ser seculares o ateológicos o que Locke resulte por ello hobbesiano antes que aristotélico-tomista (véase Chumbita, 2014a, 2014c, 2015, contra la lectura de Zuckert, 2002: 16, 162-166). Como veremos a lo largo de este trabajo, Locke toma elementos fundamentales de la concepción aristotélica, como los diferentes tipos de sociedad humana natural así como la idea de una sociabilidad natural y no por ello deja de ser un pensador moderno (contra los supuestos de Zuckert, 2002: 1); al mismo tiempo, en sus escritos tardíos asume un *liberalismo* que se opone radicalmente a la concepción hobbesiana, en cuanto Hobbes, al igual que Locke en sus escritos tempranos, como hemos podido ver en este segundo apartado, no acepta la convergencia natural de los intereses privados y reniega de un dejar hacer de los particulares en función de su contribución a un bien universal, como el propio Zuckert reconoce: “La religión y la libertad económica, en sus efectos positivos, hacen más por la paz social y la búsqueda de la felicidad humana que en el *Leviatán* de Hobbes, con toda su «fuerza incomparable», en el que «habita el terror» (Job 4: 4-6)” (Zuckert, 2002: 13, véase también 3-4; Chumbita, 2014a, 2015). Respecto a la tesis de esoterismo, nos referiremos a ella oportunamente en la nota 54.



### 3. El desplazamiento de los escritos de madurez. Hedonismo y utilitarismo en el contenido mismo de la ley de la naturaleza

La descripción en *TT*, II del estado de naturaleza modifica por completo la oposición entre inclinaciones y ley de la naturaleza propia de los escritos tempranos. A partir de la presentación de este estado de necesidad material en el que se encuentra el hombre natural, la interpretación de la ley de naturaleza se ve notablemente modificada. En efecto, Locke no considera al estado de naturaleza simplemente como una premisa lógica, necesaria para la instauración del Estado (véase Batz, 1974: 663-665). El estado de naturaleza pretende ser respaldado con ejemplos históricos, empíricamente comprobables (véase Gough, 1964: 29-31; Lebovics, 1986: 568-569; Grant, 1988: 42; Michael, 1998: 418; Zuckert 2002: 7; para una interpretación opuesta, Ashcraft, 1968: 914; Aarsleff, 1969: 99). En este sentido, Locke apela, en primer lugar, al hecho de que entre los jefes de Estado no media derecho positivo:

Es frecuente preguntar como una poderosa objeción, «¿Dónde están [los hombres], o dónde puede encontrarse algún hombre<sup>13</sup>?» A lo cual quizás sea suficiente ahora como respuesta, que en cuanto todos los príncipes y legisladores<sup>14</sup> de gobiernos independientes, a lo largo del mundo entero, están en estado de naturaleza, es claro que el mundo nunca estuvo ni nunca estará sin hombres<sup>15</sup> en tal estado (*TT*, II, §14).<sup>16</sup>

En segundo término, Locke señala que el estado de naturaleza cuenta con una existencia documentada, tanto en el pasado europeo como entre los nativos de América. Existe como pasado: “aquéllos que se fueron de Esparta con Palanto<sup>17</sup>, [tal

<sup>13</sup> En plural en el original.

<sup>14</sup> El término es “rulers”, más precisamente, “gobernantes”. Se ha utilizado legislador para no producir una reiteración que no se halla en el original.

<sup>15</sup> En el original, “numbers of men”.

<sup>16</sup> En efecto, Locke distingue el pacto político por consentimiento expreso de otros convenios que no logran eliminar el estado de naturaleza en relación con los trabajos de Garcilaso de la Vega y otros relatos de la época (*TT*, II, §14).

<sup>17</sup> Palanto, o Falanto, fundador de Tarento (véase Mellizo en Locke, 1990: 116-117).

como es] mencionado por Justino, 1. iii, c. 4, se les permitió ser hombres libres, independientes unos de otros, y establecer un gobierno sobre ellos, por su propio consentimiento” (*TT*, II, §103, véase también §§38, 100-102, 104; Seliger, 1968: 86; Aarsleff, 1969: 103; Zuckert, 2002: 7, 192; contra la historicidad de estos ejemplos, véase Cox, 1960: 94-103; véase también Dunn, 1967: 177). Existe a su vez como estado presente contemporáneo: “en los bosques salvajes y los yermos sin cultivar<sup>18</sup> de América, sin ninguna mejora, labranza o agricultura” (*TT*, II, §37, véase §§15, 38, 100-104; Seliger, 1968: 85; Ashcraft, 1968: 910).

La originalidad de *TT*, II radica en apelar a un empirismo racionalista, conservando la remisión al fundamento teológico de la tradición medieval (véase Gough, 1964: 4-10; Shapiro, 1968: 39; Singh, 1961: 111-113; Gaeta Esperanza, 2006: 85). Si consideramos esta imbricación entre teología e historia, resulta pertinente la aclaración de Strauss, según la cual el estado de naturaleza se sitúa, en la historicidad bíblica, con posterioridad a la caída de Adán (véase *R*: 5-7; Strauss, 1992: 215; Ashcraft, 1968: 912, 914-915). En efecto, el estado de naturaleza, no es un jardín del Edén.<sup>19</sup> El hombre en este estado es mortal y debe trabajar para proveerse el sustento. “Dios, cuando dio el mundo en común<sup>20</sup> a toda la humanidad, también le ordenó al hombre que trabajara; y la penuria de su condición requería esto de él” (*TT*, II, §32).

<sup>18</sup> En el original “uncultivated waste”. Este término tiene gran importancia en relación con la teoría del valor, en cuanto significa también “desperdicio” (véase Chumbita, 2011, 2013c).

<sup>19</sup> Batz realiza una interpretación diferente, a partir de la distinción entre dos edades. Según éste intérprete habría una edad previa a la introducción del dinero que resultaría edénica (véase Batz, 1974: 665-668). Con la introducción del dinero, rousseauianamente, se configuraría una edad de perversiones a partir del aumento de las posesiones, disputas y controversias (véase Batz, 1974: 668-669; en el mismo sentido, Ashcraft, 1968: 912). La interpretación de Batz proyecta sobre la obra de Locke la lectura que éste realizara de los relatos de viajeros de Acosta, Acuña, Sagard y Léry (véase Batz, 1974: 664-669). Esta operación de por sí resulta cuestionable, pues, obviamente, el hecho de que Locke haya realizado determinadas lecturas no implica que adopte sus afirmaciones. Más allá de esto, lo que inhabilita esta interpretación es el hecho de que el trabajo y la guerra justa no son elementos que en modo alguno puedan atribuirse al jardín del Edén (sólo el hombre *caído* trabaja y guerrea) y sin embargo, como veremos en el próximo apartado, se hallan presentes en la descripción del estado de naturaleza desde un comienzo, por lo que no puede sostenerse que surjan a partir de la introducción del dinero.

<sup>20</sup> La expresión en el original es “in common”, de aquí que resulte inapropiado traducir por “comunitariamente”, como traduce Mellizo (Locke, 1990: 38). Tal traducción puede facilitar la fusión entre la propiedad común de la tierra por parte del género humano y la propiedad comunal entre cierto grupo de ciudadanos de una determinada sociedad política, especialmente referida a la propiedad comunal inglesa (véase *TT*, II, §35; Locke, 1990: 39-40).

Ahora bien, a pesar de su penuria, esta condición original sigue siendo un don divino y no supone necesariamente una condición de escasez y conflicto, que interpreta Strauss.

Más aún, si Dios les proporciona<sup>21</sup> una vida temporal mortal, es por su don; ellos [la posteridad de Adán] se lo deben a su bondad, no podían reclamarlo como un derecho propio, ni se les injuriaba cuando se lo quitaran. [...] es evidente por el alto valor que le damos nosotros mismos, que una vida temporal, tal como la que tenemos ahora, con todas sus debilidades y miserias vulgares, es mejor que la no existencia (R: 7-8; véase Strauss, 1992: 216; Yolton, 1958: 494; Ashcraft, 1969a: 208, 205; Ince, 2011: 39; contra esta interpretación véase Cox, 1960: 72, 92; Zuckert, 2002: 40-41).

La vida en el estado de caída constituye para Locke un don divino. El hombre habiendo sido creado por Dios, no tiene propiedad sobre su vida ni derecho a reclamarla como tal o quitársela: es propiedad de su creador.

Pues siendo todos los hombres la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, todos sirvientes<sup>22</sup> de un amo<sup>23</sup> soberano, enviado a este mundo por orden suya y para su empresa<sup>24</sup>, ellos son su propiedad, de quien son obra, hechos para durar tanto cuanto sea su gusto y no [el] de otro (TT, II, §6; véase también §§7, 9, 16; Simmons, 1992: 48-50, 60; Zuckert, 2002: 192).<sup>25</sup>

<sup>21</sup> El término en el original es “afford”, es decir, costear o pagar algo lujoso.

<sup>22</sup> En el original “servants”.

<sup>23</sup> En el original “master”, término que Locke utiliza para el poseedor de esclavos (véase TT, II, §85).

<sup>24</sup> El término es “business”.

<sup>25</sup> La propiedad divina de la vida humana ha sido, con frecuencia, entendida en contradicción con el dominio que posee cada individuo a disponer sobre su persona (véase Zuckert, 2002: 4-5, 192-194). A partir de esta supuesta contrariedad, Simmons ofrece la siguiente solución: “Propiedad de Dios sobre nosotros realmente debe entenderse no tanto como la propiedad de cada persona en particular, sino más bien como la propiedad única sobre la humanidad en su conjunto (una noción singular). Porque la ley fundamental de la naturaleza no es precisamente que *cada persona* debe ser preservada” (Simmons,

De este modo, en *TT*, II el principio de auto-preservación se halla en perfecta concordancia con la observancia del mandato divino, abandonando así la oposición planteada en *ELN* entre auto-preservación y moralidad (véase *ELN*, VI: 180-181, VIII: 206-207). En efecto, Dios constituye aún la fuente última de obligación moral. Sin embargo, ya no debe aguardarse a que él haga justicia en la próxima vida, sino que cada hombre dispone en estado de naturaleza de un poder ejecutivo para infringir castigos: “[...] la aplicación de la ley de naturaleza es puesta en ese estado en manos de todo hombre, como resultado de lo cual cada uno tiene derecho a castigar a los transgresores de dicha ley en un grado tal como para que se pueda poner impedimentos a su violación” (*TT*, II, §7; véase §§8-9; Dunn, 2005: 447-448).

El hombre se halla desde un comienzo como una mónada moral autónoma, con capacidad de reducir a los enemigos del género humano que atentan contra la ley de naturaleza. Cirilo Flórez advierte muy bien el desplazamiento del antagonismo, propio de *ELN*, entre ley de naturaleza y ley positiva, a la interpretación de la ley de naturaleza en el contexto concreto de su estado de libertad natural:

---

1992: 49, véase también 48-50, 60). Sin embargo, tal solución resulta insuficiente, en cuanto Locke sostiene tanto que la vida de cada uno debe ser preservada, a menos que pierda el derecho sobre ella, y que cada quien es propiedad divina. De aquí que atentar contra la vida de cualquier hombre constituya un crimen contra Dios que supone dejar de pertenecer al género humano y convertirse en enemigo de la humanidad en su conjunto (véase *TT*, II, §§10-11, 6-7, 16, 19, 181-182, 228; Olivecrona, 1974b: 224; Ashcraft, 1968: 907; Simmons, 1992: 133; Waldron, 2002: 143; Tuckness, 2010: 729; Dilts, 2012: 72-73, 61, 63; Abdo Ferez, 2013: 407-409, 422; Chumbita, 2013b, 2016b). Precisamente el hecho de que la vida humana deba ser respetada permite aplicar castigos, incluso bajo pena capital, en nombre de la propiedad divina sobre ella, sin necesidad de mediación social alguna (véase *TT*, II, §16, véase también §§23-24, §134). La prohibición del suicidio, así como de atentar contra la vida de un semejante constituyen reglas válidas para *cada uno* de los miembros del género, y no es posible una consideración genérica que no abarque a cada uno de sus miembros (véase Simmons, 1992: 60). En relación con su propia vida, sin embargo, se posee una suerte de franquicia, la cual es presentada, por contradictorio que resulte, como propiedad individual de cada quien, junto a su libertad y sus posesiones (véase *TT*, II, §6; Waldron, 2002: 163). Hasta qué punto la vida es propiedad individual y derecho propio no es una cuestión menor. Lo cierto es que, como acabamos de ver, en *R* es presentada como don temporal divino y en *TT*, II como un bien de uso antes que como propiedad en sentido absoluto, esto es, con derecho de destrucción. Para una consideración de la ambigüedad sobre la propiedad divina de la vida humana en Locke, en base a la tensión entre “el argumento de la creación” y “el argumento de la propiedad de sí”, véase Zuckert, 2002: 4-5, 192-194. El problema de la lectura de Zuckert, una vez más, consiste en que, una vez planteada la ambigüedad, se inclina por la “propiedad de sí” en términos hobbesianos, sin dar cuenta de por qué y cómo tan fácilmente se desentiende de la propiedad divina sobre la vida humana (véase Zuckert, 2002: 194). De este modo se permite concluir que “De acuerdo con Locke, entonces, el primer o primario hecho moral es la propiedad de sí” (Zuckert, 2002: 194).

Desde los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, pasando por el *Ensayo sobre el entendimiento*, hasta llegar a los *Dos tratados sobre el Gobierno civil*, el concepto lockeano de la ley de la naturaleza va dejando de ser considerado como un plan providencial superpuesto a las tradiciones e instituciones y va pasando a ser considerado como la máxima generalización de las condiciones de posibilidad de las relaciones sociales. En los *Dos tratados*, la ley de la naturaleza llega a ser la racionalidad constituida socialmente, reconocida intersubjetivamente (Cirilo Flórez, 1977: 22).

Sin embargo, Cirilo Flórez se equivoca al considerar que este cambio se orienta en la dirección de una interpretación intersubjetiva de la ley de la naturaleza (véase *TT*, II §19; Gough, 1964: 43, 34; en la misma dirección que Cirilo Flórez, véase Batz, 1974: 666; Abdo Ferez, 2013: 371, 380-389, 394<sup>26</sup>; Zuckert, 2002: 16). En efecto, hemos visto que en *TT*, II se mantiene la fundamentación teológica de la moralidad, de modo tal que lejos de constituirse socialmente, la interpretación de la ley de la naturaleza puede ser realizada por el individuo sin mediación social alguna (véase Chumbita, 2016a). Contrariamente a la línea interpretativa que introduce Strauss, no se trata de un abandono de la teología sino de la incorporación del sesgo hedonista y utilitario que altera el concepto de ley de la naturaleza tal como se presenta en *ELN*. En el contexto material del estado de naturaleza en el que se desenvuelve la vida humana como condición mortal y de necesidades materiales, las inclinaciones y la utilidad práctica reciben una consideración notablemente más positiva que en *ELN*.

La virtud y la prosperidad no suelen acompañarse la una a la otra y por lo tanto la virtud raras veces tenía muchos seguidores. No es sorprendente que no prevaleciera mucho en un estado donde los

---

<sup>26</sup> Cecilia Abdo Ferez enfatiza el rol de la ley de las modas, relativizando la importancia de la teología en la legitimidad de toda ley. Al mismo tiempo, omite en este análisis considerar *R*, *ELN* y *TT*, lo cual obligaría a matizar la radicalidad de tal interpretación (véase Abdo Ferez, 2013: 371, 380-389, 394).

inconvenientes que la acompañaban eran visibles y a la mano, y las recompensas dudosas y a la distancia. La humanidad, a quien se le permite y se le debe permitir perseguir su felicidad, sin que se le pueda impedir, no podía sino creerse excusada de una estricta observancia de las reglas que parecían comprender tan poco a su fin principal: la felicidad, mientras que impedían gozar de esta vida y había poca evidencia y seguridad de otra (R: 148-149).

La clara distinción entre la virtud como obligación moral y la búsqueda de la utilidad individual en *ELN* deviene aquí en una posición contemporizadora. Ésta es la perspectiva dominante de los escritos de madurez respecto a la relación entre la corrección moral y el placer y la utilidad. De aquí que en *Essay* se identifique directamente bondad con el placer: “Las cosas, entonces, son buenas o malas sólo en relación con el placer y al dolor” (*Essay*, II, XX, §2, véase II, XXVIII §5; Hall, 1981: 61; Gaeta Esperanza, 2006: 73). Esta misma definición la encontramos en el breve texto *EG*: “aquello que causa el mayor placer es el mayor bien, y aquello que causa el mayor dolor, el mayor mal” y “la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor, o bien, ya sea de la mente o del cuerpo, o de ambos” (*EG*, §7). Acorde con esta posición hedonista, la propia ciencia moral es definida en relación con la utilidad:

la habilidad de aplicar correctamente nuestros propios poderes y acciones, para alcanzar cosas buenas y útiles. La más importante<sup>27</sup> bajo este título es la ética, que es la búsqueda de aquellas reglas y medidas de las acciones humanas, que conducen a la felicidad, y los medios para practicarlas. El fin de esto no es la mera especulación y el conocimiento de la verdad, sino la justicia<sup>28</sup>, y una conducta de acuerdo con ella (*Essay*, IV, XXI, §3; véase Zuckert, 2002: 29-32; Lewis, 2003: 261).

---

<sup>27</sup> El término es “considerable”.

<sup>28</sup> El término en el original es simplemente “right”.

La ética es el camino a una felicidad que tiene que ver con el alcance de cosas buenas y útiles. Esta misma perspectiva es asumida en la descripción de la condición del hombre en el estado de naturaleza de *TT*, II (véase Gough, 1964: 18; Leyden, 1965: 73; Gaeta Esperanza, 2006: 106-107). En efecto, como bien señala Simmons, según Locke: “Incluso en nuestras actividades más triviales y comunes, hay una cierta línea de acción que maximiza la utilidad (y es por tanto moralmente exigida)” (Simmons, 1992: 54).

A pesar del reconocimiento generalizado tanto del componente deontológico como del consecuencialista, ello no ha suprimido el debate entre los intérpretes. En efecto, además de la interpretación que hemos presentado aquí en términos de desplazamiento, se ha argumentado en favor de una contradicción: “las concepciones voluntaristas anteriores de Locke de la ley de naturaleza y la posterior perspectiva relativista de la moralidad son irreconciliables” (Gaeta Esperanza, 2006: 97, véase también 106; en el mismo sentido de contradicción, Hall, 1981: 36; Lamprecht, 1918: 107). También se ha sostenido que Locke mantiene una posición coherente en la cual el hedonismo no es sino un elemento circunscrito a la deontología de la ley de naturaleza, esto es, una interpretación en términos de coherencia y continuidad de la deontología y el consecuencialismo (véase Lenz, 1956: 112; Singh, 1961: 113-114; Dunn, 1969: 24, 26; Aarsleff, 1969: 100-111, 127; Hancey, 1976: 447-448).

Gaeta Esperanza se aproxima a la interpretación que hemos sostenido aquí en términos de desplazamiento, aun cuando, al igual que Cirilo Flórez, hace eje, a mi juicio equivocadamente, en un desplazamiento desde una perspectiva teológica hacia otra hedonista.

Dios ha incluido en su diseño eterno de la ley de naturaleza, la recompensa y castigos divinos. En ese sentido, el carácter hedonista de la ley parece tener un aspecto más teológico. El destino del hombre depende totalmente de la voluntad de Dios. Sin embargo, en sus últimas obras, en particular en el *Ensayo*, sus principios hedonistas muestran un carácter único y personal. Él afirma que, «El bien y el

mal... no son más que el placer o el dolor, o lo que nos ocasiona o procura placer o dolor a nosotros» [*Essay*, II, XVIII, §5]. Desde estas perspectivas diferentes, surgen dos teorías en conflicto, a saber, el absolutismo y el relativismo moral (Gaela Esperanza, 2006: 90; véase también 91-98; Zuckert, 2002: 30-32, 152, 177).

Es cierto que el mandato divino se relativiza al depender de la interpretación individual. Sin embargo, como tendremos oportunidad de ver en detalle en el próximo apartado, no hay un desplazamiento desde una fundamentación teológica a una individual, sino que siempre se articula el fundamento teológico con la interpretación individual, de modo tal de poder prescindir de toda mediación social con vistas a la crítica de las instituciones positivas.

A pesar de esta diferencia no menor, Gaela Esperanza advierte muy bien el desplazamiento que supone la incorporación de un sesgo hedonista-utilitario en la concepción de la ley de naturaleza:

“[...] la rectitud y la validez de los actos morales son considerados no simplemente por su conformidad o disconformidad con las leyes, sino más bien con la disposición personal del sujeto. El relativismo moral de Locke es envuelto en sus principios hedonistas, en el cual bien y mal son considerados como placer y dolor” (Gaela Esperanza, 2006: 92; véase también 93).

En efecto, Locke plantea que la interpretación de la ley de la naturaleza se realiza muchas veces de modo interesado e incluso perverso (véase *Essay*, IV, XVI, §12; IV, XX, §16; II, XXXIII, §18; *TT*, II, §§13, 123-128, 184; Yolton, 1958: 495; Seliger, 1963: 345, 354; Gough, 1964: 18; Ashcraft, 1969a: 195; Aarsleff, 1969: 134). Sin embargo, no por ello debe considerarse que la afirmación de la existencia de un castigo divino brinde a la ley de naturaleza un contenido consecuencialista o hedonista, como hemos visto propone Gaela Esperanza (véase *Essay*, II, XXVIII, §5;



Gaela Esperanza, 2006: 90). Como ya identificaran tempranamente Lenz en su crítica a Leyden, y Yolton en su crítica a Strauss, Zuckert, Gaela Esperanza y Hall malinterpretan a Locke en este punto, pues no hay incompatibilidad entre el contenido deontológico de la ley de naturaleza y la existencia de un castigo posterior (véase Lenz, 1956: 112; Yolton, 1958: 490-492, 484; Hall, 1981: 60; Zuckert, 2002: 29-34, 152; Gaela Esperanza, 2006: 92-93). De otro modo, el derecho positivo tendría siempre un contenido hedonista o consecuencialista por el hecho de atribuir castigos a su incumplimiento, lo cual resulta evidentemente absurdo.<sup>29</sup> La ley positiva puede tener un fundamento y contenido deontológico, aun cuando se considere que su inobservancia amerita ser castigada. De hecho, toda acción buena debe ser libre, y lo que se espera es una observancia libre de la ley de la naturaleza, y no meramente una observancia basada en el temor al castigo (véase Zuckert, 2002: 184-185). Según Hall, en cambio:

El motivo último para el cumplimiento de las obligaciones propias descansa, no en un sentido del deber, ni en el respeto a la dignidad del prójimo, o incluso por el amor de Dios, sino que el verdadero motivo radica antes bien en la anticipación de una recompensa consistente en el placer o un castigo que consiste en el dolor, los cuales son infringidos por el divino legislador (Hall, 1981: 62, véase también 61-63; Zuckert, 2002: 32-33).

---

<sup>29</sup> En la misma línea de razonamiento, Zuckert considera que el conocimiento de la ley de la naturaleza requeriría una prueba de la existencia de la vida después de la muerte, lo cual “Locke también explícitamente dice, la razón natural no puede hacerlo” (Zuckert, 2002: 34, véase también 152). El problema aquí es el mismo que en el caso de Strauss y de Hall, suponer que la vigencia de una verdadera ley de la naturaleza se sustenta en un conocimiento específico, en este caso de la vida después de la muerte, en lugar de la naturaleza humana, como era el caso de Hall. Sin embargo, nada de ello es requerido si se asume el supuesto teológico: puesto que para Locke, como el propio Zuckert reconoce, la existencia de la ley de la naturaleza se basa en la existencia de Dios, la cual sí se halla probada para Locke a través de la observación empírica de la armonía del mundo natural, regido por leyes (véase *ELN*, I: 116-117, IV, 156-157; *Essay*, IV, VIII, §9; *EG*, §12; Dunn, 1969: 24; Zuckert, 2002: 189; para un tratamiento detallado de la cuestión, véase Chumbita, 2015). Ahora bien, establecer la importancia de la teología en la fundamentación de la ley de la naturaleza, no implica negar que Locke realice, como bien destaca Zuckert, una apropiación crítica de las Escrituras en *Essay*, como destaca Zuckert (véase Zuckert, 2002: 14, 34-38; para un tratamiento de detallado de esta apropiación crítica, véase Chumbita, 2016a).

No es difícil advertir que rápidamente puede descartarse esta objeción apelando a la distinción entre obligación y motivación (véase Lenz, 1956: 112; Yolton, 1958: 491). En *EG*, Locke es muy claro acerca de que la motivación hedonista no relativiza el carácter externo de la ley de naturaleza como creación divina para el hombre: “no hechas por nosotros, sino para nosotros” “estas reglas establecidas para nuestras acciones por la voluntad declarada o leyes de otro, quien tiene el poder de castigar nuestras aberraciones. Estas son propia y verdaderamente las reglas del bien y el mal”, cuya observancia o no produce la felicidad y la desgracia, de modo que los que obran “viviendo bien” “alcanzan la felicidad” (*EG*, §10, véase también §8). Aun contra su línea interpretativa, el propio Zuckert plantea el carácter externo de la ley de la naturaleza en términos de oposición entre la ley de la naturaleza de Tomás de Aquino como innata e inmanente a la naturaleza y la razón y “la ley de la naturaleza trascendencia de Locke” (Zuckert, 2002: 190). En este sentido, Singh sostiene que “la motivación hedonista de la moralidad, por tanto, no destruye el *status* objetivo de la ley de naturaleza en la teoría de Locke” (Singh, 1961: 113). *Essay* resulta elocuente en este punto, en la medida en que permite dar cuenta de que la incorporación de un criterio hedonista-utilitario no niega la fundamentación teológica ni la deontología de la ley de la naturaleza.

Porque, como nada puede ser más natural que el estímulo [que viene] con la estima y la reputación en la que todos encuentran su provecho, y [nada más natural] que el [hecho de] culpar y desaprobar [produzca] lo contrario, no es de sorprender que la estima y el descrédito, la virtud y el vicio, deban corresponder en gran medida y por todas partes con la regla inmodificable de lo correcto e incorrecto que la ley de Dios ha establecido: no habiendo nada que tan directa y visiblemente asegure y promueva el bien general de la humanidad en este mundo, como la obediencia a las leyes que él [Dios] les ha dispuesto, y nada que engendre tales males y confusión como el descuido de ellas [las leyes de Dios] (*Essay*, II, XXVIII, §11, véase también IV, XII, §11; Lenz,

1956: 112; Singh, 1961: 113-114; Dunn, 1969: 24, 26; Aarsleff, 1969: 100-111, 127; Hancey, 1976: 447-448).

Aquí la virtud se traduce en aprobación social. El efecto de la asunción de un criterio deontológico tiene como consecuencia beneficios para el individuo, en sintonía con la concepción clásica de la que ya hemos dado cuenta. Sin embargo, como hemos destacado ya, Hall, Zuckert y Gaela Esperanza destacan correctamente, Locke también define la felicidad meramente con un criterio hedonista, en relación al placer y el dolor. Al mismo tiempo, este hedonismo deviene en relativismo si, como efectivamente ocurre en determinados pasajes, el bien y el mal son relativos al placer o el dolor que produce en determinada persona, y que no necesariamente habría de producirse en otras.

Las acciones morales son sólo aquellas que dependen de la elección de un agente libre e inteligente. Y un agente libre inteligente naturalmente sigue aquello que le causa placer y rehúye aquello que causa dolor; es decir, [que] naturalmente busca la felicidad y evade la desdicha. [...] la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor [...] bien y mal, siendo términos relativos, no denotan nada en la naturaleza de la cosa, sino sólo la relación que sostiene con otro, en su aptitud y su tendencia a producir en él placer o dolor. Y por tanto vemos y decimos que lo que es bueno para un hombre es malo para otro (*EG*, §7; véase también *Essay*, II, XXVIII §5; Zuckert, 2002: 29-33).

De este modo, la ciencia moral adquiere un criterio consecuencialista, esto es, hedonista-utilitario. En este sentido, a partir de la descripción del estado de naturaleza presentada en *TT*, II, Locke asume una perspectiva complaciente respecto a las inclinaciones humanas. Hasta tal punto es así que los mandatos divinos, es decir, los principios morales, ordenan directamente el usufructo adquisitivo del mundo para extraer de él el máximo provecho.

Dios dio el mundo a los hombres en común; pero dado que se los dio para su beneficio y las mayores conveniencias de la vida que fuesen capaces de extraer de él, no puede suponerse que él haya tenido la intención de que permaneciese siempre en común y sin cultivar. Él lo dio [el mundo] para el uso de los industriosos y racionales<sup>30</sup> (*TT*, II, §34). El derecho y la conveniencia iban juntos; pues como un hombre tenía derecho a todo lo que él pudiese emplear con su trabajo, no tenía tentación de trabajar para [obtener] más de lo que el pudiese hacer uso (*TT*, II, §51; véase Zuckert, 2002: 164).

Aquí el criterio utilitario y hedonista ya no es el producto de una urgencia material o una inclinación subjetiva que ha de satisfacerse, sino que es el contenido mismo de la ley de la naturaleza como mandato divino. En efecto, no estamos discutiendo si el placer es un bien o no, si la felicidad requiere de la satisfacción material o si los castigos suponen la incorporación de un criterio consecuencialista y no deontológico. El desplazamiento que nos interesa marcar en este punto tiene que ver con el contenido mismo de la ley de la naturaleza, en tanto que, a diferencia de lo establecido en *ELN*, en *TT*, II ordena de modo explícito maximizar beneficios individuales. Aquí se omite por tanto la clara distinción entre ley-obligación y derecho-inclinación que se proponía en *ELN* (véase *ELN*, I: 110-111).<sup>31</sup> Por lo demás,

<sup>30</sup> Aquí el texto podría ser en singular como en plural. Sin embargo, el párrafo comienza refiriéndose a “los hombres”; también lo entiende en plural Simmons (1992: 246).

<sup>31</sup> Simmons ha atribuido correctamente a Strauss la identificación entre derecho y ley de la naturaleza (véase Strauss, 1992: 248, 227; Cox, 1960: 87-89; Simmons, 1992: 68; Abdo Ferez, 2013: 351-354). Sin embargo, en los escritos tardíos de la obra de Locke, la noción de ley de la naturaleza posee una ambigüedad entre deber, como mandato divino, y derecho como libertad, como poder, como licencia en estado de naturaleza (véase Simmons, 1992: 69; Zuckert, 2002: 176, 192-194). Vale la pena destacar aquí el esfuerzo de Simmons por considerar la importancia de una dimensión conceptual de *derechos* al interior de la teoría lockeana sobre la ley de la naturaleza. En efecto, según este intérprete, la teoría de los derechos no puede reducirse al concepto de ley de la naturaleza como deber: donde hay deber hay derecho, donde hay derecho hay deber. La auto-preservación es, en este sentido, tanto un derecho como un deber. Zuckert, por su parte, en coherencia con su reivindicación de la lectura de Strauss, al considerar que “los derechos naturales no derivan de la ley de la naturaleza” (Zuckert, 2002: 197), es decir, al pretender abandonar la idea de ley de la naturaleza en función de la noción de derechos naturales parece reconocer indirectamente el elemento “tomista” del concepto lockeano de la ley de la naturaleza, esto es, su *status* tanto como deber y como derecho (véase Zuckert, 2002: 171-177, 192-194).

no es difícil advertir la distancia con *ELN*, en cuanto en este texto se considera, como hemos anticipado, que si el criterio moral fuese la utilidad individual, no reinaría sino el caos y la guerra de todos contra todos:

Porque ¿cuál es la razón que existe para el cumplimiento de las promesas, qué asegura la sociedad, cuál [es la] convivencia entre los hombres, si todo lo equitativo y justo es lo mismo que lo útil? ¿Qué otro trato humano podría tener lugar entre hombres sino el fraude, la violencia, el odio, la rapiña, la masacre y otras cosas de este tipo, cuando a cada individuo no sólo le está permitido, sino que le es necesario arrebatarse a otro por todos los medios lo que éste, a su vez, está obligado a salvaguardar? (*ELN*, VIII: 212-213).

Es claro que en *ELN* el bien común no surge de la suma de actividades adquisitivas individuales. Sin embargo, en el contexto de necesidad y penuria descrito en *TT*, II, el hombre ya no hace daño alguno a sus semejantes dedicándose al interés propio. El cumplimiento de la ley de naturaleza no surge de las intenciones morales ni de la sesuda reflexión racional de los agentes, sino más bien del obrar orientado a la persecución del provecho propio. En este sentido, Locke establece que lejos de hacer daño a sus semejantes al apropiarse un individuo de lo que es común, les realiza un bien:

[...] quien se apropia tierra para sí por medio de su trabajo, no reduce sino que incrementa el stock<sup>32</sup> común de la humanidad: pues las provisiones que sirven a la manutención<sup>33</sup> de la vida humana, producidas por un acre de tierra cercada y cultivada, son (para hablar más estrictamente) diez veces más que las que rinden por un acre de

---

<sup>32</sup> Se ha decidido preservar este término, válido tanto para el inglés como para el castellano, en cuanto da cuenta de la dimensión de la tierra como capital.

<sup>33</sup> El término es aquí “support”, el cual posee un significado general como sostén material de la vida, el cual podría traducirse como “sustento”, “asistencia material”, “soporte material”.

tierra de igual fecundidad dejada yerma en común. Y por lo tanto, quien cerca la tierra y tiene una mayor abundancia de conveniencias para la vida a partir de[l cultivo] de diez acres, que él puede obtener de cien dejados a la naturaleza, puede verdaderamente decir que entrega noventa acres a la humanidad: porque su trabajo ahora lo suministra con provisiones de diez acres, que son el producto de cien dejados en común (TT, II, §37; véase también §33; Strauss, 1992: 243-244; Tully, 1993: 161; Ince, 2011: 41, 47).

A diferencia de *ELN*, aquí los intereses egoístas no se contradicen, sino que más bien confluyen al provecho general, en la medida en que permiten ofrecer mayor cantidad de frutos a un mercado común (véase Simmons, 1992: 54). Lejos de oponerse el bien colectivo al interés privado, aquél surge de la búsqueda de éste (véase Gough, 1964: 34; contra esta interpretación Grant, 1988: 42<sup>34</sup>). En relación con la teoría del valor, supuesta en estos pasajes, Ince destaca correctamente que supone de por sí una lógica de juego de suma positiva de los diferentes intereses (véase Ince, 2011: 47).<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Por sorprendente que pueda parecer, Grant entiende que en Locke el individualismo tiene por fin exclusivamente defender derechos naturales individuales, por lo que es político-normativo y “no atomístico” (Grant, 1988: 60, véase también 42, 50). “En ningún caso la antropología de Locke describe individuos aislados cuyo comportamiento se rige por cálculos racionales de sus intereses” (Grant, 1988: 42). Con un candor difícil de igualar, la autora sostiene que “Locke se caracteriza generalmente tanto por un individualismo político como por una especie de individualismo intelectual, defensor del uso independiente de la facultad de la razón contra los prejuicios, las costumbres y el dogmatismo” (Grant, 1988: 42-43). De este modo, para esta autora el individualismo lockeano, aquí reconocido, no sería de temer en ningún sentido. Al mismo tiempo, a pesar de identificar este individualismo, la autora sostendrá inmediatamente que el origen de la sociedad política “es familiar” (Grant, 1988: 44; véase en la misma línea la interpretación según la cual Locke abogaría por la propiedad comunal y no individual: Tully, 1980: 130, véase también 124-125; para una crítica a esta interpretación, véase Chumbita, 2013c; Chumbita 2011, 2016a).

<sup>35</sup> En este sentido, también cabe referir al texto de *Venditio*, en el cual se sostiene, como precio justo, aquel que ofrece el mercado en cada momento, incluso cuando los comerciantes especulen de modo ostensible con las necesidades básicas ajenas: “A petición de cuál es la medida que debe regular el precio por el que cualquier persona vende, con el fin de mantenerlo dentro de los límites de la equidad y la justicia, considero sucintamente que ha de ser la siguiente: el precio de mercado allí donde se vende. Todo aquel que sigue esta [norma] en todo lo que vende pienso que está libre de engaño, extorsión y opresión, o de cualquier culpa en su venta, suponiendo que no hubiera falla en sus productos” (*Venditio*: 442). De hecho, Locke argumenta que de condenarse las ganancias extraordinarias del comerciante en épocas de escasez, no estaríamos teniendo en cuenta que nadie cubre sus pérdidas en tiempos de abundancia (véase *Venditio*: 445). De aquí que no deba fijarse límites

#### 4. Paz y abundancia. La persistencia de la teología en las condiciones de posibilidad de la apropiación en estado de naturaleza

El Estado de guerra es por tanto bien diferente para Hobbes y para Locke: para Hobbes, un estado de guerra supone el uso o la amenaza del uso de la fuerza *per se*; para Locke, es el uso o la amenaza de «la fuerza sin derecho». [...] la posibilidad de distinción entre dos estados evidencia tener grandes consecuencias para una posterior distinción entre los dos estados de naturaleza de estos filósofos y contribuye al liberalismo de Locke.

Michael Zuckert<sup>36</sup>

Independientemente de cualquier otra cosa que pudiera ser, el capítulo V es un argumento significativo para justificar el cercamiento en Inglaterra. Más allá de esto, sin embargo, es un razonamiento ingenioso a favor del colonialismo, defendiendo implícitamente el establecimiento de colonias y plantaciones en América y en otras partes, y el cercamiento y la mejora de la tierra sin cultivar en esos territorios vírgenes.

Neal Wood<sup>37</sup>

En *TT*, II, la paz y la abundancia de frutos y tierras, que se ofrece al hombre por donación divina, constituyen condiciones necesarias para la legitimidad de una apropiación en estado de naturaleza: a) privada e individual, de lo que es común a la

---

arbitrarios a las ganancias. Sin embargo, lo más relevante aquí, como bien destaca Vaughn, es la aproximación a la idea clásica de equilibrio natural del mercado, basada en la justicia de un precio natural dictado por la oferta y la demanda (véase Vaughn, 1983: 156; para una interpretación opuesta, véase Simmons, 1992: 61). Locke avanza así hacia la idea de autorregulación, condenando toda intervención externa, por parte del Estado: “La medida que es común al comprador y al vendedor es precisamente que si el uno comprara tan barato como pudiera en el mercado y el otro vendiera tan caro como pudiera allí mismo, todo el que corriera sus riesgos con las necesidades mutuas y perpetuamente cambiantes de dinero y artículos entre compradores y vendedores, llegaría a una cuenta bastante equitativa y justa” (*Venditio*: 445; para un tratamiento detallado de la temática, véase Chumbita, 2014b).

<sup>36</sup> Zuckert, 2002: 6. Véase también 193, 196.

<sup>37</sup> Wood, 1983a: 66.

humanidad; b) unilateral, es decir, sin necesidad de consenso social o mediación de institución política alguna; y c) desigual, de varias partes de tierra, mientras que existirán quienes no posean ninguna (véase *TT*, II, §§25, 28, 50; Chumbita, 2011, 2013c).

A pesar de lo problemático que resulta caracterizar al estado de naturaleza como pacífico, Locke brinda una serie de premisas que lo sustentan. En primer lugar, parte de la premisa de la libertad e igualdad natural del hombre constituyen una condición pacífica, considerando su opuesto: nacer esclavo bajo un poder despótico. En segundo lugar, propone la sociabilidad natural del hombre como un elemento que lo inclina a la paz, puesto que no es posible vivir en sociedad en un estado de guerra permanente. Por último, asume la intención divina de hacer vivir al hombre, la cual se materializaría en la abundancia de tierra y de frutos dispuestos a tal fin.

La primera característica del estado de naturaleza es que los hombres nacen en él en condiciones de libertad e igualdad (véase *TT*, II, §§4-5; 54, 95, 131). Esto que para Hobbes era el origen de la beligerancia (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-114), para Locke, por el contrario, constituye el fundamento de la paz (véase Lamprecht, 1918: 123; Ashcraft, 1968: 901; Batz, 1974: 668; Zuckert, 2002: 5-6; para una interpretación opuesta véase Cox, 1960: 72-81, 93). En efecto, el nacer sometido a un poder político supone para Locke nacer bajo un estado de esclavitud incompatible con la naturaleza humana (véase Chumbita, 2016b, 2013b). Como es sabido, Locke rechaza la tesis de Filmer de una donación divina a Adán tanto del mundo en propiedad privada como de gobierno de los hombres, que habría de heredarse por vía patriarcal (véase *TT*, I, §§4-5, *TT*, Preface; *TT*, I, §§1, 3, 6, 9, 27, 51, 118, 73-79, 147; *TT*, II, §§91, 135, 168, 174, 220, 222, 238; Yolton, 1958: 486; Ashcraft, 1968: 900; Waldron, 1979: 325). Frente a esta tesis, Locke sostendrá que el mundo fue otorgado por Dios a la humanidad en su conjunto sin establecer gobierno alguno sobre ella. Si los hombres hubieran nacido sujetos a un gobierno político, no habría consentimiento de parte de los individuos, por lo que sólo se hallarían sujetos a la fuerza bajo un estado de guerra similar al estado de naturaleza descrito por Hobbes (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-117; Hobbes, 2010: 202, 133, 62). De este modo, en oposición a



Filmer y Hobbes, apelando tanto a la prescripción de la ley de la naturaleza como a una descripción de la condición originaria del hombre, Locke sostendrá que la igualdad natural conduce a la paz.

Esta igualdad de los hombres por naturaleza, el juicioso Hooker la considera como tan evidente en sí misma, y más allá de toda objeción, que él la convierte [en] el fundamento de aquella obligación de amor mutuo entre los hombres, sobre ella construye los deberes que tienen unos con otros, y [es] a partir de donde él deduce las grandes máximas de la justicia y de la caridad (*TT*, II, §5; véase Yolton, 1958: 485; Simmons, 1992: 77, 119, 3, 11-12; Waldron, 2002: 154-155; Zuckert, 2002: 4).

En clara polémica con Hobbes, y a pesar tanto de las acciones que los hombres realizan en base a una interpretación sesgada e interesada de la ley de la naturaleza como de las incertidumbres que surgen de su violación, Locke considera que el estado de naturaleza en el que conviven los hombres sin hallarse vinculados o sujetos a una misma sociedad civil, es decir entre soberanos (véase *TT*, II, §9, §90), entre miembros de reinos diferentes (véase *TT*, II, §9) y entre cualquier grupo de hombres que se hallan en un territorio no apropiado (véase *TT*, II, §38, véase también §§32, 36-37), no es un estado de animadversión sino un estado que, en términos generales, se puede considerar como pacífico.

Y aquí tenemos la clara «diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra»<sup>38</sup>, que a pesar de que algunos hombres los han confundido, están tan distantes como, uno respecto a otro, un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y preservación, y un estado de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua. Hombres viviendo

---

<sup>38</sup> Las comillas están en el original sin referencia, a pesar de que inmediatamente se oponen a los dichos de Hobbes.

juntos acorde a la razón, sin un superior común en la tierra con autoridad para juzgar entre ellos, es propiamente [en lo que consiste] el estado de naturaleza (*TT*, II, §19, véase también §§15, 112; Seliger, 1968: 88; para una crítica a esta descripción idílica, véase Ashcraft, 1968: 898).

Esta consideración del estado de naturaleza como estado pacífico resulta disonante con ciertos pasajes en los cuales se sostiene la necesidad del poder político positivo (véase *TT*, II, §21). En efecto, hobbesianamente, Locke también sostendrá que allí donde no hay juez establecido, los hombres se hallan en un estado “muy incierto, y constantemente expuestos a la invasión de otros, pues siendo todos tan reyes como él, cada hombre es igual, y mayor parte no son observantes estrictos de la equidad y la justicia” (*TT*, II, §123). Aun cuando

la ley de la naturaleza es clara e inteligible a todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus intereses como también ignorantes por falta de estudio de ella, no son aptos para reconocerla como una ley obligatoria para ellos en la aplicación de ella a sus propios casos particulares (*TT*, II, §124).

Los hombres violan la ley de la naturaleza, los hombres se matan los unos a los otros, como Caín a Abel (véase *TT*, II, §11), y aun así Locke se rehúsa a aceptar que el estado de naturaleza sea tal que no resulte posible la apropiación privada ni el desarrollo de una vida social (véase Batz, 1974: 667-668).

[...] en ese estado, siendo al mismo tiempo jueces y ejecutores<sup>39</sup> de la ley de la naturaleza, los hombres son parciales consigo mismos, la pasión y la venganza es muy apta para llevarlos demasiado lejos, y con demasiado corazón, en sus propias causas, así como también, con

---

<sup>39</sup> En singular en el original.

negligencia y despreocupación, hacerlos demasiado remisos en [las causas de] otros hombres (*TT*, II, §125, véase también §§123-128, §184; *Essay*, IV, XVI, §12; IV, XX, §16; II, XXXIII, §18; Gough, 1964: 18).

El estado de naturaleza carece obviamente de las garantías que provee la sociedad civil (véase Aarsleff, 1969: 134, 101-103). Sin embargo, en el estado de naturaleza cada quien cuenta con el poder de infringir castigos con la pena capital, para matar al “criminal, que habiendo renunciado a la razón, la regla y medida común que Dios ha dado a la humanidad, tiene, por una violencia injusta y masacre que ha cometido sobre uno, declarada la guerra a toda la humanidad, y por tanto puede ser destruido como un león o un tigre” (*TT*, II, §11, véase también 12; Batz, 1974: 668; Strauss, 1992: 224). Ahora bien, esta guerra privada, como caso particular, incluso cuando derivara en la figura de esclavitud legítima, no anula para Locke el estado de paz general del estado de naturaleza (véase Ashcraft, 1968: 907, 898; Aarsleff, 1969: 102-103; Hall, 1981: 65-66; Dunn, 1984: 290; contra esta interpretación, véase Cox, 1960: 72-78).<sup>40</sup>

A esta extraña doctrina, es decir, aquella [que sostiene que] «en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder ejecutivo» de la ley de la naturaleza, no dudo sin embargo que se le objetara que es irrazonable para los hombres ser jueces en su propia causa [...]. Fácilmente concedo que el gobierno civil es el remedio apropiado para las inconveniencias del estado de naturaleza, las cuales ciertamente son grandes donde los hombres pueden ser jueces en su propia causa (*TT*, II, §13).

---

<sup>40</sup> Para un mayor desarrollo sobre la cuestión de la vigencia de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza, así como la presencia de guerras y la figura de esclavitud legítima, véase Chumbita, 2016b, 2013b.

En estado de naturaleza los hombres son parciales al aplicar castigos. Sin embargo, en el seno de la sociedad civil persiste la plena vigencia de la ley de la naturaleza y, en este sentido, ella sigue habilitando la auto-preservación allí donde no se puede apelar a la ley positiva. En efecto, Locke afirma que aquél que está dispuesto a quitarme mi libertad, puede también arrebatarme mis posesiones y mi vida (véase *TT*, II, §17). De aquí que donde no haya un poder positivo o éste no resulte accesible a tiempo, es legítimo ajusticiar al ladrón siguiendo el principio de auto-preservación<sup>41</sup>.

Así, a un ladrón, que no puedo dañar sino apelando a la ley [positiva] por haber robado todo lo que tengo<sup>42</sup>, puedo matarlo cuando él me ataca para robarme sólo mi caballo o mi gabán; porque la ley [positiva], que fue hecha para mi preservación, donde no puede interponerse para asegurar mi vida me permite, cuando ella no puede intervenir en favor de la defensa de mi vida de una fuerza presente, la cual, si pierdo no puede repararse<sup>43</sup>, me permite mi propia defensa y, el derecho de guerra, una libertad para matar al agresor, porque el agresor no concede tiempo para apelar a nuestro juez común, ni a la decisión de la ley [positiva] para remediar en un caso donde el mal puede ser irreparable (*TT*, II, §19; véase §§18, 207; Chumbita, 2016b).

Lo que se destaca de este ejemplo es que existe una conflictividad humana que no puede ser atribuida al estado de naturaleza, en cuanto también puede presentarse en el seno de la sociedad civil (véase Cox, 1960: 74-78, 81; Ashcraft, 1968: 902). En este sentido, podríamos reponer un argumento en favor del carácter pacífico del estado de naturaleza: si no llamamos estado de guerra a la condición civil aun cuando también acontecen en ella asesinatos, e incluso en una cantidad significativa, ¿por qué atribuir

<sup>41</sup> Según Locke, el estado de naturaleza no tiene déficit respecto al Estado en materia de castigos, muy por el contrario: “Toda ofensa que puede ser cometida en el estado de naturaleza, puede ser también en el estado de naturaleza igualmente castigada, y tanto como se puede en un Estado” (*TT*, II, §12; véase Chumbita, 2016b).

<sup>42</sup> En el original “all that I am worth”.

<sup>43</sup> En el original “if lost, is capable of no reparation”, literalmente “si pierdo, no es capaz de reparación”.

a partir de los mismos casos, un estado de guerra al estado de naturaleza? Según Locke, aun ante la contingencia de ciertas guerras privadas entre particulares, el estado de naturaleza no se identifica con un estado de guerra generalizado<sup>44</sup> (contra esta interpretación, véase Cox, 1960: 72-81). Locke parece seguir en este argumento, más bien implícito al capítulo III de *TT*, II, el razonamiento aristotélico según el cual la convivencia entre los hombres es siempre conflictiva, aun bajo la sociedad política, sin por ello constituir un estado de guerra (véase Aristóteles, 1994: 1263a 4). En efecto, no debe tomarse como referencia exclusivamente la norma abstracta o un estado ideal de resolución de todo conflicto a la hora de considerar si el estado originario del hombre es pacífico o de guerra. Como bien destaca Zuckert en este sentido, aun bajo una clave de lectura straussiana, sin suponer un retorno a un modelo pre-moderno, Locke contempla la posibilidad de un modelo de acción más integrado que el estrictamente hobbesiano. “Como Aristóteles antes que él, Locke estaba impresionado con la estructura de la acción humana como dirigida a determinado fin. [...] Como Aristóteles destacó, existe un más integrado carácter de la acción que el que el modelo hobbesiano permite” (Zuckert, 2002: 10-11). Según Locke, aun ante la contingencia de ciertas guerras privadas entre particulares, el estado de naturaleza no se identifica con un estado de guerra generalizado.

En este sentido, se entiende que el absolutismo resulte más opresivo que el estado de naturaleza, aun cuando podría ser más *pacífico* en términos hobbesianos (véase Hobbes, 1999, XVIII: 159-161, XVII: 156-157). En efecto, para Locke la paz del absolutismo no es paz sino esclavitud, que se define por constituir un estado de guerra continuo. Aquí Locke ataca directamente la posición de Hobbes según la cual la fundación del Estado por institución supone un pacto entre los súbditos, del cual el soberano no participa, permaneciendo por tanto en estado de naturaleza con derecho a todo.

---

<sup>44</sup> Cabe aclarar que para el propio Hobbes el estado de naturaleza no era una condición, necesariamente, de guerra efectiva sino que se caracteriza por una disposición a guerrear, análoga a la relación entre la lluvia y el mal tiempo respectivamente. La diferencia con Locke radica entonces no tanto en la descripción en sí como en las consecuencias que se extraen de las incertidumbres del estado de naturaleza. Hobbes considera que son suficiente para impedir el desarrollo no sólo de la propiedad, el comercio, el trabajo sino también de la sociedad misma entre los hombres (véase Hobbes, 1999, XIII: 115).

[...] si el gobierno está para ser el remedio de esos males que necesariamente se siguen de que los hombres sean jueces en su propia causa, y el estado de naturaleza no es por tanto para ser duradero, desearía saber qué clase de gobierno es ese, y cuánto mejor es que el estado de naturaleza, [la condición] donde un hombre comandando a una multitud tiene la libertad de ser juez en su propia causa, y puede hacerle a todos sus súbditos<sup>45</sup> cualquier cosa que le plazca, sin la menor libertad de nadie para cuestionar o controlar a aquellos que ejecutan su gusto<sup>46</sup> y a cualquier cosa que haga, sea guiada por la razón, error o pasión, [tales súbditos] deben someterse. Mucho mejor se está en el estado de naturaleza, donde los hombres no están obligados a someterse a la injusta voluntad de otro: y si el que juzga, juzga mal, en su caso o en el de cualquier otro, el es responsable<sup>47</sup> por ello ante el resto de la humanidad (*TT*, II, §13, véase en el mismo sentido, §§16, 93-94, 137, 201).

De este modo, Locke establece que los hombres se hallan mejor en el estado de naturaleza, es decir, en ausencia de todo gobierno, que en la situación en que se encuentran los súbditos bajo un gobierno despótico. Pues si bien el estado de guerra, como hemos visto, puede darse tanto en el seno de una sociedad civil como en estado de naturaleza, resulta, sin embargo, mucho más peligroso cuando tiene lugar entre un déspota y los miembros del Estado. En efecto, en ésta última condición el hombre se halla “expuesto a toda la miseria e inconvenientes<sup>48</sup> que un hombre puede temer de uno que, hallándose en un irrestricto estado de naturaleza, está, sin embargo, corrompido por la adulación y armado de poder” (*TT*, II, §91, §176, §§179-180). A su vez, el poder del Estado se halla concentrado, y por lo tanto es mayor que el que se halla distribuido en estado de naturaleza, por lo cual un súbdito sometido a un

---

<sup>45</sup> El término es “subjects”, aquí claramente como sustantivo.

<sup>46</sup> En el original “execute his pleasure”.

<sup>47</sup> El término es “answerable”, que debería traducirse como “quien debe responder”.

<sup>48</sup> Una vez más, el término es “inconveniences”.

magistrado que atenta contra la ley de la naturaleza se halla “expuesto al poder arbitrario de un hombre que tiene el comando de 100.000 hombres”, lo cual resulta peor que la condición del “que está expuesto al poder arbitrario de 100.000 hombres separados<sup>49</sup>” (*TT*, II, §137, véase también §§20, 92). Por último, cabe aclarar que para Locke el absolutismo no se ubica ni en el orden del estado de naturaleza ni en el del gobierno civil, sino que constituye una condición de esclavitud y guerra en el seno de un Estado (véase *TT*, II, §§211, 90-91; Chumbita, 2013b).

Estos pasajes resultan fundamentales para desestimar la interpretación de Strauss y Cox, según la cual la concepción de Locke sobre el estado de naturaleza es, en última instancia, hobbesiana. En efecto, a pesar de la caracterización lockeana del estado de naturaleza como pacífico, a partir de la carencia en él de una ley fija, un juez imparcial y una rigurosa y limitada aplicación de la ley de la naturaleza (véase *TT*, II, §§124-126, 131, 136), así como de la presencia de venganzas, incertidumbre sobre la propiedad, matanzas, castigos, guerras justas y esclavitud legítima (véase *TT*, II, §§13, 18, 23-24), respecto a las cuales sólo el gobierno civil puede brindar una solución final, Strauss y Cox sostuvieron que tal estado se identifica con el estado de naturaleza hobbesiano (véase Hobbes, 1999, XIII: 113-117; Strauss, 1992: 224-228; Cox, 1960: 75-76; para una interpretación opuesta, Grant, 1988: 50; Aarsleff, 1969: 101; Dunn, 1984: 290). En efecto, para Strauss la ley de la naturaleza no puede ser efectiva en el estado de naturaleza lockeano sin destruir la condición pacífica del estado de naturaleza (véase Strauss, 1992: 224, 228; Cox, 1960: 75-79). Planteando por tanto una dicotomía excluyente entre paz universal y castigo local, según Strauss la descripción lockeana conduce a una aporía, pues en cuanto rige la ley de la naturaleza, el estado de naturaleza se convierte en estado de guerra: “la ley de la naturaleza es verdaderamente una ley si no es efectiva en el estado de naturaleza. No puede ser efectiva en el estado de naturaleza si el estado de naturaleza no es un estado de paz” (Strauss, 1992: 224, véase también 225, 228; Cox, 1960: 75-79; Abdo Ferez, 2013: 351-354). Y ciertamente, si se considera el problema en términos absolutos, la vigencia de la ley de la naturaleza supone castigos y potencialmente guerras justas,

---

<sup>49</sup> En el original, “single men”, literalmente “hombres sueltos”.

por lo que Strauss se permite concluir que, según Locke, “el estado precedente a la sociedad civil es un estado de guerra” (Strauss, 1992: 225).

Considerando los efectos de la teoría lockeana del castigo, en especial el estado de guerra continuo al que puede dar lugar en la figura de esclavitud legítima, Dilts parece compartir la interpretación hobbesiana de Strauss y Cox, para quienes el estado de naturaleza lockeano, a través del castigo, no puede derivar sino en un estado de guerra (véase Dilts, 2012: 66-68; Strauss, 1992: 224, 228; Cox, 1960: 75-79; Zuckert, 2002: 192, 196). No alcanza, sin embargo, el extremo al que llega Cox, al atribuir a Locke una continuidad con el pensamiento maquiaveliano (véase Cox, 1960: 68; Strauss, 1988: 49; Hilb, 2005: 197). En esta misma línea interpretativa, Zuckert señala que el conflicto de “derechos” entre particulares conduce a la “guerra” y la única “solución” es hobbesiana, en base a la institución del Estado (véase Zuckert, 2002: 196).

A pesar de lo equívoco de esta interpretación, es preciso señalar, en su defensa, que la interpretación contraria, la cual pretende solucionar el problema que supone la presencia de guerras justas a través de la mera referencia al pasaje consignado en el que Locke opone el estado de naturaleza y el estado de guerra, resulta igualmente insuficiente (véase *TT*, II, §19; Lamprecht, 1918: 127; Yolton, 1958: 483-484; Ashcraft, 1968: 902; Hall, 1981: 65-69; Dunn, 1984: 290; Sigmund, 2005: 412-414). Pues aun cuando es correcto adjudicar a Locke esta oposición entre estado de guerra y estado de naturaleza, la mera distinción lógica entre ambos estados no logra dar cuenta de la ambigüedad manifiesta que supone la presencia de guerras justas en estado de naturaleza, así como tampoco, por otra parte, logra explicar por qué entonces resultaría necesario o deseable abandonar el estado de naturaleza para instaurar un gobierno civil, con todos los riesgos que, como hemos visto, ello implica de caer en manos de un gobierno despótico, como una condición aun más incierta que la del estado de naturaleza.

Para evitar ambos equívocos, es preciso comprender que, a diferencia de la posición hobbesiana, el concepto lockeano de estado de naturaleza supone, ante todo, una transición hacia la sociedad civil que no se basa en la mera distinción *lógica* entre



estado de naturaleza y gobierno civil, ni en la mera oposición antihobbesiana entre estado de naturaleza y estado de guerra. En efecto, a pesar de los conflictos locales señalados, en el estado de naturaleza lockeano se sientan las bases para el orden civil a través de una progresiva apropiación privada. En este sentido, el estado de naturaleza no llega a constituir un estado de guerra generalizado, ni una condición insostenible ni tampoco una solución definitiva:

si no fuera por el estado de corrupción y perversidad<sup>50</sup> de hombres degenerados, no sería necesaria ninguna otra [ley que la ley de la naturaleza], ni [habría] necesidad de que los hombres se separaran de esta gran comunidad natural<sup>51</sup> y por acuerdos positivos se agruparan en asociaciones más pequeñas y divididas (*TT*, II, §128; véase también Ashcraft, 1968: 902; Aarsleff, 1969: 101 Grant, 1988: 44-45; Waldron, 2002: 154).

El estado de naturaleza es imperfecto, pero aun así, hemos visto que tampoco debe ser definido sólo negativamente por lo que le falta en comparación con una sociedad civil de perfecta observancia de la ley. Para Locke, las sociedades civiles existentes no pueden nacer sino de un estado de libertad e igualdad natural (véase *TT*, II, §101-112), pero ello no garantiza que puedan preservar la igualdad y libertad natural. Este punto de partida empírico se opone a la descripción geométrica antes que histórica de Hobbes, y permite entender por qué para Locke el estado de naturaleza es, en términos generales, pacífico. “Así, la filosofía política de Locke de ninguna manera supone que en el estado de naturaleza todos los hombres deban ser estudiantes de la ley de la naturaleza. Es suficiente con que algunas personas por sus talentos naturales alcancen «preeminencia»” (Aarsleff, 1969: 136, véase también 101-103; Lamprecht, 1918: 130; Yolton, 1958: 495; Ashcraft, 1968: 906).

De este modo, como bien destacan Batz y John T. Scott, existe una

---

<sup>50</sup> El término en el original es “viciousness”, literalmente “viciocidad”.

<sup>51</sup> En el original “great and natural community”; “great” también podría traducirse por “magnífica”.

ambigüedad manifiesta en la distinción entre estado de naturaleza y estado de guerra que no puede ser evitada (véase Batz, 1974: 667; Scott, 2000: 554-555). Tal ambigüedad no puede ser comprendida por una interpretación hobbesiana como la de Strauss o por la mera distinción lógica entre estado de naturaleza y estado de guerra que destaca Sterling Power Lamprecht, en la medida en que estas interpretaciones pasan por alto el aporte específico de la descripción lockeana, que consiste en entender a la progresiva apropiación privada como medio de explicar el abandono de la condición originaria de libertad natural y, al mismo tiempo, omite presentar una visión idílica de perfecta armonía, pues si tal fuera el caso no habría necesidad de una transición hacia sociedades civiles.

El Estado se presenta así como una creación de los hombres que han sido capaces de erigirlo a partir del estado de naturaleza. Según Locke, ello no habría resultado posible si el estado de naturaleza fuera el estado de guerra descrito por Hobbes, pues a partir de sus elementos no es posible que surja una dialéctica virtuosa capaz de generar su devenir en sociedad civil. Para Locke, la sociabilidad natural y el desarrollo productivo cumplen este rol de mediación entre la condición originaria y la necesidad del establecimiento del Estado. Por ello, es necesario que, aun con limitaciones e incertidumbres, el estado de naturaleza sea capaz de albergar el desarrollo de las potencias productivas del hombre y una apropiación, lo suficientemente pacífica de frutos y tierra, como para sentar las bases de una futura sociedad civil (véase *Essay*, IV, XII, §11; Aarsleff, 1969: 135; Zuckert, 2002: 8, 12-13).

Quizás un elemento más convincente en esta dirección, haciendo abstracción de las excepciones mencionadas a la paz<sup>52</sup>, lo constituye la idea de sociabilidad natural del hombre. En efecto, la objeción central a la descripción hobbesiana es que aun sin derecho positivo –contrariamente a las formulaciones de *ELN* (véase *ELN*, V: 164-165, VI: 186-189) y *TG*, II (véase *TG*, II: 66-67, 63-64)–, el hombre posee siempre una predisposición natural a la sociabilidad que inclina la balanza en favor de la paz allí donde bien podría prevalecer la guerra (véase Ashcraft, 1968: 906-907; para una

---

<sup>52</sup> Para una consideración detallada de tales excepciones véase Chumbita, 2016b; 2013b.

interpretación opuesta, Cox, 1960: 52-53, 74-79<sup>53</sup>).

En este punto, es preciso relacionar la descripción del estado de naturaleza con la antropología que hemos bosquejado anteriormente. El hedonismo y utilitarismo del hombre natural lockeano nos habla de pasiones sociales, de una aversión por la miseria y la búsqueda de principios prácticos con vistas a la felicidad (véase *Essay*, I, II, §3; IV, XII, §11; Yolton, 1958: 490). En este sentido, Locke vuelve a citar a Hooker (*Eccl. Pol.*, I, 10), para reafirmar no sólo que la ley de la naturaleza es la medida de la conducta de los hombres sino fundamentalmente que:

[...] en la medida en que no somos autosuficientes para suministrarnos de un depósito competente<sup>54</sup> de cosas necesarias para una vida, tal como nuestra naturaleza desea, una vida adecuada a la dignidad del

---

<sup>53</sup> Cox, siguiendo a Strauss, interpreta el estado de naturaleza lockeano como semejante a la descripción hobbesiana (véase Strauss, 1992: 224-225, 245). En este sentido, sostendrá la presencia de significados ocultos en la obra de Locke, que surgirían de rasgos de su personalidad, los que lo volverían particularmente propenso al ocultamiento, el recelo y la desconfianza (véase Cox, 1960: 5-6, 22-23, 54-56, 59-62, 71-72). “Mi argumento detallado para sostener esta interpretación de la intención de Locke se divide en dos partes; cada una centrada sobre uno de los dos usos básicamente diferentes que Locke hace del término «estado de naturaleza», pero que convergen en la conclusión de que la visión subyacente de Locke es que la condición original del hombre es una de «pura anarquía», o que el estado de naturaleza, lejos de ser un estado de paz, armonía y abundancia es, en realidad, uno de guerra, enemistad y miseria, en el cual la ley de la naturaleza, lejos de ser efectiva, no es ni siquiera conocida” (Cox, 1960: 72; para una reivindicación contemporánea de tal lectura, véase Zuckert, 2002: 33-42, 63-64). Tal interpretación no requiere mayores esfuerzos de refutación (véase Yolton, 1958: 478; Sigmund, 2005: 412-414). Básicamente, desde un punto de vista metodológico, si se parte de que Locke puede querer decir lo contrario de lo que afirma, resulta posible arribar a cualquier conclusión, lo cual es evidentemente inaceptable, ya sea que se alegue razones de reserva, cuidado o recelo con respecto a sus lectores contemporáneos, en virtud de lo novedoso de su perspectiva (véase Zuckert, 2002: 33-42). Zuckert reivindicará esta clave de lectura en términos de “esoterismo”, con las diferencias entre el estado de naturaleza de Hobbes y Locke a las que ya hemos hecho referencia (Zuckert, 2002: 6). A pesar de estas salvedades, la clave de lectura no supera los problemas metodológicos que presenta la lectura de Strauss y Cox. Por ejemplo, Zuckert sostendrá que en *ELN*, al establecer el carácter de la ley de la naturaleza como mandato divino, en referencia a la prueba de la existencia de la ley de la naturaleza como consecuencia directa de la existencia de Dios: “Yo sugeriré en un momento que Locke tampoco las encontró convincentes, y no me sorprende que tan pocos lectores lo hicieran” (Zuckert, 2002: 189). De este modo, Zuckert se permite sostener que cuando Locke ofrece tal prueba no quiere sostenerla realmente como tal o no se halla convencido por ella. Una vez más, a fin de separar a Locke de la tradición teológica, propone interpretar que quiere decir lo contrario de lo que afirma. Rechazando la dimensión teológica de su obra que hemos considerado *in extenso* hasta aquí, Zuckert se permite señalar que “Locke sigue a Hobbes en negar a la humanidad la dignidad que deriva de ser la preciada criatura de un Dios creador” (Zuckert, 2002: 196). Para una consideración detallada de la relación entre la existencia de Dios y la existencia de la ley de la naturaleza, véase Chumbita, 2015.

<sup>54</sup> En el original “competent store”.

hombre; por lo tanto, para suplir esos defectos e imperfecciones que están en nosotros por vivir individual y solamente por nosotros mismos, estamos naturalmente inducidos a buscar comunión y membrecía con otros, esta fue la causa de que los hombres se unieran entre sí en las primeras sociedades políticas (*TT*, II, §15; véase también *TT*, I, §88).

En el mismo sentido, Locke va a sostener que Dios colocó al hombre “bajo fuertes obligaciones de necesidad, conveniencia e inclinación que lo empujaban entrar en sociedad” (*TT*, II, §77; véase *Essay*, III, I, §1; Scott, 2000: 556). La inclinación a la sociabilidad natural, depositada en cada individuo, así como los beneficios que trae consigo el trabajo mancomunado, tienden a inclinar la balanza en favor de la paz, algo que la prodigalidad de los frutos de la tierra no alcanzaría a asegurar por sí misma. En efecto, razones de orgullo, codicia, o poder suelen ser mayores causas de la guerra que la carencia de bienes, como ya Aristóteles (véase Aristóteles, 1994: 1266b 7-10, 1267a 10-13, 1263 b 9-13) y el propio Hobbes (véase Hobbes, 1999, XIII: 115) reconocían antes que Locke (véase *TT*, II, §230). De este modo, a partir de la inclinación a la sociabilidad, el uso práctico de la razón, orientado a mejorar las condiciones de vida, el poder de castigar las ofensas y una observancia más o menos general de la ley de la naturaleza, resulta posible hablar de un estado de paz relativa (véase Yolton, 1958: 495; Ashcraft, 1968: 902<sup>55</sup>).

A estas razones que conducen a la paz (la libertad, la igualdad y la sociabilidad natural), se añade la abundancia proveniente tanto, por una parte, de la prodigalidad de frutos que alberga el mundo que Dios ha donado a los hombres, como de la capacidad productiva de éstos. Las condiciones iniciales de satisfacción de las necesidades básicas evitan al menos los conflictos derivados de la escasez. En efecto, encontrándose los hombres en situación de abundancia y desarrollando su dominio

---

<sup>55</sup> El propio Yolton, aun rechazando la hipótesis hobbesiana de Strauss, advierte la problematicidad del estado de naturaleza al señalar que “Locke no era tan ingenuo para creer que todos los hombres actúan racionalmente todo el tiempo” (Yolton, 1958: 495). De modo aún más explícito, Ashcraft destaca que la condición natural del hombre se caracteriza por ser de una “paz incierta” (Ashcraft, 1968: 902).

“estableciéndose en razón de lo que pudiera servir para su uso, podía haber por tanto poco lugar para altercados y disputas sobre la propiedad así constituida” (*TT*, II, §31, véase también §39). De modo que, aun cuando la abundancia de frutos y tierras por sí sola no es suficiente para garantizar la paz, contribuye sin duda a ella por oposición al estado de escasez.

Ahora bien, a fin de establecer tal condición de abundancia para los hombres en estado de naturaleza, Locke necesita, antes que nada, rechazar la donación excluyente a Adán y a sus herederos, según la cual los hombres no nacerían dueños en común de la tierra y sus frutos.

Ya sea que consideremos la razón natural, la cual nos dice que los hombres, una vez nacidos, tienen un derecho a su preservación y, consecuentemente, a la comida y la bebida y a aquellas otras cosas que la naturaleza proporciona<sup>56</sup> para su subsistencia, o [ya sea que consideremos] la revelación, la cual nos da cuenta de esas concesiones [con que] Dios hizo el mundo para Adán, Noé y sus hijos<sup>57</sup>, es muy claro que Dios, como dice el Rey David, Salmos cxv. 16, «ha dado la tierra a los hijos<sup>58</sup> de los hombres», [es decir] dado a la humanidad en común (*TT*, II, §25; véase también §39; Lebovics, 1986: 569; Kelly, 1988: 283; Michael, 1998: 418; Waldron, 2002: 154, 159-160; Lamb, 2009: 231; Ince, 2011: 35, 39).

Locke interpreta la cesión inmediata del mundo por parte de Dios (*Gen.* I, 28) en términos de donación de la propiedad común del mundo, desestimando la donación a Adán de un dominio privado asociado a un poder político paternal.<sup>59</sup> En efecto,

---

<sup>56</sup> En el original “affords”.

<sup>57</sup> En el original “sons”.

<sup>58</sup> En el original “children”.

<sup>59</sup> Al haber creado al hombre con sus necesidades, así como el mundo para satisfacerlas, Locke infiere mediante la razón natural, sin invocar esta vez a las Escrituras, que Dios quiso que el hombre se diera propiedad privada. En efecto, no parece haber mejor argumento para legitimar la apropiación individual que la necesidad inmediata. Sin embargo, la sola necesidad, como hemos anticipado, no conduce necesariamente a la propiedad privada. Sin la donación divina del mundo, podría afirmar que la tierra y

resulta absurdo, en términos de Locke, que Dios brinde el mundo en común para establecer un poder absoluto de una dinastía particular sobre toda la humanidad (véase *TT*, I, §84-85). Dios dona el mundo para la auto-preservación del hombre (*TT*, I, §86; véase también §§87-88; *TT*, II, §§25, 39; Kelly, 1988: 283; Waldron, 2002: 153-154). En efecto, según Locke, tanto si consideramos nuestras propias necesidades como si atendemos a la descripción del Génesis, el mundo ha sido dado al hombre para su usufructo (véase *TT*, II, §26). Y ha sido dado en abundancia: “«Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia<sup>60</sup>», 1. Timoteo vi. 17, es la voz de la razón confirmada

---

los frutos no son de nadie o son de un conjunto social, del mismo modo que ocurre con el agua de los ríos y el mar, precisamente por el supuesto de abundancia que manejamos al respecto y que Locke, como hemos visto, utiliza también para referirse a los frutos y a la tierra (véase *TT*, II, §33; Kelly, 1988: 284). A fin de rechazar un uso libre sin apropiación, como en el caso del agua, o una propiedad social o política, hemos visto que Locke requiere que los hombres nazcan libres e iguales, es decir, desvinculados políticamente, lo cual también se sustenta en una interpretación de las Escrituras (véase Chumbita, 2011). De este modo, los hombres resultan ser en su totalidad co-propietarios del mundo, sin subdivisiones menores. Como puede verse entonces, la teología cumple un rol fundamental, y no meramente metafórico para fundar la propiedad privada, como entiende Widerquist, en sintonía con la interpretación straussiana de la que ya hemos dado cuenta: “Aunque Locke claramente escribió en términos cristianos, este artículo busca la versión secular de la teoría lockeana. La discusión de los aspectos teológicos de la teoría de Locke ha llegado a ser popular recientemente, pero esos aspectos de su teoría pueden ser vistos como mínimo en parte metafóricamente, y muchos teóricos lockeanos de la propiedad los dejan de lado” (véase Widerquist, 2010: 4). En esta misma línea de pensamiento, Zuckert había señalado que Locke entendía al cristianismo como «religión civil» (véase Zuckert, 2002: 148-149). Más allá del evidente interés polémico de la frase, Zuckert se refiere a que, en relación con “las verdaderas enseñanzas del cristianismo” “él intenta mostrar que el cristianismo, correctamente entendido, no es meramente verdadero sino también como «civil» al mismo tiempo” (Zuckert, 2002: 149). Según Zuckert, el cristianismo, si bien no se limita a ser una religión civil puede ser la base de la sociedad. El problema de esta interpretación no radica en lo que afirma, lo cual resulta parcialmente correcto (pero no totalmente, puesto que tal afirmación es particularmente relevante para la lectura de *TT*, II, como el propio Zuckert reconoce -véase Zuckert, 2002: 153-, y sin embargo la referencia al Nuevo Testamento *cristiano*, es completamente nula en tal obra; véase Dunn, 1969: 99; Waldron, 2002: 188-189, 206-208; Waldron, 2005: 506), sino en lo que sugiere, esto es, que el cristianismo de Locke estaría orientado principalmente al ordenamiento de la sociedad política y, por lo tanto, podría ser interpretado en clave estrictamente secular a pesar de “retener la forma de una reforma teológica” (Zuckert, 2002: 152). Ello implicaría, entre otras cosas, pasar por alto uno de los elementos que, según *L*, para Locke precisamente definen el cristianismo en oposición al judaísmo: “Pues la república de los judíos, diferente en esto de todas las demás, era una teocracia absoluta [...]. Pero no existe en absoluto, acorde con el Evangelio, una república cristiana. Hay, en efecto, muchas ciudades y reinos que han abrazado la fe de Cristo, pero conservaron sus antiguas formas de gobierno, respecto a las cuales la ley de Cristo no se ha inmiscuido en lo más mínimo. Él, ciertamente, ha enseñado a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, podían acceder a la vida eterna. Pero él no instituyó una república” (*L*: 37-38; véase también *TT*, II, §101; Chumbita, 2015, 2016a). En términos generales, a esta interpretación de Zuckert le corresponden las mismas críticas que ya hemos realizado a lectura straussiana por ignorar la importancia de la dimensión teológica de la construcción política lockeana.

<sup>60</sup> El término es “richly”.

por la inspiración. Pero ¿hasta dónde él nos lo ha dado? Para disfrutarla<sup>61</sup>” (*TT*, II, §31). Dios ha dado con prodigalidad todas las cosas: los frutos de la tierra (véase *TT*, II, §§31, 37); los frutos del mar, “ese gran [bien] que todavía permanece [como propiedad] común a la humanidad” (*TT*, II, §30); y la tierra misma, brindada para su apropiación privada, individual, unilateral y desigual (a pesar de ser originariamente propiedad común al género).

Ni fue esta apropiación de alguna parcela de tierra, por el mejoramiento de ella, ningún perjuicio para ningún otro hombre, dado que quedaba todavía suficiente y tan bueno, y más de lo que el todavía desprovisto podía usar. [...] Nadie podía pensarse injuriado por el beber de otro hombre, aunque él tomara un buen trago, quien tenía [aún] un río entero de la misma agua dejada para saciar su sed; y el caso de la tierra y el agua, cuando hay suficiente para ambos, es perfectamente el mismo (*TT*, II, §33; véase también §§36-37; Kelly, 1988: 282).

Como se ve, la tierra y los frutos que ella ofrece (véase *TT*, II, §§32, 26), han sido dados en abundancia (véase Waldron, 2002: 159; para una interpretación opuesta, véase Cox, 1960: 103-105). Ahora bien, ciertos pasajes parecen contradecir esta descripción de abundancia, al describir el estado de naturaleza como de penuria: “Dios, cuando dio el mundo en común a toda la humanidad, también le ordenó al hombre que trabajara; y la penuria de su condición requería esto de él” (*TT*, II, §32). Strauss rápidamente utiliza esta descripción del estado de naturaleza para establecer que no hay abundancia en él: “[...] el estado de naturaleza es un estado, no de la abundancia sino de penuria. Los que viven en ella son «necesitados y miserables». La abundancia requiere de la sociedad civil [*TT*, II, §§32, 37-38, 40-41, 49]” (Strauss, 1992: 225; véase Lamb, 2009: 231; Ince, 2011: 39). Sin embargo, lo que se afirma aquí es la necesidad del trabajo para producir los bienes que hacen a la vida deseable. Por ello Locke aclara inmediatamente: “Dios, y su [propia] razón, le ordenaron que

---

<sup>61</sup> En el original “to enjoy”, es decir, para poseer y beneficiarse de ella.

sometiera la tierra, es decir, mejorarla para el beneficio de su vida, y allí establecer algo que fuese suyo, su trabajo” (*TT*, II, §32). Penuria y necesidad de trabajo no implican falta de abundancia originaria de frutos y tierras. Lo que señala es que hay muchas comodidades que hacen agradable la vida y sólo surgen del trabajo y la industria humana: “porque aquellas cosas que son necesarias para una manutención confortable de nuestra vida, no son productos espontáneos de la naturaleza” sino que, como señala poco antes, “deben ser procuradas o preservadas a través de esfuerzos e industria” (*L*: 42).

El trabajo es, de este modo, una segunda causa de la abundancia del estado de naturaleza que se añade a la donación divina. Sin embargo, a pesar de las diversas y extensas descripciones del estado de naturaleza como estado de abundancia, se ha argumentado que se trata no de una condición general sino solamente inicial (véase Macpherson, 1970: 176-178). En efecto, según Karl Olivecrona, la teoría de la apropiación lockeana se desenvolvería en tres estadios temporales, siendo el último de ellos “la edad de la escasez”, producto de la acumulación que habilita la introducción del dinero (véase Olivecrona, 1974: 220). Simmons considera, en la misma línea, que la restricción de dejar suficiente y tan bueno no puede valer sino para la “abundancia de las primeras edades”, con anterioridad al “problema de escasez de las edades tardías” (Simmons, 1992: 289). En el mismo sentido, en su crítica a la interpretación del *dejar suficiente y tan bueno* como restricción a la apropiación privada, Waldron también asume que la introducción del dinero conduce a la escasez (véase Waldron, 1979: 322-323).

Esta interpretación se sustenta en apelar a los pasajes en los que Locke describe el estado de abundancia en referencia al pasado, como si ello fuera suficiente para afirmar que no existe en el presente. En efecto, Locke afirma que “hubo durante largo tiempo en el mundo abundancia de provisiones naturales” (*TT*, II, §31). Del mismo modo, en base a las Escrituras señala que “en las primeras edades del mundo” “los hombres corrían mayor peligro de perderse, por vagabundear [lejos] de su



compañía, en los de entonces vastos yermos<sup>62</sup> de la tierra, que de estar confinados por falta de espacio para colonizar<sup>63</sup>” (*TT*, II, §36; véase Lebovics, 1986: 577). Sin embargo, Locke aclara inmediatamente que esta situación de abundancia persiste en la actualidad y que el criterio del uso: “ni, incluso hasta este día<sup>64</sup>, perjudica al resto de la humanidad, o les da razón para quejarse o pensarse injuriados por el cercamiento de este hombre, aunque la raza de hombres ahora<sup>65</sup> se ha esparcido a todos los rincones del mundo e infinitamente excede el pequeño número que fue al comienzo” (*TT*, II, §36, véase especialmente §38<sup>66</sup>, §49, §51).

Ahora bien pesar de que, como acabamos de ver en el párrafo 36 se afirma la persistencia de la abundancia, este párrafo problemático a partir de su última oración, en el que se plantean los efectos (locales como veremos) que tiene la introducción del dinero.

[...] temerariamente me atrevo a afirmar esto, que la misma regla de propiedad, a saber, que todo hombre debería tener tanto como sea capaz de usar, se sostendría aún en el mundo sin restricción para nadie, puesto que hay tierra suficiente en el mundo para satisfacer al doble de los habitantes, si la invención del dinero, y el acuerdo tácito de los hombres de darle valor, no hubiera introducido (por consentimiento) más grandes posesiones, y un derecho a ellas (*TT*, II, §36).

James Tully, al igual que Macpherson y Olivecrona, interpretan que aquí la abundancia es cancelada por la introducción del dinero (véase Macpherson, 1970:

<sup>62</sup> El término es aquí “wilderness”, que en castellano sería mejor traducido por una frase, como tierras no cultivadas o deshabitadas.

<sup>63</sup> En el original, “plant in”, también “establecerse” “asentarse”; Locke utiliza en *TT*, I, §130 el término “planter” para referirse a los colonos o plantadores. Sin embargo, para la actividad de sembrar, no suele utilizar el término “plant” sino el término “sow”, por lo que parece más adecuado traducir como “colonizar”, en la medida en que se entienda que dicha colonización está asociada al trabajo de la tierra.

<sup>64</sup> En el original, “nor, even to this day”.

<sup>65</sup> El término es “now”, que inequívocamente refiere una vez más al tiempo presente.

<sup>66</sup> En el párrafo 38 de *TT*, II, al igual que en el referido párrafo 36, se comienza por describir el origen de los tiempos en condiciones de abundancia, para luego hablar de una mayor apropiación y finalmente aclarar que ello no supone el fin de la abundancia.

176-178; Olivecrona, 1974: 220; Horne, 1990: 58; Tully, 1993: 146; contra esta interpretación véase Lebovics, 1986: 567-568; Buckle, 1991: 156-158; Michael, 1998: 419). Sin embargo, como bien destaca Simmons, no resulta claro por qué la introducción del dinero volvería escasa la tierra. Especialmente a nivel mundial cuando, como acabamos de ver, “hay tierra suficiente en el mundo para satisfacer al doble de los habitantes” (véase *TT*, II §36; véase Kelly, 1988: 285; Simmons, 1992: 299, 289). El deseo de querer más de lo necesario es sin duda, a su vez, un elemento que contribuye a la escasez, pero aun así no resulta suficiente para establecerla a nivel global (véase *TT*, II, §37; Batz, 1974: 669). La oscuridad del pasaje final del párrafo 36 facilita los malentendidos. Sin embargo, Locke es explícito, en los párrafos subsiguientes, al establecer cómo es que persiste la abundancia en América y cómo se desarrolla la escasez en Inglaterra (véase Lebovics, 1986: 567-568; Michael, 1998: 420-422). Es decir, cómo la abundancia persiste a nivel global, a pesar de que en determinados lugares, se han dado condiciones de escasez relativa.

[...] todavía hay grandes porciones<sup>67</sup> de tierra a ser encontradas<sup>68</sup> [a través del trabajo], que (los habitantes de las cuales, no habiéndose unido con el resto de la humanidad en el consentimiento del uso de su dinero común) permanecen yermas<sup>69</sup>; y [como esas tierras] son más de las que la gente que mora en ellas lo hace [las trabaja], continúan yaciendo en común<sup>70</sup>; aunque esto raramente puede ocurrir<sup>71</sup> entre [quienes conforman] aquella parte de la humanidad que ha consentido al uso del dinero (*TT*, II, §45). Pues yo pregunto si en los bosques salvajes y los yermos sin cultivar<sup>72</sup> de América, sin ninguna mejora, labranza o agricultura, mil acres rendirán [a los] habitantes necesitados

<sup>67</sup> En el original “tracts”, extensiones indefinidas de tierra.

<sup>68</sup> En el original “found”, el término tiene el sentido, en relación con la tierra de establecerse en ella por medio del trabajo.

<sup>69</sup> El término es aquí, una vez más, “waste”, que remite a tierras sin uso, sin cultivar, “desperdiciadas”.

<sup>70</sup> La expresión aquí es nuevamente, “in common”, en común al género humano.

<sup>71</sup> En el original “this can scarce happen”.

<sup>72</sup> En el original “uncultivated waste”.

y miserables tantas conveniencias<sup>73</sup> para la vida, como diez acres de tierra igualmente fértil en Devonshire donde han sido bien cultivados (*TT*, II, §37).

Como se puede apreciar, el pasaje habla de la abundancia presente y no en referencia a un tiempo pasado, como propone la interpretación de Olivecrona (véase Lebovics, 1986: 577-578; Michael, 1998: 419). En efecto, el párrafo 45, incluido en la edad de la escasez según la periodización de Olivecrona, no encuadra con esta caracterización, puesto que resulta claro en el pasaje citado que la abundancia no ha sido cancelada por la introducción del dinero (véase Aarsleff, 1969: 99). En esta dirección, Olivecrona advierte las dificultades que plantean estas descripciones de América para su interpretación, al señalar que las condiciones de lo que él llama *era de la abundancia* se mantienen en ciertos lugares de América:

[...] podemos llamar a este primer período «la era de la abundancia» [Sección A, §26-39]. De acuerdo con Locke, las mismas condiciones se siguen manteniendo en algunas partes del mundo como «algunas tierras vacantes al interior de América»<sup>74</sup> (§36, 18). Pero el resto de la era de la abundancia ha llegado a su fin cuando el dinero fue introducido y se formaron las comunidades (§45) (Olivecrona, 1974: 220).

Este reconocimiento parcial no deja de resultar equívoco, ya que la abundancia no se restringe, según Locke, al caso de algunas tierras de América. En efecto, aun cuando en ciertos lugares específicos de Europa, especialmente en Inglaterra (por tratarse de una isla relativamente pequeña), la introducción del dinero produzca condiciones de escasez relativa, ni siquiera puede sostenerse que en la totalidad de la Europa se ha dado tal cancelación de la abundancia. En este sentido, Locke sostiene que en España imperan las mismas condiciones que en América: “la extensión de la

---

<sup>73</sup> El término es “conveniencies”.

<sup>74</sup> En el original, “in-land, vacant places of America”.

tierra es de tan poco valor, sin trabajo, que he oído afirmar que en España misma, a un hombre le está permitido arar, sembrar y cosechar, sin ser molestado, sobre tierra de la que no tiene otro título sino sólo el que le da su uso” (*TT*, II, §36).

La interpretación de Olivecrona resultaría por tanto correcta si se formulara en términos geográficamente restringidos. En efecto, en los párrafos finales del capítulo V, Locke establece que en ciertos lugares de Europa se producen fenómenos de escasez relativa de tierras. El error radica en no identificar el carácter local de la escasez, aplicable en especial al caso de Inglaterra y Holanda, por razones obvias de extensión territorial. Locke explícitamente se refiere, en este sentido, al caso de Inglaterra, como ejemplo de aquellos lugares donde ya no subsisten tierras comunes al género humano sino que las tierras comunales son aquellas que pertenecen por pacto a determinado grupo de hombres: “en las tierra que es común en Inglaterra, o en cualquier otro país donde hay gran cantidad<sup>75</sup> de gente bajo gobierno, que tiene dinero y comercio, nadie puede cercar o apropiarse parte alguna sin el consentimiento de todos sus compañeros-comuneros” (*TT*, II, §35). Se trata de tierras que son comunes a determinados miembros, no al género humano. “Porque está [la tierra] es dejada en común por pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no es para ser violada. Y aunque es común, con respecto a algunos hombres, no lo es así para toda la humanidad” (*TT*, II, §35).

Lo interesante de este pasaje es que deja en claro que las causas de la escasez relativa de tierra son el crecimiento poblacional y el trabajo acumulado sobre un territorio ocupado en su totalidad (véase *TT*, II, §§40, 42-43, 45; véase Simmons, 1992: 297-299; Chumbita, 2013c). Esta es la razón por la cual no ha de extrañar que tal escasez se produzca en una isla relativamente pequeña como Inglaterra. De aquí que resulte equívoco considerar que tal escasez relativa pueda trasladarse a nivel global por la introducción del dinero en determinados lugares. Es preciso, por lo tanto, invertir el orden de los factores para evitar fetichizar el dinero, como hacen Olivecrona y Macpherson al sostener que la introducción del dinero vuelve escasa la tierra (véase Marx, 1999: 37-47; Macpherson, 1970: 176-178; Olivecrona, 1974: 220).

---

<sup>75</sup> El término es “plenty”.

El dinero surge para Locke como consecuencia de la necesidad de atribuir valor por convención a partir de una acumulación de población y trabajo sobre un territorio completo. Lo que se necesita entonces es “descubrir que algo que tiene el uso y el valor de dinero entre sus vecinos”, y cuando ello ocurra, “el mismo hombre comenzará inmediatamente a incrementar sus posesiones” (*TT*, II, §49). Simmons, por su parte, advierte el problema que supone atribuir la escasez a la introducción del dinero, así como la verdadera fuente de la escasez en el incremento poblacional (véase Simmons, 1992: 299). Sin embargo, no establece que se trata de un fenómeno local de determinadas regiones de Europa, por lo cual deja planteados sus interrogantes sin brindar una solución al problema.

En efecto, la comparación entre Inglaterra y América en tiempo presente, lejos de implicar la cancelación de la abundancia a nivel global, pone de manifiesto que la escasez es un fenómeno local europeo, mientras que América persiste como reservorio de la abundancia. De aquí que en cuanto a la importancia del trabajo en la creación de valor, Locke afirme:

No puede haber una demostración más clara de algo, que la que tienen las varias naciones de los americanos de esto, las cuales son ricas en tierra y pobres en todas las comodidades<sup>76</sup> de la vida; a las cuales [las naciones de los nativos americanos] la naturaleza habiendo suministrado tan liberalmente<sup>77</sup> como a cualquier otro pueblo con los materiales de la abundancia<sup>78</sup>, es decir, [con] suelo fértil, apto para producir en abundancia, que podría servir para [obtener] comida, vestido y deleite, sin embargo, por la falta de mejoramiento de ella [la tierra] a través del trabajo, no tienen una centésima parte de las conveniencias que nosotros disfrutamos: y un rey de un extenso y fructífero territorio allí se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero en Inglaterra (*TT*, II, §41, véase en el mismo sentido §§43, y

<sup>76</sup> El término es aquí “confort”.

<sup>77</sup> El término es “liberally”.

<sup>78</sup> El término es “plenty”, y a continuación, traducido igualmente por abundancia, “abundance”.

el ya citado 45; véase Cox, 1960: 98; Tully, 1993: 156, 151; Michael, 1998: 420; Waldron, 2002: 169, 175; Armitage, 2004: 604; Ince, 2011: 42-47; Abdo Ferez, 2013: 437).

Sólo de mantenerse la abundancia en América puede realizarse la apropiación en sentido unilateral y desigual, con una liberalidad que no requiere de regulación social ni intervención estatal, dado que, por medio de la abundancia, se garantiza cumplir con el requisito de dejar suficiente y tan bueno para otros (véase *TT*, II, §§27, 31-32; Poole, 1980: 223; Kelly, 1988: 285; Simmons, 1992: 281; Sreenivasan, 1995: 101-102; Michael, 1998: 419; Lamb, 2009: 231; Chumbita, 2013a, 2013b).

Al plantear un estadio final de escasez donde no se cumpliría ya con este requisito ni sería posible la apropiación privada en términos no regulados, se pierde de vista nada menos que la intencionalidad, la dimensión propositiva de la teoría de la propiedad en condiciones unilaterales y desiguales: “Pero me dedicaré<sup>79</sup> a mostrar cómo los hombres pueden llegar a tener una propiedad en varias partes de aquello que Dios dio a la humanidad en común, y eso sin ningún pacto expreso de todos los comuneros<sup>80</sup>” (*TT*, II, §25). El rasgo distintivo de la teoría de la propiedad lockeana es precisamente que no necesita de la instauración del Estado. Por lo tanto, si el estado de naturaleza desembocara en una edad de la escasez, no habría posibilidad alguna de aplicar la teoría de la apropiación en tiempo presente.<sup>81</sup> La teoría de la propiedad no tendría ninguna función aplicativa en el presente, sino que trataría sólo de lo ocurrido en el pasado de abundancia.

Al mismo tiempo, si realmente se cancelara la abundancia universalmente, tampoco podrían fundarse nuevas sociedades políticas que Locke explícitamente plantea para reafirmar el carácter voluntario, por consentimiento expreso, de la pertenencia a una sociedad política: “él está en libertad de ir e incorporarse en

---

<sup>79</sup> La expresión en el original es “But I shall endeavour”.

<sup>80</sup> El término es aquí “commoners”, en referencia a los co-propietarios de lo que es común al género humano.

<sup>81</sup> Sin embargo, el carácter propositivo de la teoría de la propiedad se relaciona con la justificación de la apropiación de las tierras de América, tomando como criterio el trabajo de la tierra (el cual no es reconocido a los nativos). Véase Chumbita, 2011.

cualquier otro Estado<sup>82</sup>, o por acuerdo con otros de empezar uno nuevo en *vacuis locis*, en cualquier parte del mundo que puedan encontrar libre y desposeída” (*TT*, II, §121; véase 113-118; Polin, 1969: 11-17; Biagini, 1978: 153-159; Simmons, 1992: 129).

## 5. Conclusiones

Como hemos podido ver, la construcción de un sesgo hedonista-utilitario de la ley de naturaleza no anula la dimensión teológica de la ley de naturaleza. Podríamos hablar por tanto de una articulación entre el carácter deontológico y el carácter hedonista-utilitario que adquiere la ley de naturaleza en relación con la situación concreta del estado de naturaleza. En efecto, la donación del mundo de Dios al género humano hace que todas sus características materiales resulten de por sí teológicas. Al mismo tiempo, el hecho de que las capacidades humanas sean creación divina, implica también que se hallan en relación directa con las características materiales del mundo. Podemos sostener, por tanto, que la deontología de la ley de naturaleza de los escritos tempranos sufre un desplazamiento notable a partir de la incorporación de cierto contenido hedonista de la ley de naturaleza, en cuanto ordena la auto-preservación y maximizar beneficios, sin dejar de formar parte de una construcción teológica.

En este sentido, podemos señalar que las condiciones de paz y abundancia del estado de naturaleza resultan esenciales para el desarrollo de la teoría de la propiedad de modo privado, individual, unilateral y desigual. En cuanto a las condiciones de paz, se vio en primer lugar que, contrariamente a la descripción hobbesiana, la libertad e igualdad natural del hombre hacen al carácter pacífico del estado de naturaleza, lo cual se explica considerando su opuesto, es decir, el hecho de nacer esclavo bajo un gobierno despótico. En segundo lugar, se dio cuenta de que la sociabilidad natural del hombre también es entendida como una inclinación a la paz. Por último, se consideró cómo la asunción de la intención divina de hacer vivir al hombre, la cual se

---

<sup>82</sup> En el original “commonwealth”.

materializa en la abundancia de tierra y de frutos dispuestos a tal fin, pacífica en cuanto previene las guerras derivadas de la escasez. En este sentido, resultó particularmente importante desestimar la teoría de las edades suscrita por Olivecrona, Macpherson y Simmons, según la cual el estado de naturaleza concluiría en condiciones de escasez universal. En efecto, sin condiciones de abundancia, la teoría de la propiedad en tanto privada, individual unilateral y desigual resultaría inaplicable en la actualidad, pues no sería posible cumplir con el requisito de dejar suficiente y tan bueno para los otros.

De este modo, se advierte cómo las condiciones del estado de naturaleza dan cuenta de elementos esenciales que condicionan y se imbrican necesariamente con el carácter normativo y externo de la ley de la naturaleza en tanto mandato divino. En efecto, las condiciones del estado de naturaleza, en tanto creación divina, no pueden ser dejadas de lado al momento de considerar la vigencia de la ley de la naturaleza. Sin que se den las condiciones de paz relativa y abundancia analizadas aquí, hemos visto que no resultaría posible observar el mandato divino de trabajar ni la adquisición de propiedad privada, la cual constituye para Locke un medio indispensable para la auto-preservación de la especie y la fundación del orden político.

## 6. Bibliografía

### **Bibliografía básica**

- Locke, John. *Works of John Locke in Nine Volumes*. London: Rivington, 1824.
- . *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal of 1676* (ed. W. von Leyden). Oxford: Oxford University Press, 1965.
- . *Two Tracts on Government*. Tr. Philip Abrams. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- . *La racionalidad del cristianismo*. Tr. Leandro González Puertas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977.
- . *The Correspondence of John Locke*. Ed. Edward S. de Beer. Volume IV.



Oxford: Oxford University Press, 1978.

- , “Primer libro sobre el gobierno”. *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Tr. Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1966.
- , *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Tr. Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 1990.
- , “Carta sobre la tolerancia”. *Escritos sobre la tolerancia*. Tr. Jerónimo Betegón Carrillo. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1999a: 107-151.
- , “Primeros Escritos sobre la tolerancia”. *Escritos sobre la tolerancia*. Tr. Jerónimo Betegón Carrillo. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1999b: 3-79.
- , “Of Ethics in General”. *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 2002: 297-304.
- , “Venditio”. *Political writings*. Ed. David Wootton. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003: 442-446.
- , *Two Treatises of Government*. Tr. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- , *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tr. Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 2005a.
- , *Ensayo sobre el gobierno civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del Gobierno Civil*. Tr. Claudio Amor y Pablo Stafforini. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005b.
- , *La Ley de la Naturaleza*. Tr. Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 2007.
- , “De la Ética en general”. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Tr. Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux. Madrid: Minerva, 2011.

### **Bibliografía complementaria**

- Aarsleff, Hans. "The state of nature and the nature of man in Locke". *John Locke: Problems and Perspectives*. Ed. Yolton, John W. Cambridge: Cambridge University Press, 1969: 99-136.
- Abdo Ferez, Cecilia. "Hombría, colonialismo y castigo en John Locke". *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires: Gorla, 2013: 335-451.
- Aristóteles. *Política*. Tr. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1994.
- Armitage, David. "John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*". *Political Theory*. 32 (2004): 602-627.
- Ashcraft, Richard. "Locke's State of Nature. Historical fact or Moral Fiction?". *The American Political Science Review*. 62 (1968): 898-915.
- . "Faith and knowledge in Locke's philosophy". En Ed. Yolton. John W. *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969: 194-223.
- Batz, William G. "The Historical Anthropology of John Locke". *Journal of the History of Ideas*. 35 (1974): 663-670.
- Biagini, Hugo E. "El ius resistendi de Locke". Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1978: 153-159.
- Buckle, Stephen. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Chumbita, Joan S. "El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América". *Cuyo: Anuario de filosofía Argentina y Americana*. 28 (2011): 93-120.
- . "La caridad como administración de la pobreza". *Identidades, Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia*. 4 (2013a): 1-21.
- . "Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke". *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*. 2

(2013b): 69-83.

-----, “Apropiación privada de la tierra y derechos políticos en la obra de John Locke”. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*. 7 (2013c): 193-210.

-----, “La resistencia social como configuración del pueblo según John Locke”. *Revista SAAP*. 8 (2014a): 177-205.

-----, “Actores sociales y económicos en las propuestas jurídicas y normativas de John Locke”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 31 (2014b): 89-105.

-----, “Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke”. *Bajo palabra. Revista de filosofía*. 9 (2014c): 191-202.

-----, “La ley de la naturaleza como mandato divino. Continuidades entre los escritos tempranos y de madurez en la obra de John Locke”. *Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*. 17 (2015): 129-150.

-----, “La relación entre latitudinarismo, escepticismo, tolerancia y protestantismo en la obra John Locke”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. 21 (2016a) (en prensa).

-----, “La vigencia de la ley en el estado de naturaleza lockeano: libertad, castigo, guerra justa y esclavitud”. *Signos filosóficos*. 35 (2016b) (en prensa).

Cirilo Flórez, Miguel. “Introducción”. *La racionalidad del cristianismo*. Tr. Leandro González Puertas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977: 7-40.

Cox, Richard H. *Locke on War and Peace*. London: Oxford University Press, 1960.

Dilts, Andrew. “To Kill a Thief: Punishment, Proportionality, and Criminal Subjectivity in Locke’s *Second Treatise*”. *Political Theory*. 40 (2012): 58-83.

Dunn, John. “Consent in the Political Theory of John Locke”. *The Historical Journal*. 10 (1967): 153-182.

-----, *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the “Two Treatises of government”*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

- . “The Concept of ‘Trust’ in the Politics of John Locke”. En Eds. Rorty, Richard, Schneewind, Jerome B. y Skinner, Quentin. *Philosophy in History: Essay son the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984: 279-301.
- . “What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?” En Dunn, John, *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*, Princeton, Princeton University Press, 1990: 9-25.
- . “What History Can Show: Jeremy Waldron’s Reading of Locke’s Christian Politics”. *The Review of Politics*. 67 (2005): 433-450.
- Gaela Esperanza, Jerry. *John Locke and the Natural Law. Yesterday and today: a critical analysis*. Extracto de Tesis Doctoral. Facultad Eclesiástica de Filosofía. Pamplona: Universidad de Navarra, 2006.
- Gough, John. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Grant, Ruth W. “Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism”. *The Journal of Politics*. 50 (1988): 42-63.
- Hall, Richard D. *John Locke and Natural Human Rights: an Inconsistency between his metaphysical/epistemological positions and his moral/political theories*. Michigan: University Microfilms International, 1981.
- Hancey, James O. “John Locke and the Law of Nature”. *Political Theory*. 4 (1976): 439-454.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss. El arte de Leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Tr. Carlos Mellizo. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1999.
- . *De Cive*. Tr. Carlos Mellizo. Buenos. Aires: Alianza, 2010.
- Horne, Thomas. *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1990.
- Ince, Onur Ulas. “Enclosing in God’s Name, Accumulating for Mankind: Money, Morality and Accumulation in John Locke’s Theory of Property”. *The Review*

- of Politics*. 73 (2011): 29-54.
- Kelly, Patrick H. “«All things richly to enjoy»: Economics and Politics in Locke’s *Two Treatises of Government*”. *Political Studies*. 36 (1988): 273-293.
- Lamb, Robert. “The Meaning of Charity in Locke’s Political Thought”. *European Journal of Political Theory*. 8 (2009): 229-252.
- Lamprecht, Sterling P. *The moral and Political Philosophy of John Locke*. New York: Columbia University Press, 1918.
- Lebovics, Herman. “The Use of America in Locke’s Second Treatise of Government”. *Journal of the History of Ideas*. 47 (1986): 567-581.
- Lenz, John W. “Locke’s Essays on the Law of nature”. *Philosophy and Phenomenological Research*. 17 (1956): 105-113.
- Lewis, Douglas. “Locke and the Problem of Slavery”. *Teaching Philosophy*. 26 (2003): 261-282.
- Leyden, Wolfgang von. “Introduction”. En *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke’s Shorthand in his Journal of 1676*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Macpherson, Crawford B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Tr. Juan Ramón Capella. Barcelona: Fontanella, 1970.
- Michael, Mark A. “Locke’s *Second Treatise* and the Literature of Colonization”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 25 (1998): 407-427.
- Olivecrona, Karl. “Locke’s Theory of Appropriation”. *The Philosophical Quarterly*. 24 (1974): 220-234.
- Polin, Raymond. “John Locke’s conception of freedom”. En Ed. Yolton, John W. *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969: 1-18.
- Poole, Ross. “Locke and the Bourgeois State”. *Political Studies*. 28 (1980): 222-237.
- Prieto Sanchís, Luis y Breteón Carrillo, Jerónimo. (1999). “Estudio preliminar” en Locke, John, *Escritos sobre la tolerancia*. Tr. Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Breteón Carrillo. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, XI-

LVII.

- Scott, John T. "The Sovereignless State and Locke's Language of Obligation". *The American Political Science Review*. 94 (2000): 547-561.
- Seliger, Martin. "Locke's Natural Law and the Foundation of Politics". *Journal of the History of Ideas*. 24 (1963): 337-354.
- . *The liberal Politics of John Locke*. London: George Allen & Unwin, 1968.
- Shapiro, Barbara J. "Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England". *Past & Present*. 40 (1968): 16-41.
- Sigmund Paul E. "Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship", *The Review of Politics*, 67 (2005): 407-418.
- Simmons, Alan J. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Singh, Raghuveer. "John Locke and the Theory of Natural Law". *Political Studies*. 9 (1961): 105-118.
- Sreenivasan, Gopal. *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago, Chicago University Press, 1988.
- . *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- Tuckness, Alex. "Retribution and Restitution in Locke's Theory of Punishment", *The Journal of Politics*, 72 (2010): 720-732.
- Tully, James. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Vaughn, Karen. *John Locke, economista y sociólogo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Waldron, Jeremy. "Enough and as Good Left for Others", *Philosophical Quarterly*. 29 (1979): 319-328.
- . *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Widerquist, Karl. "Lockean Theory of Property: Justification for Unilateral Appropriation". *Public Reason*. 2 (2010): 3-26.
- Wood, Neal. *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley: University of California Press, 1983.
- Yolton, John W. "Locke on the Law of Nature". *The philosophical Review*. 67 (1958): 477-498.
- Zuckert, Michael. *Launching Liberalism. On Lockean Political Philosophy*, Kansas: University Press of Kansas, 2002.
- . "Reconsidering Lockean Rights Theory: A Reply to My Critics", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 32 (2005a): 257-268.
- . "Locke - Religion - Equality". *The Review of Politics*. 67 (2005b): 419-431.

## Guerra, comercio y política en Alexander Hamilton: ¿republicanismo liberal contra la *Weltanschauung* liberal?

War, Commerce and Politics in Alexander Hamilton: Liberal Republicanism versus Liberal *Weltanschauung*?

Gabriela Rodríguez Rial\*

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2015

Fecha de Aceptación: 11 de noviembre de 2015

**Resumen:** *El presente artículo analiza la singularidad del republicanismo liberal de Alexander Hamilton. Para hacerlo, se aborda primero la relación entre la guerra y la república en distintas tradiciones republicanas, los supuestos fundamentales de la Weltanschauung liberal decimonónica y la crítica schmittiana a esta última. A partir de este horizonte de comprensión, se analiza el pensamiento político de Alexander Hamilton desde el prisma de la relación de la república como forma política con el comercio, la guerra. Para Hamilton la expansión interna y externa de una comunidad es la base de su desarrollo. Y asume con realismo pero también con conciencia republicana que este progreso no se produce sin conflictos y en tan sentido pone en tensión la versión más canónica del liberalismo decimonónico. Hamilton fue un liberal que comprendió que la expansión de un modelo económico político no era producto de la autorregulación social sino de un poder activo tanto en el plano internacional como en el de la política doméstica. Y el federalista también fue un republicano que comprendió el rol de la guerra en la legitimación de una república recién fundada y con aspiraciones imperiales.*

**Palabras**

**clave:**

*Alexander Hamilton, guerra, republicanismo, liberalismo.*

**Abstract:**

*This article seeks to analyze the singularity of Alexander Hamilton's liberal republicanism. In this sense, first of all, we address the relation between war and the Republic as it is presented in different republican*

---

\* UBA IIGG-CONICET.

Correo electrónico: [rodriguezgabriela@conicet.gov.ar](mailto:rodriguezgabriela@conicet.gov.ar)



*traditions as well as the fundamental assumptions regarding the nineteenth century liberal Weltanschauung, and Schmitt's critique of the latter. Within this horizon of understanding, we explore Alexander Hamilton's political thought from the perspective of the relation between the Republic as a political form and both trade and war. According to Hamilton, a community's internal and external expansion is the main cause of its development. With realism, and foremost, with republican consciousness, he assumes that this progress does not occur without conflict, and challenges, consequently, the most canonic version of nineteenth-century liberalism. Hamilton was a liberal who understood that the expansion of an economic model was not the result of social self-regulation, but the consequence of an active power both in the international and in the national level of politics. The Federalist writer was also a republican who understood the role that war plays in the legitimation of a newly founded Republic with imperial aspirations.*

**Keywords:** Alexander Hamilton, War, Republicanism, Liberalism.

## **1. Introducción: Guerra, comercio y república: más allá de la querella entre antiguos y modernos.**

Cuando se piensa en la república y su relación con la guerra, resurge una clásica querella: la de los antiguos contra los modernos. Por un lado, las repúblicas antiguas, como requieren de un compromiso ciudadano activo en la conservación del orden político, son naturalmente belicosas. Por el otro, las repúblicas modernas, sustentadas en el comercio y el intercambio, son pacíficas. Esta contraposición que opera casi como un lugar común de la tradición republicana es mucho más contingente que lo que parece.

Esta antinomia entre las repúblicas guerreras y las comerciales surgió a raíz de la forma en que algunos pensadores políticos modernos, especialmente entre los siglos XVIII y XIX, se acercaron al problema de cómo adaptar la institucionalidad republicana a su contemporaneidad. Algunos de ellos, como Montesquieu (2007), renunciaron a la república por juzgarla anacrónica y optaron por una monarquía

constitucional como encarnación moderna del gobierno mixto y el equilibrio de poder. Otros como Rousseau (2008), elogiaron a la república antigua (en particular a Esparta) por ser todo aquello que las repúblicas modernas no podían ser, incluso si renunciaban a su pretensión de la gran extensión. Kant (1999), sin dejar de ser un favorable espectador de la revolución francesa con su activismo cívico y su abolición de los privilegios nobiliarios, hizo de la constitución republicana, independientemente de si el gobierno era ejercido por un monarca o un cuerpo colegiado, el epítome del buen gobierno. Con la generalización de esta buena forma de gobernar la paz reinaría en el concierto de las naciones. Siguiendo esa línea, Benjamin Constant (1997) planteó que el comercio, sustentado en las relaciones armónicas entre individuos, era aquello que iba a terminar con el espíritu de conquista y usurpación que caracterizó al mundo desde que se lo conoce como tal. Y este liberal francés no dudará en renunciar a la república, su bandera no sólo contra el antiguo régimen sino también contra la ocupación personal de Napoleón del nuevo poder generado a partir de la revolución francesa (Lefort, 1981<sup>1</sup>), para consagrar una monarquía<sup>2</sup>. Esta elección radicaba en que esta forma de gobierno era mejor garante de los derechos individuales y de la moderna libertad burguesa que una república inestable.

Sin embargo, si nos detenemos en el imaginario político de los siglos XVIII y comienzos del siglo XIX frente a la república antigua, virtuosa, bélica, patriótica encarnada por Esparta, se opone también a Atenas que sin dejar de ser antigua aparece como protoburguesa (Vidal Naquet, 1990). Más allá de la discusión de si estos dos órdenes políticos helénicos eran o no institucionalmente repúblicas, lo que queda claro es que la oposición entre guerra y comercio no ubica a todas *polis* antiguas de un lado y a las sociedades políticas modernas del otro. Ciertamente la oración fúnebre de

---

<sup>1</sup> Recordemos que para Claude Lefort (1981) con la revolución francesa nace la democracia moderna cuya diferencia con el orden teológico político radica en una nueva puesta en escena del poder donde este es un lugar vacío.

<sup>2</sup> Constant fue un liberal que se opuso al imperio napoleónico. Al menos hasta 1805 era un convenido republicano, luego pasó a defender la monarquía constitucional. Estuvo a favor de la restauración en su primera etapa (1814), luego apoyó la reforma constitucional promovida por Napoleón en los 100 días y finalmente cuando volvió la monarquía borbónica se opuso a ella por no respetar los derechos liberales consagrados en la Carta de 1814. Para más información: Laquière (2003)

Pericles (Rodríguez Rial, Boriosi, 2005) nos devela una Atenas que no por *bourgeoise* y comerciante dejaba de ser imperialista y patriótica.

“Nosotros, pues, en lo que toca a nuestra república gobernamos libremente y asimismo en los tratos y los negocios que tenemos diariamente con nuestros vecinos y comarcamos, sin causarnos ira o saña que alguno se alegre de la fuerza o demasía que nos haya hecho, pues cuando ellos se gozan y alegran, nosotros guardamos una severidad honesta y disimulamos nuestro pesar y tristeza (...) En los ejercicios de la guerra somos diferentes de nuestros enemigos, porque nosotros permitimos que nuestra ciudad sea común a todas las gentes y naciones, sin vedar ni prohibir a persona natural o extranjera, ver ni aprender lo que bien le pareciere” (Tucídides, 2010:104)

Así pues, una ciudad antigua podía ser a la vez virtuosamente patriota e imperialista y relativamente cosmopolita, guerrera y comerciante y, como veremos más adelante, a pesar de los deseos de Kant y Constant, las repúblicas modernas y extensas también.

Pero más que a Atenas, para desentrañar esta antinomia entre el republicanismo antiguo y el moderno hay que viajar a Roma. Roma es clave para desmontar la querrela entre la república antigua bélica, agraria y territorialmente limitada y la moderna pacífica, comerciante y cosmopolita. Primero, los seis calificativos utilizados en la caracterización de los dos modelos (bélica, comerciante, agraria, cosmopolita, imperialista y por momentos pacífica<sup>3</sup>) pueden ser utilizados para describir a Roma, república antigua que asume como nunca antes ese nombre rasgo definitorio de su orden político entre el 509 y el 14 ac. Segundo, Maquiavelo, un moderno, que por momentos podía soñar con los antiguos, pero que asumía con total radicalidad el carácter revolucionario del momento que le tocaba vivir (Skinner,

---

<sup>3</sup> Baste pensar en la *Pax Romana* entre el 27 ac y el 180dc.

1998), vio en Roma más que un modelo, un *exemplum*<sup>4</sup> para pensar y actuar políticamente en pos del resurgimiento del orden y los valores políticos republicanos. “De modo que yo creo que la fortuna que tuvieron los romanos en este asunto la tendrán todos los príncipes que procedan como los romanos y sean tan virtuosos como ellos” (Maquiavelo, 2008: 194).

Montesquieu, aún más escéptico respecto del carácter modélico de los órdenes políticos antiguos, ve a Roma bajo un cristal similar y hasta elogia la disposición de la república romana al conflicto como una gran virtud: “La desgracia de una república se produce cuando no hay partidos. Y esto sucede cuando se ha corrompido al pueblo por dinero: se vuelve frío, se aficiona al dinero, pero ya no a los negocios públicos; sin preocupación por el gobierno y por lo que este propone, espera tranquilamente su salario” (Montesquieu, 2007:41).

Tercero, la república moderna más duradera y más antigua fundada en 1776 / 83, los Estados Unidos, eligió ser la nueva Roma. Ciertamente los padres fundadores, atravesados por diversas tradiciones políticas y diferentes concepciones religiosas y teológicas, se enfrentaron ante un clásico dilema filosófico y político: ¿Atenas o Jerusalén? Aunque muchos de ellos eran hombres de la ilustración y en lo personal estaban más próximos de la religión natural que de la revelada (Jefferson sería un clásico ejemplo de esta posición<sup>5</sup>), la Atenas de la razón filosófica secularizada y la libertad comercial protoburguesa no le ganó a la Jerusalén de la revelación y el compromiso teológico con el orden político. Ambas fueron derrotadas, o mejor dicho, subsumidas en una nueva Roma, un orden político republicano y relativamente secularizado donde la religión era parte de la civilidad y donde los dioses de la ciudad debían ser públicamente venerados, sin por ello renunciar, en la creencia en un divino creador (Rodríguez Rial, 2014). Pero este creador no era solamente el dios personal que cada ciudadano en su carácter de hombre privado era libre de venerar. También

---

<sup>4</sup> Para Maquiavelo un *exemplum* es un arquetipo que ilustra, inspirándose en personajes o situaciones históricas, un problema político más general. Es algo similar a un tipo ideal weberiano.

<sup>5</sup> Podría decirse que Thomas Jefferson era más proclive a la religión natural que a la religión revelada. Benjamin Franklin tenía ideas similares, aunque de niño en Boston se familiarizó con el puritanismo y regresó a ese credo en diversos momentos de su vida. En Pensilvania, donde pasó la mayor parte de su adultez, había un gran pluralismo religioso e ideológico.

era el fundamento trascendente no sólo del orden político y la vida en común, como lo demuestra la declaración de la independencia sino también la fuente de legitimidad de la confianza en el sistema económico que esa república permitía desarrollar y expandir. “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with CERTAIN [inherent and] unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness” (Jefferson, 1944:24).<sup>6</sup> Si bien recién en 1957 el dólar empieza a ser acompañado por la leyenda “In Good we trust”, ya en 1864, esa frase apareció en el reverso de billetes emitidos por el Banco de Florida. Es interesante recordar que Hamilton fue, en su carácter de Secretario del Tesoro de los Estados Unidos (1798-1795), quien organizó el primer banco de los EE.UU. También este “padre fundador” (título que comparte con Franklin, Jefferson, Adams, Madison y Washington, “el padre de la patria”) fue el federalista que más insistió en la confianza como un elemento clave de la legitimidad del orden constitucional y sobre todo de la autoridad presidencial (Hamilton, Madison, Jay, 2010). En este punto, se separa de su entonces colega o mejor dicho compañero de causa a favor de la aprobación de la Constitución de la Unión<sup>7</sup>, James Madison, quien insistía más en el contrapeso entre los poderes y control que se debía ejercer, no sólo por el sistema de pesos y contrapesos si no también por la ciudadanía, del accionar de los poderes públicos (Hamilton, Madison, Jay, 2010). Si bien es cierto que no puede adjudicarse a Hamilton la idea de que el dinero, que financiaba a la república y permitía el desarrollo económico y social debía legitimarse en un poder trascendente, esta propuesta no se contradice con el ideario político y económico de este pensador político y hombre de acción.

Esta confianza en Dios y la que Dios depositaba en sus hijos dilectos era también aquella fuerza que iluminaba a los estadounidenses para convencerse cada día que no eran los ingleses sino ellos mismos el pueblo elegido en los tiempos modernos.

<sup>6</sup> Lo que está en mayúscula fue incorporado por los congresistas al borrador que la comisión de redacción encargó a Jefferson y entre paréntesis lo que fue suprimido.

<sup>7</sup> Si bien Hamilton y Madison comparten en los años de debate de la Constitución de la Unión de la necesidad de que los estados aprueben este instrumento, ya en la convención de Annapolis manifestaron algunas diferencias respecto de la estructura del ejecutivo. En su sucesivo tendrán diversas posiciones en temas económicos (fomento de las manufacturas o subvenciones a la producción agraria) y de la guerra con el Reino Unido de Gran Bretaña. Bailey (2008:456).

Ahora bien, la república recién nacida en los Estados Unidos a fines del siglo XVII<sup>8</sup> encarna la tensión constitutiva entre el republicanismo de los antiguos y el de los modernos. Y lo hace de una manera singular, en lugar de pretender resolver el conflicto a favor de uno de los polos, se preserva una relación de complementariedad y contradicción entre ambos elementos. En tal sentido, podríamos decir, que también la relación político-conceptual entre guerra y comercio opera como un momento maquiaveliano del republicanismo estadounidense (Pocock, 2003<sup>9</sup>). Y que mejor que indagar ese momento en parte de la producción de quien suele ser considerado, quizás junto con Adams aunque no por los mismos motivos, como el más maquiaveliano de los hombres de pensamiento y acción de la revolución estadounidense.

Más allá del interés heurístico que esta propuesta de investigación tiene para el debate republicano dentro de la Teoría Política, este artículo apunta también otro horizonte de expectativas. La revolución estadounidense no sólo fundó una república moderna de larga duración y estabilidad. Esta revolución también constituyó, según la original interpretación de Arendt (1992), un tiempo donde la colonización de la política por lo social, característica de la modernidad, quedó eclipsada por la acción pública y mancomunada de hombres libres. Esa politicidad, quizás no en estado puro, sigue latente en la institucionalidad que se dieron los estadounidenses a través de un texto constitucional. Esta constitución escrita, venerada como un objeto de culto, reactualiza, cada vez que es invocada, el momento fundacional de la república, y todo lo político que hubo en él (Arendt, 1992: 221). Y esa institucionalidad, aunque todavía no recibiese ese nombre, también dio origen a la democracia liberal y su época, que, a pesar de los siglos transcurridos, sigue siendo la nuestra. Esa combinación de una república popular, porque el poder se legitima en el consentimiento del pueblo, con el

---

<sup>8</sup> Para una excelente descripción del proceso Morgan (2013)

<sup>9</sup> Se define como momento maquiaveliano aquel momento conceptual y político donde nociones claves del pensamiento de Nicolás Maquiavelo (fortuna/virtud, liderazgo/institucionalidad/innovación/consolidación, elitismo/populismo) se ponen en tensión y dan cuenta de una articulación original. Esto puede suceder tanto en la propia obra de Maquiavelo como en quienes se sirven de él para pensar en otras coyunturas políticas. La noción de momento maquiaveliano fue acuñada por John Greville Agard Pocock en su libro *The Machiavellian Moment* (2003) [1975] pero su empleo se ha generalizado entre los teóricos políticos que estudian los conceptos y la recepción del pensador florentino.

gobierno representativo, dio lugar a un animal político diferente de las democracias y repúblicas antiguas pero también de las monarquías del antiguo régimen, aunque se preservara en el interior de la república moderna rasgos espectrales de todos ellos. Pero paradójicamente una de las mejores descripciones del invento de los padres fundadores no lo encontramos en un texto Ciencia Política o de Historia de las Ideas sino en una ficción literaria:

Por democracia se entiende el gobierno donde el poder legislativo es ejercido directamente por los ciudadanos, como antes en Atenas y Roma. En nuestro país el poder no está en manos del pueblo sino de sus representantes. [...] Nuestra forma de gobierno recibe, a raíz de esta distinción, la apelación de república o más precisamente de república representativa. Así pues la palabra Demócrata es un sinónimo de la palabra jacobino en Francia [...] Por republicano entendemos a los amigos de nuestro gobierno representativo, que creen la ninguna influencia directa está autorizada por la Constitución y las leyes. (Auster, 2012:37).

Es a partir de esta síntesis de Paul Auster que podemos decir, siguiendo a Tocqueville (2007), que si queremos entender a la democracia liberal, al igual que si queremos comprender a un hombre o a cualquier pueblo o nación tenemos que ir a su cuna. Y Hamilton, si no fue el padre fue el partero de la democracia en América y en ambos roles hizo posible que esta república moderna fuera dada a luz.

Este artículo cuenta con tres secciones, además de la presente introducción que oficia de primer apartado. El segundo apartado se propone sintetizar la posición canónica del liberalismo respecto a la relación entre la guerra y el comercio encarnada entre Benjamin Constant y las críticas que esta concepción liberal del mundo ha recibido por parte de Carl Schmitt. La tercera sección aborda la manera en que Hamilton presenta la relación político-conceptual entre la guerra y el comercio y cómo articula el vínculo entre ambos con la supervivencia y expansión de la forma

política republicana. Desde este análisis, más centrado en los fundamentos económicos del proyecto político de Hamilton que en las características institucionales de este último entre las que se destacan su singular conceptualización de la presidencia, se puede vislumbrar la manera original en que este pensador encarna al republicanismo liberal moderno. En la última parte, el apartado cuatro, nos disponemos a responder dos interrogantes estructurantes de este artículo: ¿por qué, a pesar de sus singularidades, Hamilton es un pensador político republicano-liberal/liberal republicano? ¿Hasta qué punto se encuentra irresuelta la tensión entre comercio/paz/autorregulación social y conflicto/guerra/política, aun espectralmente, en los supuestos legitimantes de la democracia liberal? Las respuestas a estas dos preguntas y los corolarios que de ellas derivamos constituyen las conclusiones del presente trabajo.

## 2. La *Weltanschauung* liberal entre Constant y Schmitt.

Par une suite des mêmes causes l'existence individuelle est moins englobée dans l'existence politique. Les individus transplantent au 'loin leurs trésors ils portent avec eux toutes les jouissances de la vie privée le commerce a rapproché tes nations" et leur a donné des mœurs et des habitudes à peu près pareilles les chefs peuvent être ennemis les peuples sont compatriotes l'expatriation qui chez les anciens étoit un supplice, est facile aux modernes et loin de leur être pénible elle leur est souvent agréable. *L'esprit de conquête de l'usurpation dans leurs rapport avec la civilisation européenne.* (Constant, 1814 : 182-3)

Con *La Paz Perpetua* Kant establece una máxima que obrará casi como ley universal del liberalismo decimonónico y del republicanismo moderno: el comercio genera la paz. En ese ambiente las repúblicas, que pueden estar organizadas como monarquías constitucionales, son las formas de gobierno que más favorecen un concierto de naciones sin conflicto. En ese contexto, poco a poco los Estados soberanos van a perder su razón de ser. Si bien Kant prevé que esa civilización progresiva y no belicosa opere como una federación de naciones, otros liberales decimonónicos apostarán por la autorregulación del sistema internacional. Esto último



es una consecuencia de sociedades civiles desarrolladas donde el poder político, necesario para fundar y estabilizar el orden, se vuelva subsidiario<sup>10</sup>.

Ciertamente Benjamin Constant va llevar al extremo los argumentos kantianos, que gracias a su prédica, se transformarán casi en un lugar común del liberalismo económico y político del siglo XIX. Es por ello que resulta pertinente abordarlos desde su perspectiva y esto se refuerza por el hecho que la crítica a la concepción liberal del mundo como apolítica, cuya expresión más acabada es sin duda la de Carl Schmitt, explícita o implícitamente apunta su flecha contra Benjamin Constant.

Ahora bien, *El espíritu de conquista y usurpación y su relación con la civilización europea* resulta sumamente importante porque ofrece de manera abierta dos argumentos centrales de la cosmovisión liberal del mundo predominante en el siglo XIX. Por un lado, el desarrollo de la civilización, europea primero e universal después, tuvo como consecuencia que el temple guerrero que había caracterizado a la humanidad en los tiempos antiguos y medievales, fuera sustituido en la modernidad por un espíritu pacífico (Constant 1814). Por el otro, las formas y libertades políticas del mundo antiguo, a las que habían apelado las revoluciones de fines del siglo XVIII como la estadounidense y la francesa, y las del principio del siglo XIX como las emancipaciones latinoamericanas de las soberanías francesa (Haití), española (el Río

---

<sup>10</sup> Ese es el argumento que desarrollo Alberdi en su texto *El crimen de la guerra* (2003) escrito con un doble propósito: defenestrar la política exterior argentina de las presidencias de Mitre y Sarmiento (sus enemigos políticos en ese momento) en relación con la guerra con el Paraguay y competir en un concurso auspiciado por la *Liga Internacional y Permanente de la Paz*. El escrito, publicado entre sus póstumos, está plagado de referencias al texto de Kant, a quien no cita, y comparte también argumentos constantianos que desarrollaremos a continuación. Si bien tampoco esta fuente es citada por Alberdi, vale la pena mencionar dos situaciones que demuestran la empatía entre estos pensadores liberales. Primero, en ocasión de la redacción de la Constitución Argentina de 1853, un diario de la época, *El Progreso*, en su edición del 26-7-1852, compara a Juan Bautista Alberdi con Benjamin Constant, que había prestado consejo a su eterno enemigo, Napoleón, cuando este se había decidido a redactar una constitución liberal. El argentino tendría un rol similar como asesor a distancia, en su carácter de autor de las *Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina*, del caudillo federal Justo José de Urquiza que había asumido la necesidad de dotar de un orden constitucional a la confederación argentina tras haber derrocado a Rosas. Segundo, en uno de sus últimos textos, “La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad” individual, Alberdi cita *La ciudad Antigua* de Fustel de Coulanges, trabajo claramente inspirado en la distinción entre la libertad de los antiguos y la de los modernos que acuña Constant. Parte de esos argumentos se desarrollan en los capítulos VI a VIII de la segunda parte de *El espíritu de Conquista y usurpación* que comentaremos a continuación y luego son retomados en la clásica conferencia que el jurista *lausseanois* dicta con ese nombre en 1819.

de la Plata, Nueva España y Nueva Granada) y portuguesa (Brasil) eran anacrónicas. El nuevo lazo social entre los individuos era el comercio y la circulación, por intermedio del dinero, de la propiedad (Constant, 1814) y los gobiernos con su poder coercitivo y legitimidades heredadas o popularmente consensuadas y el amor a la patria como lugar de pertenencia perdían peso como referentes en la vida cotidiana.

Las siguientes citas sintetizan bien el tenor del punto de vista constantiano:

“Les peuples guerriers de l'antiquité dévoient pour la plupart à leur situation leur esprit belliqueux. Divisés en petites peuplades, ils se disputoient à main armée un territoire resserré. Poussés par la nécessité les uns contre les autres, ils se combattaient ou se menaçoient sans cesse. Ceux qui ne vouloient pas être conquérants ne pouvaient néanmoins déposer le glaive sous peine d'être conquis. Tous achetoient leur sûreté, leur indépendance, leur existence entière au prix de la guerre. Le monde de nos jours est précisément, sous ce rapport, l'opposé du monde ancien » (Constant, 1814 : 6)<sup>11</sup>

« Le commerce donne à la propriété une qualité nouvelle. La circulation sans circulation la propriété n'est qu'un usufruit l'autorité peut toujours influer sur l'usufruit, car elle peut enlever la jouissance mais la circulation, met un obstacle invisible et invincible à cette action du pouvoir social. Les effets du commerce s'étendent encore plus loin: non-seulement ii affranchit les individus, mais, en créant le crédit, il rend l'autorité dépendente » (Constant, 1814 :181)

Sin embargo para comprender mejor el alcance de estos dos argumentos centrales es necesario contextualizarlos y complementarlos con algunos corolarios. En primer término, si bien la contradicción entre el “estado social” guerrero y politizado

<sup>11</sup> Las terminaciones de los imperfectos de los verbos « disputer », « menacer » o « acheter » están así en el original.

de los antiguos versus el estado social pacífico y comerciante de los modernos es un *Leitmotiv* que atraviesa todo el texto, la antinomia entre la belicosidad de las repúblicas de la Antigüedad y las formas políticas de los tiempos más contemporáneos al autor se desarrolla en la primera parte. La misma recibe el nombre de “espíritu de conquista”. En los primeros capítulos se desarrolla el hilo argumental que hemos planteado, la guerra era la sabia vital de la vida política de los antiguos pero no lo es más en la modernidad. De los capítulos IV al X se describen las características de un sistema de conquista sostenido en la clase militar y como este último afecta la posibilidad de la ampliación del área de influencia de la clase de los capaces, que son quienes están en mejores condiciones de comprender y gobernar la sociedad en el estado social civilizado que vive la humanidad. Los capítulos finales de esta parte demuestran que, más allá de sus triunfos particulares, el tipo de nación conquistadora (¿la Francia napoleónica?) contradice el clima de época y, por consiguiente, su poder, por más omnímodo que parezca, terminará siendo efímero.

El argumento centrado en la potencia del comercio, que a través de cambiar hasta la relación de los hombres con la propiedad que ya no es fija sino que circula, se encuentra planteado con toda su radicalidad en los últimos capítulos de la segunda parte denominada: usurpación. El argumento principal se desdobra en dos etapas: por una parte, se pretende demostrar que la monarquía no es usurpación sino una forma de gobierno legítima y que los gobiernos usurpadores, aunque tengan por centro último de imputación una persona, no son monarquías. Para sostener este punto de vista, Constant hace un doble movimiento. Primero, el jurista *lausseanois*, otrora republicano convencido capaz de encontrar los mecanismos institucionales necesarios para lograr que esta forma de gobierno sea compatible con una país de geografía extensa (Constant, 1991), defiende al gobierno monárquico. Y lo hace a partir de sostener que en esta forma de gobierno la autoridad no radica en un individuo particular sino en un principio abstracto. Para decirlo en los términos que el propio Constant desarrollará en sus diversas versiones de los *Principios de política*: el monarca no es la persona del rey sino un poder neutral (Rodríguez Rial, 2011). Retomaremos esta cuestión más adelante cuando relevemos las críticas y las

contradicciones schmittianas respecto a la *Weltanschauung* liberal. Segundo, a Constant le interesa demostrar que lo que importa al distinguir las formas de gobierno no es el número de personas que ejercen el poder sino la legitimidad del mismo. Y esta última no radica en el origen. Lo que hace o no legítimo a un gobierno es la manera en que este es llevado a cabo. En términos aristotélicos esto se resolvería de la siguiente manera: si el gobierno está orientado al bien común, es una forma buena, si no, no. Pero Constant, como buen liberal decimonónico no gusta de ese término. Por eso, lo va sustituir por la idea de que los gobiernos legítimos, es decir los que no son producto de la usurpación del poder a través de la conquista, son aquellos que están a tono con el espíritu de época, es decir, respetan los derechos individuales, fomentan la industria y el comercio, y buscan la interdependencia entre individuos y naciones a través del intercambio de bienes materiales y no su antagonismo a través de la guerra. Y en ese sentido no hacen más que estar de acuerdo con el proceso de civilización. Es interesante recordar que para Constant (1997) en todo gobierno moderno (monarquías incluidas) la soberanía del pueblo<sup>12</sup> es el fundamento último pero no por ello su poder es ilimitado. Los derechos individuales son una barrera infranqueable para cualquier gobierno que ni siquiera la voluntad general rousseauiana, monstruosa invención metafísica, puede atravesar.

Por el otro, el texto plantea de manera más explícita que en la primera parte la oposición entre los pueblos antiguos y los modernos a partir de su relación con la política (cap. VI, VIII, XIV). Mientras que en los primeros la política era todo y la vida privada nada, en la modernidad sucede exactamente lo contrario. En los tiempos modernos no se rinde culto a lo público sino que lo privado se ha vuelto sagrado. Para Constant esta mutación revela un claro progreso social y no hay que mirar a ese pasado con nostalgia sino abrazar con todas sus posibilidades la felicidad que nos ofrece la vida moderna. Una vida moderna, que aunque esté más centrada en los hombres que en los ciudadanos, no es egoísta sino solidaria pero de un modo totalmente nuevo (Constant, 1814). Este argumento de abandonar las formas de vida y

---

<sup>12</sup> Es por este motivo que Constant no apoyará la restauración monárquica por razones legitimistas sino liberales (Dotti, 2005).

las organizaciones políticas antiguas por las modernas y adaptadas a los nuevos contextos parece muy afín a la apuesta de los federalistas en los EEUU. Estos últimos proponen una república moderna, extensa, federal, institucionalizada, liberal y (al menos Hamilton) industrial como contrapartida a los impulsos anacrónicos de los republicanos que querían restituir en América los gobiernos pequeños, centralizados, asamblearios y autoritarios de las pequeñas comunidades agrarias de un pasado real o imaginado. Esa fue la invención singular del gobierno representativo, forma de organización política por la cual Constant va a abogar también en el caso francés (Rodríguez Rial, 2013). Sin embargo, esta coincidencia no debe llevarnos a deducir que la tradición del republicanismo liberal o el liberalismo republicano del siglo XIX no contiene, como todo orden republicano que se precie de tal, según la caracterización de Maquiavelo, Montesquieu o Lefort, conflictos o tensiones en su interior. Estas últimas serán exploradas en los dos próximos apartados del artículo.

Para concluir con la contextualización de los argumentos hay que hacer una referencia que excede a la estructura del texto pero que la complementa en el proceso de interpretación<sup>13</sup>. Este escrito, *El espíritu de conquista y usurpación*, no es solamente una buena síntesis del ideario constaniano respecto del liberalismo, tanto en su dimensión política (derechos y relaciones entre los Estados) como económica (comercio, industria y circulación monetaria). También se trata de un manifiesto político escrito para demostrar el carácter espurio del régimen napoleónico cuyos triunfos en la guerra no eran, como algunos podían creer, un símbolo de su éxito sino la mejor prueba de su carácter anacrónico y despótico. Los buenos gobiernos modernos, entre los que Constant (1814) incluye a la monarquía a la que separa claramente (como Aristóteles y Montesquieu) del despotismo, no son como el de Napoleón: no obligan a los individuos a vivir a merced de las pulsiones personales de otro individuo, no pretenden que se apasionen más por el engrandecimiento de su patria que por el enriquecimiento personal y no buscan la guerra para legitimarse sino que comprenden que la autorregulación social conduce, como un destino racional de

---

<sup>13</sup> En este punto seguimos el planteo de Paul Ricoeur (1986:145-9) cuando propone el diálogo entre el análisis estructural o interno del texto con un contexto que lo excede para complementar el proceso de interpretación yendo de la explicación a la comprensión.

la historia más que como el capricho de un príncipe, ineludiblemente al progreso y la paz.

Ahora bien, si los principales argumentos de la cosmovisión liberal del mundo de Constant son que con el avance de la moderna civilización la guerra será reemplazada por el comercio y que en el concierto de naciones gobernará la paz y no el conflicto, estos dos principios fundamentales se articulan con una serie de corolarios. El primero corolario tiene que ver con los derechos. Para que la civilidad moderna pueda funcionar, las sociedades políticas necesitan estar sustentadas en un sistema jurídico cuyo pilar sean los derechos individuales. Y esto es solamente posible con un gobierno limitado. Así pues, ya en Benjamin Constant aparece un primer esbozo del Estado liberal de derecho que se va imponer como concepto y como forma institucional en el siglo XIX. El segundo corolario tiene que ver con la representación. En una sociedad donde la política es una parte no fundamental de la vida de los hombres es necesario que exista alguna forma de delegación de poder. Esta se produce a través de la representación. Sin embargo, para Constant, al igual que para muchos de los teóricos y padres fundadores del gobierno representativo como los federalistas, las cualidades de los representantes son tanto o más importantes que el vínculo representativo. En este texto, Constant como otros liberales de su tiempo (los doctrinarios y los federalistas) propone que la nueva aristocracia esté conformada por los más capaces (Constant 181: 35-39). Sin embargo, para él la soberanía de la razón tendía a coincidir con el poder adquisitivo, punto con el que otros de los defensores de la ciudadanía capacitaria como los liberales argentinos de la Generación de 1837 o los partidarios de Guizot no necesariamente iban a coincidir. Incluso en el caso de Hamilton (Hamilton, Madison, Jay 2010: 141) su élite prioritaria no van a ser ni los financistas ni los grandes industriales sino los servidores públicos especializados en el manejo de cuestiones presupuestarias. Así pues el gobierno representativo es el pilar de esta civilidad liberal y su aristocracia del saber, pero sobre todo de la propiedad, quien le da estabilidad. Finalmente, hay un último corolario que resulta clave. Aunque la civilidad liberal es pacífica y el comercio va ir haciendo desaparecer las guerras externas y las peleas internas, hay un conflicto al que Constant no deja de temer: la

lucha de los poderes institucionalmente reconocidos (ejecutivo, legislativo, judicial) por la prerrogativa de imponerse sobre los demás. Es entonces cuando va a proponer un cuarto poder, neutral, que será el rey en el contexto de la monarquía constitucional y un segundo ejecutivo plural y elegido de manera indirecta en el contexto republicano<sup>14</sup>, como garante de la estabilidad política.

Ahora bien, a través de esta propuesta, el liberal francés que confiaba en la disolución de toda forma de poder o al menos en su limitación al extremo, termina apelando a un principio de autoridad para garantizar la estabilidad del orden político. Pero esta estabilidad no sólo es necesaria para que un régimen político particular no entre en crisis sino también para que los derechos y garantías no desaparezcan. El propio Constant introduce un poder que opera en la excepción para normalizar e institucionalizar un sistema político, que no puede autorregularse. Entonces ni en su versión más consecuente la *Weltanschauung* liberal puede prescindir de alguna forma de autoridad legítima y con ella de la política como forma institucional y social de poner a los poderes públicos y a los hombres en relación.

Esta afirmación es un buen punto de partida para acercarnos a las críticas schmittianas al liberalismo. La oposición a la cosmovisión liberal del mundo constituye un núcleo estructurante del pensamiento político schmittiano. Ciertamente la crítica de Carl Schmitt al liberalismo no está exenta de contradicciones que han sido claramente puntualizadas por Leo Strauss<sup>15</sup>. Esta problemática ha sido desarrollada desde sus primeros textos como *El romanticismo político* (1919), *Teología Política I* (1922) o *La situación histórica intelectual del parlamentarismo* (1923) hasta sus últimos trabajos (*Ex Capitivitae Salus* [1950], *El nomos de la Tierra* [1950] o *Teología Política II* [1970]), pasando por textos de madurez como *El*

<sup>14</sup> Para una descripción detallada de los distintos momentos del poder neutral en Constant, ver Rodríguez Rial, 2011.

<sup>15</sup> Excede los objetivos de este trabajo realizar una semblanza detallada de la crítica que realiza Strauss a la crítica de Schmitt al liberalismo. Su principal argumento es que en su definición del concepto de lo político, el jurista alemán, apela a la diferencia entre las esferas política, social, económica, estética y ética y que al hacerlo queda preso de la concepción liberal del mundo que él mismo critica. Ver Nosetto (2013) y Hilb (2002). De todas formas, para los objetivos de este trabajo, resulta más interesante que la crítica de Schmitt no sea absolutamente externa al liberalismo sino que tenga puntos de conexión con él del mismo modo que resulta particularmente sintomático que pensadores liberales emblemáticos no sean tan apolíticos como el propio Schmitt pretende.

*concepto de lo político* (1927). En algunos de estos textos, *el Romanticismo Político*, *Ex Capitivitate Salus* y *Teología Política I*, Benjamin Constant aparece nombrado como figura representativa de la concepción liberal del mundo encarnada por su ocasionalismo subjetivizado y su falta de compromiso político. Esta caracterización, especialmente la segunda parte de la misma, puede parecer paradójica en su aplicación en alguien como Constant, que fue, a la vez que un pensador político y un político práctico, es decir, un animal político en toda su dimensión. Pero Schmitt entiende que, a pesar de sus funciones y pulsiones, las decisiones constanianas estuvieron guiadas más por imperativos personales (me gusta o no Napoleón, quiero quedarme en París porque estoy enamorado de Mme. Recamier) que por las necesidades histórico políticas de su tiempo. Sin embargo, mientras que Constant es el prototipo francés del romanticismo político (Schmitt: 2001), también es el autor del *chef d'oeuvre* que le permite a Schmitt en sus textos constitucionales de fines de la década de 1920 y principios de la década de 1930 encontrar un punto de imputación para solucionar la crisis institucional de la república de Weimar: la noción de poder neutral (Schmitt, 1996, 1998, 2003). De hecho, Schmitt va a adoptar y adaptar los atributos del poder neutral constaniano al contexto de la crisis de Weimar y justificar, a través de la noción de poder neutral, las prerrogativas del presidente del Reich como la encarnación de la prudencia política necesaria para estabilizar el sistema (Rodríguez Rial, 2011).

Esta recepción ambivalente de Schmitt de la figura constaniana revela algunas dimensiones del liberalismo del pensador francés que el jurista alemán prefiere no iluminar como por ejemplo cierta eticidad<sup>16</sup>, para nada antipolítica. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es identificar las críticas de Carl Schmitt al liberalismo que personifica Constant. Estas últimas, si bien se encuentran desarrolladas en varios de sus textos, tienen su síntesis en *El concepto de lo político*<sup>17</sup>. Extraña o

---

<sup>16</sup> Esta eticidad constaniana ha sido caracterizada por Dotti (2005) como liberalismo ético. Esta muy buena conceptualización será retomada más adelante al comparar a Hamilton con la Weltanschauung liberal.

<sup>17</sup> Nos servimos en este caso de la edición de 1932.



sintomáticamente Constant no aparece como figura de referencia en este texto, aunque sí sus argumentos.

En los apartados 5 y 6 de *El Concepto de lo político* (2009: 74-87) es donde aparece más acabado y acotado el argumento sobre la relación entre el liberalismo y la guerra. Para Schmitt, la sentencia de Clausewitz, la guerra es la continuación de la política por otros medios es correcta porque el horizonte de sentido último de la política es el conflicto bélico. Esto no quiere decir que guerra y política sean lo mismo ni que el pensador político alemán aliente el belicismo. Al tratar de establecer un concepto de lo político busca establecer una diferencia específica entre esta dimensión y las demás y la encuentra en la oposición amigo enemigo (Schmitt, 2009: 56). Ahora bien, esta oposición no implica para Schmitt que uno de los polos sea el positivo y el otro el negativo. Por el contrario, es cuando el liberalismo se implica, sin quererlo porque se autodefine como apolítico, que la situación se complica. Entonces una distinción o contradicción que en el comienzo era pura y simple deviene en contrario asimétrica<sup>18</sup>. Y esto se produce porque, en su pretensión de erradicar todas las guerras, el liberalismo termina transformando a cualquier conflicto entre pueblos o naciones en una lucha sin cuartel hasta el exterminio radical de ese otro, que por oponerse a los principios liberales de la bondad, el comercio sin fronteras, la libertad individual y, por qué no, a la democracia liberal, se transforma en el enemigo absoluto de la humanidad.

Para Schmitt (2009) la alta política, léase la política exterior, es la que está estructurada por el antagonismo. A nivel interno, como buen estatista, apuesta a la neutralización del conflicto, preferentemente por la vía institucional. Pero su institucionalismo no radica en el equilibrio espontáneo de los elementos que constituyen el sistema político sino en la fuerza soberana del principio de autoridad. Su problema con el liberalismo radica en esta instancia en su tendencia a posponer la decisión esperando que las cosas se gobiernen por sí mismas. Estos dos argumentos, desarrollados en *El Romanticismo político* y en *Teología Política I*, son

---

<sup>18</sup> Cabe recordar que las relaciones contrario asimétricas son aquellas donde la valoración positiva de un concepto implica la evaluación negativa del otro con el cual se encuentra relacionado. Koselleck (1993: 205-51).

complementarios de la tesis planteada en *El concepto de lo político* donde el eje central es el *ius belli* (Schmitt, 2009: 74). Y es justamente este concepto, derecho a la guerra o a declarar la guerra, el que define la soberanía de una unidad política y en última instancia su carácter político. Al renunciar a él, como se pretende a través de la Sociedad de Naciones, lo que se hace no es otra cosa que renunciar a lo político. Y esta es una concesión que Schmitt (2009:87) no puede hacer ni al más lúcido de los liberales porque sin política llegaría el fin de los tiempos, pero sin combate entre Cristo y Anticristo, solo por obra y arte del progreso. Y para Schmitt la vida humana solo es posible en ese tiempo intersticial, el tiempo que resta, entre las dos llegadas del Mesías, que como buen católico reconoce en la figura de Jesús. Por eso se pasará toda su vida luchando por la supervivencia de poderes *katójnicos*<sup>19</sup> que impidan que la política sea desplazada de una vez y para siempre de la existencia de los hombres. Para Schmitt la política, pública y representativa, y con el conflicto como última *ratio* o concepto definitorio de lo político, es esencial para el hombre, aunque el humanismo moderno luce, sin tregua y sin reconocerlo, por erradicarla. Aun en una modernidad colonizada por la privatización de la vida, la separación de las esferas, y el avance del Estado social donde todo se mezcla (Schmitt 2009), lo político en el plano internacional y lo estatal en el plano de la política interna, que no son idénticos pero a veces se mezclan, pueden posponer el cataclismo. Si uno y otro desaparecen, como pretende la concepción liberal del mundo predominante, la vida del hombre no solamente será pobre, embrutecida y breve (Hobbes, 2014) sino que ni siquiera merecerá la pena de ser vivida.

Podrían derivarse varios corolarios del planteo schmittiano como lo hicimos respecto del argumento constaniano. Sin embargo, vamos a detenernos exclusivamente en uno porque revela lo que lo distingue de Constant, a pesar de las extrañas convergencias que hermanan al jurista alemán antiliberal con el liberal

<sup>19</sup> La noción de katejon, tomada de la segunda carta de San Pablo a los tesalonicenses, remite a un verbo griego que quiere decir evitar, contener, conservar, pero, a la vez, favorecer el desarrollo final de algo al conducirlo hacia algún lugar. Así pues, lo katejónico evita o retrasa la llegada del anticristo, pero con la paradójica consecuencia de que esa misma acción hace que el fin de los tiempos y la segunda venida todavía no tengan lugar y que sigamos viviendo en lo que, escatológicamente, se puede denominar el tiempo que resta.

francés. Como se plantea en el apartado 3 de *El concepto de lo político*, Schmitt (2009: 58-9) revela que, a diferencia de varias de las lenguas modernas que no reconocen la distinción específica entre el enemigo/antagonista político o entre público y privado, el griego y el latín acogían esa distinción en el uso de los términos *hostis* y *inimicus* y *polemios* e *exodros*. Así pues, Schmitt coincidiría con Constant en que existe una diferencia irreductible entre las sociedades antiguas y las modernas pero, al contrario del pensador político francés, en su caso la valoración positiva recaería en las primeras. Los griegos y los romanos serían superiores a los liberales modernos por reconocer el carácter político del conflicto, y no negarlo, y por saber diferenciar entre la dimensión personal o privada del antagonismo y aquella pública que identifica a los pueblos o naciones.

En síntesis, en este apartado quedan planteados los supuestos estructurantes de la concepción liberal del mundo encarnada por Benjamin Constant: la sustitución de la guerra por el comercio y del carácter eminentemente pacífico de las formas políticas legítimas en la modernidad, ambas consecuencias del progreso de la civilización. La crítica schmittiana se centra en la denuncia que esta neutralización despolitizadora del liberalismo tiene como consecuencia una “hiperpolitización”, entendida esta última como politización negativa, que, más que finalizar la guerra, generaliza el concepto de guerra total. Así pues, en nombre del humanismo y la civilización universal, ya no son pueblos los que entran en conflicto sino la humanidad entera, que se opone a aquellos (comunidades políticas o individuos) que son ajenos a ella. Y en nombre de la paz, la muerte y la destrucción más radical arrasan la faz de la tierra. En ese contexto tan negativo: ¿qué puede esperarse de las repúblicas modernas? Otro pensador y político liberal y republicano acercará una respuesta tan diferente de la constaniana como de la schmittiana.

### 3. República, guerra y comercio: la singularidad del modelo político hamiltoniano.

Money is with propriety considered as the vital principle of the body politic; as that complete power therefore to procure a regular and adequate supply of it, as far as the resources of the community will permit, may be regarded as an indispensable ingredient. The Federalist. XXX  
(Hamilton, Madison, Jay, 2010:137)

Alexander Hamilton es algo más que un federalista. Fundador de instituciones, legislador a la Licurgo, fue un soldado comprometido en la causa de la Independencia de EEUU en sus años juveniles como lugarteniente de George Washington. Hamilton fue un hombre político que llegó a la cima desde el origen más oscuro posible, como los príncipes de Jenofonte y Maquiavelo. Aunque escribió la mayoría de los ensayos compilados bajo el nombre de *El Federalista* y eligió el nombre Publius para la identificación colectiva de los autores, fue Madison quien instaló, gracias a la popularidad su *Federalista X*, la asimilación de la república moderna con el gobierno representativo. Este éxito político-conceptual terminó obturando la posibilidad de pensar el republicanismo hamiltoniano como algo más que una versión levemente personalista e igualmente elitista de la democracia madisoniana. Sin embargo, más allá de su biografía, Hamilton representa un momento conceptual de la república, donde se encuentran, de manera radicalmente moderna, tres problemas republicanos de ayer, hoy, y siempre: la relación entre las elites y el pueblo; el dinero y su impacto en la expansión y corruptibilidad de la comunidad política; y la personalización y centralización del poder en un orden republicano que pretende institucionalizar su dispersión. En este apartado nos detendremos específicamente en el segundo problema: la relación entre la república, el dinero la expansión territorial y comercial, y la guerra.

Lo más singular del momento hamiltoniano de la república es su economía del dinero. Fácilmente puede decirse que Hamilton liberaliza modernamente a Maquiavelo mientras sus antagonistas pretenden preservarlo o incluso volverlo más

antiguo que lo que es. Industrialista y cultor de la expansión comercial de EEUU, se opone a aquellos que pretenden mantener como base económica de ese país la estructura agraria. Sin embargo, esta dicotomía entre el Hamilton liberal moderno opuesto a los republicanos tradicionalistas revela tanto como oculta. Baste, entonces, con dos ejemplos para mostrar ciertas contradicciones que afectan no sólo al pensamiento del Hamilton sino que ponen en evidencias las tensiones internas del liberalismo y el republicanismo como tradiciones políticas.

Primero, la concepción del comercio y el desarrollo que tiene Hamilton no coincide exactamente con la versión más popular del liberalismo de su tiempo. Hamilton está convencido de que el comercio es fundamental para el incremento del ingreso público y de esa manera fortalecer al orden republicano recién fundado. Pero, a diferencia de Benjamin Constant no cree que el comercio trae la paz sino por el contrario que produce conflictos entre las naciones poderosas:

A medida que aumente nuestro poderío, es probable, puede decirse que seguro, que Gran Bretaña y España aumentarán los dispositivos militares que tienen en nuestras cercanías. (...) Si aspiramos a ser un pueblo comercial o a sentirnos seguros en nuestra costa atlántica, debemos procurar tener una marina lo antes posible (Hamilton, Madison, Jay, 2010:50)<sup>20</sup>.

Pareciera que así como para evitar la escisión de la Unión hace falta “un gobierno fuerte” también este es necesario en la medida que se sostenga la aspiración de ser una nación importante o, por qué no, un imperio en el escenario internacional. Para Hamilton la expansión interna y externa de una comunidad es la base de su desarrollo. Y asume con realismo pero también con conciencia republicana que este progreso no se produce sin conflictos. En este aspecto podemos decir que nos encontramos con una versión bastante original del liberalismo que no tiene como pretensión de primera o última instancia una civilización autorregulada. Si la sociedad

---

<sup>20</sup> Traducción adaptada de la versión de FCE (1994:99).

civil nacional requiere de un gobierno fuerte para desarrollar todo su potencial, el concierto de naciones no es tan armónico como parece. Y tampoco parece que pueda llegar a serlo en un futuro idílicamente civilizado. Así pues, el liberalismo hamiltoniano no sustituye el conflicto por la armonía natural de los intereses, sino que entiende que la consolidación de estos últimos traerá aparejados más conflictos. Hamilton no era un belicista, y aunque los republicanos del siglo XX lo transformaron en un referente ideológico para justificar el creciente presupuesto militar, su orientación fue más defensiva que ofensiva (Lamberton Harper, 2007). Lo que sí fue Hamilton fue un liberal que comprendió que la expansión de un modelo económico político no era producto de la autorregulación de un sistema sino de un poder activo tanto en el plano internacional como en el de la política doméstica.

Como Maquiavelo respecto de los tumultos en Roma, el federalista no parece ver en este conflicto latente entre naciones algo negativo, aunque seguramente era algo más escéptico respecto de las divisiones internas del pueblo de los recién fundados Estados Unidos. ¿Es entonces el príncipe virtuoso expansionista que transforma el antagonismo entre patricios y plebeyos tan productivo para el crecimiento territorial y la institucionalidad romana en la guerra de civilizaciones? Sin duda, el maquiavelianismo que más se ve está en su biografía y en la forma en que predominantemente fue interpretado su legado.

Sin embargo, Hamilton tiene otras virtudes que se asocian con un aspecto nunca bien ponderado del republicanismo en sus más modernas versiones: la república es antes que nada, un modelo de Estado, que promueve alguna forma de bien común, sea o no este último el trascendente *summum bonum* de los antiguos. Y en tal sentido, el gobierno no es sólo un mandatario parcialmente autorizado para mediar entre intereses contrapuestos y proteger la propiedad individual. Existe un interés público que está representado por una administración concreta cuyas políticas demuestran la dimensión gubernamental de una economía política y una política económica abiertamente moderna y liberal. Por ende, el gobierno es un agente activo que interviene activamente para fundar y consolidar una institucionalidad política, una forma de sociedad y un modelo de acumulación. Y esa forma de concebir la política y

el Estado, aunque por momentos se confunda con el gobierno, pertenece claramente a la matriz republicana que tal y como la define Philip Pettit (2010) busca la prosperidad de la comunidad no a partir de la autorregulación social sino como consecuencia de la acción de los poderes públicos.

Segundo, Hamilton propone un esquema de desarrollo industrial para los EEUU que tiene en la creación del el Banco nacional y políticas de fomento implementadas desde el gobierno federal dos de sus principales pilares. De hecho, el *Reporte sobre las manufacturas* (Hamilton, 2001: 648-734) es un claro ejemplo de un concepción del desarrollo que, sin dejar de ser proteccionista, no se basa exclusivamente en subsidios sino en un paquete articulado de medidas que incluye impuestos a la importación y una política tarifaria bien articulada (Hamilton, 2001:670).<sup>21</sup> Aunque los principios de estas políticas aparecen ya en los artículos XX a XXVI de *El Federalista*, aunque Madison pareciera no haberlo notado, es durante su gestión como secretario del Tesoro que Alexander Hamilton va invertir todas sus virtudes en la concreción de esta política económica.

La propuesta del *Reporte* era que los impuestos cobrados por importación de productos textiles se emplearan para financiar a las industrias domésticas de ese rubro y, de esta manera, también se beneficiaran los intereses agrarios del sector. No hay entonces un sacrificio de un sector de la economía por otro sino que se intenta la transferencia de recursos entre la industria y el agro generando la complementariedad de los mismos. A su vez, con este modelo se fortalecía la economía regional como un todo favoreciendo la creación de cadenas de valor.

Hamilton reconocía que la base agraria de los Estados Unidos no debía ser trastocada por motivos económicos sino sobre todo por razones políticas (entre ellas la cultura republicana) y valores sociales muy arraigados. Sin embargo, era un error limitar el desarrollo económico a ser proveedores de materias primas para que otros países los industrialicen, había que transformarlas en los productos que los *farmers* nativos consumían y que los extranjeros, imprescindibles para hacer de EEUU una economía de escala, también iban a requerir. Pero para que esto sea posible era

---

<sup>21</sup> Una excelente explicación de este reporte se encuentra en Irwin (2004:803).

necesario un gobierno activo que cumpliera una doble función. Por un lado, era necesario compensar la propensión casi natural a querer dedicarse a la agricultura por parte de todo estadounidense o recién llegado fomentado por la tentación de la extensión territorial que hacía de la propiedad de la tierra un sueño menos quimérico que en la vieja Europa:

El deseo de ser propietario independiente de la tierra está fundado en un de los más fuertes principios en el corazón humano, y donde la oportunidad de serlo es tan grande como en los Estados Unidos, la proporción de aquellos que quieran diversificarse hacia las manufacturas va ser menor. Y es altamente probable, como ya anunciado, que las masas de extranjeros, que originariamente favorables a los intereses manufactureros, tiendan a abandonarlos por la agricultura, que sean estos mayores en número que aquellos de nuestros ciudadanos que eventualmente se terminen separando de esta actividad. (Hamilton, 2001:670).<sup>22</sup>

Por el otro, al introducir una nueva rama de la industria no se podía confiar en la acción benéfica de la mano invisible sino que había que compensar las ventajas previamente adquiridas por aquella naciones que sostenían su superioridad en el terreno muchas veces gracias al apoyo, menos justificado cuando una actividad ya está fuertemente instalada, de sus propios gobiernos. Esta situación tiende a frustrar los nuevos emprendedores y sólo la existencia o certidumbre de ayuda gubernamental puede convencer a los “aventureros” de que su empresa no será infructuosa. Sin embargo, no es cualquier actividad aquella que se debe fomentar sino ciertos sectores estratégicos: aquellos que se produzcan a partir de insumos propios requeridos por el mercado interno (textiles, harinas procesadas, papel, azúcar refinada o otros alimentos más elaborados) y aquellos con base en materia prima local (en este caso más bien

---

<sup>22</sup> La traducción es nuestra.



actividades extractivas que agrícolas) se transformen en insumos centrales para el desarrollo presente y futuro de la industria (Hamilton, 2001: 711-33).

Los que se opusieron a estas políticas durante la gestión de Hamilton en la Secretaría del Tesoro, especialmente Jefferson y Madison, aplicaron en sus administraciones subsidios pero no ya pensados dentro de una estrategia de desarrollo industrial o con el compromiso de productividad del sector, sino para beneficiar a las regiones de las que obtenían su apoyo electoral (Irwin, 2004:801). Entonces se puede observar cómo el rechazo al reporte no estaba basado exclusivamente en la oposición al elitismo hamiltoniano que hacía de los funcionarios fiscales nacionales intérpretes o guardianes de la Constitución y la nación, o en el temor republicano al avance corruptor de los príncipes y la economía monetaria. En esta negativa del congreso a la iniciativa del secretario del Tesoro, se pone en evidencia, más allá de la apelación al ideal republicano clásico, una defensa por parte de los legisladores virginianos de intereses sectoriales concretos y un deseo de potenciar ambiciones políticas personales. Entonces, en la contraposición entre virtudes ciudadanas y *virtù* principesca Hamilton no tiene el patrimonio exclusivo de esta última<sup>23</sup>.

Justamente es aquí donde interesa instalar un tema republicano clásico: el dinero y su poder corruptor de la comunidad política. En el momento republicano maquiaveliano el dinero, condenado al ostracismo como un corruptor de las virtudes de los buenos ciudadanos, es aquello administrado que celosamente permite contar con un erario público rico sin el cual Roma no hubiera sido ni tan grande ni tan libre. Si para Maquiavelo, la preocupación por la preservación de la moralidad cívica no

---

<sup>23</sup> Además de crítico de la política de desarrollo industrial de Hamilton, Jefferson, a la sazón secretario de Estado, ataca severamente la administración económica de Hamilton al adjudicarle un crecimiento sin precedentes de la deuda pública. Este se defiende, demostrando que el gobierno central había “heredado” la deuda de los estados confederados, parte de ella generada por la contienda bélica en pos de la independencia. Pero también puntualiza que había estados acreedores, los industriales del norte con sus finanzas pujantes, y estados deudores, los del Sur. A su vez el secretario del Tesoro denuncia que algunos miembros del congreso habían comprado acciones del Banco de los Estados Unidos y, si este tenía prácticas corruptas, era porque las había heredado de los miembros de la legislatura y no por que la banca como actividad tuviera una influencia corruptora (Hamilton, 2001: 760-788, especialmente 761, 774, 778). Endling (2007:326) demuestra que las administraciones republicanas aumentaron más la deuda pública que las federalistas. En tal sentido, las críticas de Jefferson a la administración económica hamiltoniana tenían más que ver con sus diferencias políticas que con el celo respecto del endeudamiento público.

puede ser una excusa para sacrificar lo *stato*, para Hamilton la confianza en los efectos patrióticos del individualismo posesivo no es suficiente cuando no hay gran riqueza privada y la intervención pública debe suplir esa deficiencia<sup>24</sup>. Antes que sacrificar el clásico modelo de la república agraria, lo que Hamilton buscaba con su famoso *Reporte sobre las manufacturas* era responder a una pregunta que los mismos representantes del pueblo que rechazaron su propuesta solicitaron al poder ejecutivo cuando se estableció el Banco de América: ¿cómo hacer un EEUU autosuficiente bajo los fundamentos modernos del bienestar? Hamilton tenía menos reticencias que Maquiavelo para aceptar que el dinero era algo más que un mal necesario y estaba menos preocupado por su impacto en la moralidad individual de los ciudadanos de EEUU. Pero eso no significa que se conformara con hacer de la necesidad *virtù* sino que estaba dispuesto a explorar virtudes viejas y nuevas para garantizar el éxito de la nueva nación. Si Hamilton fue “hombre de Estado” maquiaveliano, no lo fue, como creyeron sus oponentes, por su compromiso ambivalente con el consentimiento y el gobierno republicano. Los que se limitan a verlo como el consejero con aspiraciones principescas rara vez le dan crédito a su “sutil comprensión de la relación entre *virtù* y virtud: entre un gobierno efectivo, confiable e inspirador y el espíritu público de los ciudadanos libres” (Walling, 1995:447)<sup>25</sup>. En eso Hamilton era un republicano maquiaveliano y también lo era porque le prestó tanta atención como el teórico político florentino a la necesidad de un gobierno fuerte y a la energía del ejecutivo.

El rol del ejecutivo es central para comprender el republicanismo de Hamilton. Todavía sigue vigente la pregunta de cómo un padre fundador de la democracia liberal puede apelar al carisma de la figura presidencial (que puede estar encarnada en la persona del presidente, Washington, o en la misma institución) como sustento de un orden político que se fundamente en el control y el equilibrio del poder. Esa temática que hemos abordado en otro lugar (Rodríguez Rial, 2013: 28-34) y que retomaremos

---

<sup>24</sup> Antes que de individualismo posesivo Hamilton habla de patriotismo individual, lo que no deja de ser un símil republicano interesante para explicar la filantropía de la economía de mercado. La cita textual en inglés es la siguiente: “In countries where there is a great private wealth much may be effected by the voluntary contributions of patriotic individuals, buy in a community situated like the United States, the public purse must supply the deficiency of private resource.” (Hamilton, 2011:734).

<sup>25</sup>La traducción es nuestra.

en futuros trabajos no será abordada en detalle aquí. Sin embargo nos sirve para adelantar algunos interrogantes que van estructurar el próximo apartado: ¿Un republicano confía tanto o más en el poder personal que en las instituciones? ¿Un liberal puede abogar por un gobierno fuerte y activo? ¿Un moderno, liberal y republicano, puede aceptar que la guerra no va a desaparecer con el incremento del comercio y que todo orden político tiene en el conflicto, un horizonte de sentido, que aun siendo neutralizado, no puede ser eliminado por completo?

#### **4. Alexander Hamilton: un republicano clásicamente moderno y éticamente liberal más allá del liberalismo clásico.**

A lo largo de este artículo hemos comparado el pensamiento político de Alexander Hamilton con el de otros teóricos de la política. Dos de ellos, Maquiavelo y Constant, han actuado como representantes de las tradiciones republicana y liberal. El tercero, Carl Schmitt, ha jugado el rol de crítico del liberalismo que tanto Constant como Hamilton abrazaron como credo. Sin embargo, hasta ahora el vínculo entre el republicano liberal estadounidense y el antiliberal- demócrata<sup>26</sup> se ha planteado de modo indirecto. Es por ello que en esta sección, a la vez que vamos a caracterizar algunos de los elementos distintivos del republicanismo y el liberalismo hamiltoniano, vamos a comparar a estos cuatro autores, sistematizando algunos de los argumentos planteados en los apartados anteriores e introduciendo algunos nuevos.

Nicolás Maquiavelo comparte con Alexander Hamilton la pertenencia a una tradición republicana que se reconoce como deudora de las virtudes clásicas, particularmente la prudencia política, producto de las contingencias del mundo moderno. Si bien Maquiavelo advierte respecto de los efectos corruptores del dinero, centra su preocupación en lo que este puede generar en los ciudadanos, ya que todo erario público debe ser rico. Hamilton comparte el segundo presupuesto: quiere una

<sup>26</sup> No sin tensiones puede clasificarse el pensamiento schmittiano de democrático. Carl Schmitt ha diferenciado entre la democracia (plebiscitaria o por aclamación) de la democracia liberal o gobierno representativo, entendiendo que el sufragio secreto y universal es más una premisa liberal que democrática. Sin embargo, también fue un defensor de la representación como un concepto clave de la política.

república con finanzas prósperas, por ello promociona el comercio y la industria. Pero el secretario del Tesoro de Washington no desconfía de los ciudadanos que se enriquecen. También se ha hablado del maquiavelismo de Hamilton por su confianza en la *virtù* de los liderazgos no sólo para resolver las crisis sino también para fortalecer cotidianamente las instituciones republicanas (en especial la presidencia) con la confianza del pueblo. Quizás, como buen federalista, temía más que Maquiavelo y Montesquieu, al impacto del espíritu faccioso en la república. Pero su propia vida política le demostró que los conflictos, incluso los personales<sup>27</sup>, no iban a desaparecer en la república liberal moderna: lo que sí podía hacerse era crear instituciones capaces sino de neutralizarlos de moderarlos.

Con Benjamin Constant, Alexander Hamilton comparte un liberalismo ético que hace de las libertades individuales un pilar incuestionable. También ambos creen que los motores del desarrollo de la civilización moderna son la industria y el comercio. Sin embargo, hay algunos matices que los diferencian. Para Constant los derechos individuales son principios explícitos que no deben faltar en ninguna constitución política. Hamilton, por su parte, confía que si la constitución da forma a una república armónica no es necesario hacer explícito en su texto esas declaraciones de derecho. De hecho, se opuso a la introducción de la *Bill of Rights* en la Constitución de los Estados Unidos que finalmente fue posible cuando otro federalista, que tampoco creía que fuera necesario, James Madison, concede su

---

<sup>27</sup> Cabe recordar que Hamilton murió en un duelo con Burr, su principal antagonista en la política neoyorkina y que a lo largo de su vida tuvo conflicto con Jefferson y con Madison, con quien en la etapa constitucional había tenido muchas coincidencias respecto del rol de la presidencia, las finanzas públicas y la política exterior de los Estados Unidos. De hecho, ambos terminaron formando el partido republicano que se transformó en el opositor del federalista del cual Hamilton era uno de sus principales dirigentes.

Con John Adams su relación distó también de ser idílica, y lo crítico mucho por su estilo presidencial. (Rorabaugh, 1995, Miroff, 1987:378, Schwarz, 2007). Tal vez con el único que no tuvo divergencias, porque le tenía una total admiración política y personal, fue con Washington, y cuando las tuvo, hizo que prevaleciera el respeto a la persona del líder y a la institución presidencial. Con esto no queremos decir que Hamilton fuera un hombre conflictivo. De hecho, quiso evitar a toda costa llegar a batirse a duelo y cuando lo hizo no quiso disparar contra su oponente. Al morir fue reivindicado por los neoyorquinos y por muchos estadounidenses por lo que fue: un fundador de instituciones que triunfó en la vida política y en la civil (fue un abogado relativamente exitoso) por el mérito personal, incluso habiendo nacido en una familia sin poder económico ni conexiones sociales como otros de los padres fundadores. Pero su propia vida pone de manifiesto que aun cuando los hombres están frente al extraordinario momento en que se constituye un orden político, no hay política, sin desacuerdo.

posición ante la insistencia de otro virginiano como él, Thomas Jefferson. Hamilton es un convencido en la superioridad de la igualdad moderna, es decir aquella que homogeniza los derechos pero que permite que cada quien se destaque o compita de acuerdo con su propio mérito. Sin embargo, esta creencia lo llevó a defender fuertemente la abolición de la esclavitud contra muchos de sus contemporáneos que se autoproclamaban verdaderos republicanos y opositores al imperialismo presidencial de este federalista al que calificaban de promonárquico (Rodríguez Rial, 2013: 34-39). Sin embargo esta convicción favorable respecto la libertad-igualdad de los modernos no implicaba, como en el caso de Constant, una tajante diferenciación entre las libertades civiles individuales y las políticas. Como buen republicano que se precie de tal, Hamilton creía que los derechos del hombre debían ser compatibles con los derechos políticos, sin los cuáles, la república no tiene razón de ser. Y, de hecho, cuando promueve la igualación de los derechos civiles de la población de color lo hace proponiendo empezar por aquellos que se habían comprometido en la contienda bélica contra Inglaterra, luchando a favor de la patria. Así pues, el ciudadano es primero soldado y por ello eso se transforma en tributario de derechos personales en la vida civil. La otra diferencia entre estos dos liberales es que Hamilton no creía, como Constant, que el crecimiento del comercio y de la interdependencia entre las naciones iba a generar la paz. Por el contrario, el escenario previsible era de mayor conflicto entre las naciones con intereses expansivos, y la nueva república debía estar preparada para ello.

Ciertamente Schmitt fue un crítico del liberalismo constaniano por su apoliticismo y su falsa creencia de que el avance del comercio y la civilización iba a terminar con las guerras. En todo caso, lo que iba a terminar sucediendo era la totalización de la guerra y la desaparición de lo político. A pesar de ello, Schmitt sustentó parte de su proyecto institucional (el diseño de una figura presidencial capaz de solucionar las crisis de legitimidad de un régimen republicano) en el concepto de poder neutral propuesto por Benjamin Constant. Para Schmitt (2007:80-6), junto con Hobbes y con Bodino, Maquiavelo fue uno de los grandes maestros de política de la modernidad, siendo un mito en sí mismo. Ambos son dos pensadores del

antagonismo, aunque uno de ellos, el florentino, acepte que las mejores institucionalidades políticas son aquellas que lo cobijan sin subsumirlo del todo, y el otro, el alemán, reconozca que la dimensión conflictiva de lo político era co-constitutiva del vínculo entre pueblos u órdenes políticos y no se encontraba interior de estos últimos. Aunque Maquiavelo era más claramente republicano que Schmitt ambos estaban convencidos que debía haber sinergia entre las instituciones y los liderazgos personales.

Y es a partir de esta comparación que podemos reponer la relación entre Hamilton y Schmitt. Claramente este federalista es una anomalía para la crítica schmittiana al liberalismo. Como Constant es un creador de instituciones y reconoce como este último, pero más en clave maquiaveliana, la necesidad para las repúblicas de contar con una presidencia y un poder central fuerte que opere como neutralizador de conflictos. Es un convencido de la necesidad de la expansión de las comunidades políticas, pero cree que esta es posible a través del comercio y de la guerra. Reconoce en las libertades individuales (en especial la igualdad de condiciones y la igualdad ante la ley) los principios fundantes del Estado liberal del derecho pero no los separa de los derechos políticos, que incluso pueden tener como fundamento de legitimidad virtudes antiguas como el patriotismo. Y lo que es más, Alexander Hamilton apuesta al desarrollo de la industria, la banca y el comercio para formar un imperio, que hasta que tenga el poder suficiente para transformarse en una potencia mundial, opere como *Katejon* ante el avance del dominio británico en América, sin por ello dejar de negociar con este poder las condiciones para que la nueva república estadounidense superara el deterioro económico causado por la economía de guerra<sup>28</sup>.

Así pues, la original posición de Hamilton respecto a la relación entre la guerra y la república en la modernidad combina valores antiguos con coyunturas modernas. Su liberalismo es, es la vez, ético y político porque no elude ni la decisión ni el conflicto. Estas singularidades lo transforman en un referente central a la hora de

---

<sup>28</sup> Una buena síntesis de las posiciones de Hamilton respecto de Inglaterra y de cómo negociar con ella una vez terminada la guerra de la independencia se encuentra en Schwarz (2007).

analizar los alcances y las promesas incumplidas<sup>29</sup> del régimen al que colaboró a fundar: la democracia liberal republicana moderna.

Ahora es el momento de responder a los interrogantes planteados en la introducción: ¿por qué, a pesar de sus singularidades, Hamilton es un pensador político liberal y republicano? ¿Hasta qué punto la tensión irresuelta entre comercio/paz/autorregulación social y conflicto/guerra/política está presente, aun espectralmente, en los supuestos legitimantes de la democracia liberal? Y a partir de estas respuestas, comenzar a esbozar una crítica a la democracia liberal que, a diferencia de la schmittiana, es interna y no externa.

Alexander Hamilton es un republicano liberal porque apuesta a la posibilidad de compatibilizar estas dos tradiciones en el modelo político estadounidense. Su lucidez respecto de la imposibilidad de erradicar el conflicto del horizonte de sentido y expectativas de la nueva república moderna devela que la democracia liberal está habitada, no sólo en su nacimiento sino también en sus dinámicas políticas contemporáneas, por antagonismos espectrales imposibles de diluir en el consensualismo abstracto. Estos conflictos no son fácilmente administrables porque al radicalizarse devienen en guerra de unos con otros, y en caso aun más extremo, ya que significaría la disolución del orden político, en guerra de todos contra todos. Consecuentemente, para entender los límites y futuros alcances del demoliberalismo es necesario explorar de manera crítica y sin condescendencia la fórmula “consenso en el disenso”. Pero, al hacerlo, tampoco hay que olvidar que junto con sus desigualdades permanentes y violencias cotidianas invisibilizadas, la democracia liberal, en cuyos orígenes políticos e intelectuales se encuentra la república moderna de los Estados Unidos fundada en 1787, conserva en su legado a preservar. Este está compuesto, entre otros tantos tesoros valiosos, por el lenguaje de los derechos humanos, el gobierno popular y la posibilidad de combinar la innovación política que

<sup>29</sup> La mención a las “promesas incumplidas” refiere al ya clásico libro de Norberto Bobbio *El futuro de la democracia* (2012). Seguramente este texto sigue siendo hoy, a más de treinta años de su primera publicación, la crítica interna más lograda a la democracia liberal. Es necesario volver a él para responder a muchos dilemas del presente. En nuestro caso, sólo pretendemos caminar un sendero que va al mismo lugar que el de Bobbio pero con otro recorrido más centrado en los orígenes intelectuales de la república presidencial moderna que luego se transformará en uno de los modelos de la democracia liberal contemporánea.

aporta el carisma personal con una institucionalidad previsible y relativamente estable. El desafío es ser audaces para ir más allá de lo heredado y ser prudentes para resignificar las tradiciones liberales y republicanas en pos de emancipar a la democracia contemporánea de los poderes indirectos, como los grandes medios de comunicación transnacionalizados, las empresas multinacionales, las burocracias internacionales entre otros, que la han colonizado.

## **Bibliografía**

- Alberdi, Juan B. *El crimen de la guerra*, Buenos Aires: Librería Histórica, 2003.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, Buenos Aires: Alianza Editorial, 1992
- Auster, Paul. *A salto de mata. Crónica de un fracaso precoz*, Barcelona: Seix Barral, 2012.
- Bailey, Jeremy “The New Unitary Executive and Democratic Theory: The Problem of Alexander Hamilton” en *The American Political Science Review*, v. 102, n.º.4 (2008): pp. 453-65,.
- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*, México: FCE, 2012.
- Constant, Benjamin. *L’esprit de conquête de l’usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Paris : Le Norman, H Nicole, Troisième édition, 1814
- Constant, Benjamin. *Fragments d’un ouvrage abandonné sur la possibilité d’une constitution républicaine dans un grand pays*, Paris : Aubier, 1991.
- Constant, Benjamin. *Écrits politiques*, Paris : Gallimard, 1997.
- Dotti, Jorge E. “Ménage à trois sobre la decisión excepcional. Kierkegaard, Constant y Schmitt” en *Deus Mortalis*, n.º 4 (2005): 309-379.
- Edling, Max. ““So Immense a Power in the Affairs of War”: Alexander Hamilton and the Restoration of Public Credit” en *The William and Mary Quarterly, Third Series*, v. 64, n.º 2 (2007): pp. 287-326.
- Hamilton, Alexander. “Political and Personal defense. To George Washington [1792]”, en *Writings*, New York: The Library of America, 2001



- Hamilton, Alexander. “A Draft to the farewell Address. To George Washington” en *Writings*, New York: The Library of America, 2001.
- Hamilton, Alexander. “Report on manufactures” en *Writings*, New York: The Library of America, 2001.
- Hamilton, Alexander, Madison, James, Jay, John. *The Federalist with The Letters of Brutus*, Terence Ball, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Hilb, Claudia. “Más allá del liberalismo. Notas sobre las 'Amnerkungen' de Straus a ‘El concepto de lo político’ de Carl Schmitt” en Dotti, Jorge, Pinto, Julio (comps). *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires: Eudeba, 2002.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: FCE, 2014.
- Irwin, Douglas. “The Aftermath of Hamilton’s ‘Report on manufactures’” en *The Journal of Economic History*, v. 64, n° 3 (2004): 800-821.
- Jefferson Thomas. “Autobiography” en *The Life and selected writings of Thomas Jefferson*, New York: Randon House, 1994
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993.
- Lamberton Harper, John. *American Machiavelli. Alexander Hamilton and the origins of U.S Foreign Policy*, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Laquière, Alain, (2003). “Benjamin Constant et l’acte additionnel aux constitutions” en *Revista Electrónica de Historia Constitucional*, n°4 (2003): 197-234.
- Lefort, Claude. *¿Permanece lo teológico-político?*, Buenos Aires: Hachette. 1981.
- Maquiavelo, Nicolás (1994). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, 1994.
- Miroff, Bruce. “John Adams' Classical Conception of the Executive” en *Presidential Studies Quarterly, Bicentennial Issue: The Origins and Invention of the American Presidency* v. 17, n°. 2 (1987): 365-382.
- Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires: Losada, 2007.

- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Valladolid: Editorial Maxtor, 2008.
- Morgan, Edmund. *The Birth of the Republic, 1763-89*, Chicago: Chicago University Press, 2013.
- Nosetto, Luciano. “La afirmación de lo político. Carl Schmitt, Leo Strauss y la cuestión del fundamento”, *Papeles de trabajo*, Año 7, nº 12 (2013): 165-190.
- Pettit, Philip. *Republicanism. A theory of Freedom and Government*, New York, Oxford University Press, 2010
- Pocock, John Agard. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*, New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à la action. Essais d’hermeneutique*, Paris : Seuil, 1986.
- Rodríguez Rial, Gabriela, Boriosi, Diego. “Los griegos de Arendt: entre el relato y la historia” en Julio Pinto, Juan Carlos Corbetta (comps.), *Reflexiones sobre la teoría política del siglo XX.* , Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- Rodríguez Rial, Gabriela. “La filosofía republicana de Alexander Hamilton: virtudes y virtud de un padre fundador” en *Cuadernos Filosóficos, Nueva Época*, Nº X (2013): 11-46.
- Rodríguez Rial, Gabriela. “La nueva Atenas y su providencial fe: el fundamento teológico del republicanismo moderno en el momento fundacional de los Estados Unidos” en Burello, Marcelo, Taub Emmanuel (comp.), *Atenas y Jerusalén. Perspectivas, escenarios, debates*, Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Rorabaug, William J. “The Political Duel in the Early Republic: Burr v. Hamilton” en *Journal of the Early Republic*, v. 15, nº. 1 (1995): 1-23.
- Schmitt, Carl. *Romanticismo político*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- Schmitt, Carl. *Verfassungslehre*, Duncker&Humblot: Berlín, 2003.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan y la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires: Leviatán, 2007.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2008.

- Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus*. Experiencias de los años 1945/46, Buenos Aires: Struhart, 1993.
- Schmitt, Carl. *Der Hüter der Verfassung*, Berlin: Duncker&Humblot, 1996.
- Schmitt, Carl. *La defensa de la Constitución*, Madrid: Tecnos, 1998.
- Schwarz, Michael. “The Great Divergence Reconsidered: Hamilton, Madison and U.S.-Relations, 1783-89” *Journal of the Early Republic*, v. 27, n° 3(2007): 407-36.
- Skinner, Quentin. *Maquiavelo*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*, Madrid: Akal, 2007.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, México: Editorial Porrúa, 2010.
- Vidal Naquet, Pierre. *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris: Flammarion, 1990.
- Walling, Karl. “Was Alexander Hamilton a Machiavellian Statesman?” *The Review of Politics*, v. 57, n° 3 (1995): 419-447.

## A Técnica Diplomático-Militar na Governamentalização do Estado.

The Diplomatic-Military Technique in the Governamentalization of the State.

Rodrigo Pennesi\*

Fecha de Recepción: 01 de octubre de 2015

Fecha de Aceptación: 29 de octubre de 2015

**Resumen:** *Este artigo visa apontar o papel central das técnicas diplomáticas e militares no processo de governamentalização do Estado que se encontra na gênese do Estado moderno. Por meio do método genealógico de análise das formas de exercício do poder, nos focaremos primeiramente em algumas precisões conceituais. Analisando assim os conceitos de Governamentalidade, Razão de Estado, Técnica diplomático-militar e Razão Liberal. Por fim, tendo assentado o terreno conceitual sobre o qual trabalhamos nos propomos a apresentar alguns contornos contemporâneos desses dispositivos, seus deslocamentos e redimensionamentos.*

**Palabras clave:** *Biopolítica, técnica diplomático-militar, governamentalidade, Estado.*

**Abstract:** *This article aims to point out the central role of diplomatic and military techniques in the process of governamentalization of the State that is the genesis of the modern State. Through the genealogical method of analysis of the exercise of power, first we will focus on some conceptual precisions. Thus analyzing the concepts of governamentality, Reason of State, diplomatic-military technique and Liberal Reason. Finally, having settled the conceptual ground on which we work we propose to present some contemporary contours of these devices, their movements and resizings.*

**Keywords:** *Biopolitics, Diplomatic-Military Technique, Governamentality, State.*

---

\* Rodrigo Pennesi é doutorando em Filofofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), pesquisador do Laboratório de Filosofia Contemporânea onde desenvolve pesquisas acerca da biopolítica, segurança, pós-estruturalismo e anarquismo.

Correo electrónico: [hohorodrigo@gmail.com](mailto:hohorodrigo@gmail.com)

Neste artigo nos propomos a analisar, em cinco movimentos, o papel desempenhado pela técnica diplomático-militar na relação entre estatalidades e Guerra. As relações entre estatalidades e guerra podem aparecer melhor se buscar uma metodologia genealógica de análise histórica do processo de crescente governamentalização do Estado que se encontra na gênese do Estado moderno. A governamentalização do Estado se deu por meio de três vetores principais: primeiro temos a pastoral, o modelo antigo, cuja secularização levou ao princípio do contágio; em segundo, temos a técnica diplomático-militar, a estrutura de apoio, que visava à manutenção da pluralidade estatal contra as absorções imperiais; e por último temos a polícia, o apoio interno, a regulamentação indefinida do país e da população num modelo urbano.

Num primeiro momento pretendemos apontar algumas precisões conceituais, a começar pelo conceito de governamentalidade. “A governamentalidade é a superfície de contato onde se entrelaçam as três dimensões do poder, da verdade e da subjetividade, e permite levantar a questão da forma biopolítica da subsunção do real, isto é, a questão das formas últimas sobre as quais repousa a produção capitalista” (NIGRO In: CASTELO BRANCO, 2013: 157)

Em segundo lugar focaremos na genealogia da Razão de Estado, entendida como racionalidade específica da governamentalidade, que não se referencia a elementos externos ao próprio Estado, ou seja, a razão de Estado é a própria essência do Estado, sua verdade. A arte de governar possui de um lado um caráter teórico de busca da verdade do Estado e de outro lado um caráter prático de intervenções materiais propriamente ditas. Essas intervenções se dão por meio das técnicas diplomático-militares e da polícia.

Nosso terceiro foco de atenção então será a especificidade dos dispositivos diplomático-militares como a materialização prática dessa racionalidade específica ao Estado. “A paz será uma forma de guerra e o Estado uma maneira de conduzi-la” (FOUCAULT, 2001: 152).

Em quarto apontamos as alterações que esses dispositivos sofrem com o surgimento da razão liberal como elemento limitador da ação governamental dentro

dos parâmetros da razão de Estado, não como limitação exterior a essa racionalidade, mas como um novo elemento interno a essa própria racionalidade. As mutações acarretadas pelo advento da Razão Liberal serão centrais para chegarmos aos dispositivos diplomático-militares como os conhecemos hoje.

Por fim, tendo assentado o terreno conceitual sobre o qual trabalhamos nos propomos a apresentar alguns contornos contemporâneos desses dispositivos, seus deslocamentos e redimensionamentos em relação às pesquisas de Foucault no curso de 1978 “Segurança, Território, População”. Buscamos assim delinear as modulações contemporâneas desses dispositivos e também suas especificidades latino-americanas em relação ao modelo europeu.

## Governamentalidade

A noção de governo tem uma centralidade indubitável na obra de Foucault. De certa maneira podemos dizer que a problemática do governo perpassa toda a obra do filósofo. O próprio Foucault, ao definir a si mesmo, sob o pseudônimo de Maurice Florence para o *Dictionnaire de philosophes* de Denis Huisman, aponta a centralidade dessa noção, ao incluí-la naquilo que o próprio define como seu “projeto geral” que consistiria em analisar diferentes temas “como um modo de experiência historicamente singular na qual o sujeito é objetivado, para/por ele mesmo e para os/pelos outros, através de certos procedimentos precisos de governo” (FOUCAULT, 2001: 1455). Tomando somente essa passagem já podemos ter uma noção da importância do conceito de governo na obra de Foucault, porém podemos também trazer outras citações como Edgardo Castro, segundo quem “as noções de governo e de governamentalidade nos permitem compreender por que é o sujeito, e não o saber ou o poder, o tema geral das investigações de Foucault” (CASTRO, 2009: 189). Essa tese também foi levantada pelo próprio filósofo em 1982, ao fazer um balanço de seus últimos 20 anos de pesquisa, quando afirma que “não é portanto o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral das minhas pesquisas” (FOUCAULT, 2001: 1042).

Em sua etimologia a palavra governo deriva do latim *gubernō* que possui ligação com o grego antigo κυβερνάω, que por sua vez é formada por *váω* (navegar) e, *κυβαία* (navio), significando literalmente navegar o navio. De onde podemos entender que boa parte de seu uso mais arcaico fosse alusão à temas náuticos, como podemos ver logo na primeira definição dada por Godefroy em seu “*Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*”, utilizado por Foucault para referências no curso de 1978 “se governar, se dirigir, falando de marinha” (GODEFROY, 1885: 325). Mesmo seu uso fora de contextos náuticos, historicamente, aparece em diversos contextos, com a exceção notável do contexto político propriamente dito.

Vemos que a palavra 'governar', antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, abrange um vastíssimo campo semântico que se refere ao deslocamento no espaço, ao movimento, que se refere à subsistência material, à alimentação, que se refere aos cuidados que se podiam dispensar ao indivíduo e à cura que se pode lhe dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa e sempre benévola. Refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seu corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir. E, enfim, refere-se a um comércio, a um processo circular ou a um processo de troca que passa de um indivíduo a outro (FOUCAULT, 2008: 164).

O que se nota nessa multiplicidade de sentidos é que em nenhum dos casos podemos falar de um governo do Estado, e esse é um ponto de mutação fundamental na concepção de governo e que se dá nesse período que vai do século XVI ao XVIII. É o surgimento dessa nova concepção de governo como arte de governar que nos parece extremamente interessante, pois é a partir desse fenômeno que podemos

“delinear as linhas de desenvolvimento do Estado moderno ou o que Foucault chama de formação do Estado governamentalizado” (CASTRO, 2009: 191).

Essa nova problemática, do governo do Estado, emerge nesse período inserido nos movimentos que então se desenrolavam, em especial dois movimentos são mais relevantes para o processo. De um lado, ao longo do século XVI passava-se pelo processo de dissolução dos antigos poderes feudais em privilégio de uma nova estrutura centralizada de “Estados territoriais, administrativos, coloniais” (FOUCAULT, 2008, 118). Ao mesmo tempo os movimentos da Reforma colocavam em voga a problematização do governo das almas. O problema principal que desponta nesse período é justamente como ser governado, por quem, para quais fins e por quais meios.

Essa mudança da soberania medieval para as artes de governar não significou em nenhum momento um esvaziamento, ou um ultrapassamento da soberania. O desenvolvimento das artes de governar, na verdade, acarretou uma acuidade da soberania, que deveria então achar novos meios de lidar com um problema novo que se colocava à sua frente. Analogamente, também não há um abandono das disciplinas com o governo das populações:

Por conseguinte, a ideia de um governo como governo da população toma ainda mais agudo o problema da fundação da soberania - e temos Rousseau - e ainda mais aguda a necessidade de desenvolver as disciplinas - e temos toda a história das disciplinas que procurei contar em outra ocasião. De sorte que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos de fato um triângulo -soberania, disciplina e gestão governamental -, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008: 142-143).



Governamentalidade é um conceito criado por Michel Foucault para designar a racionalidade própria do governo das populações. A análise desse processo de desenvolvimento das artes de governar, processo de gradual governamentalização do Estado, de favorecimento da abordagem econômica da política e da centralidade da população; todas essas análises se inserem numa história da governamentalidade, isto é, o objeto de estudo das maneiras de governar é a governamentalidade. Esta racionalidade se encontra tanto nas instituições, quanto nas análises científicas na forma de exercício de poder sobre a população chamada governo; e também na construção de um Estado administrativo que deve gerir essa população. Este novo conceito visa desconstruir a concepção tradicional de Estado, para mostrar aquilo que ele encobre, como ele é construído e sobre quais saberes ele repousa. Em suma, por governamentalidade nos referimos ao “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas” (FOUCAULT, 2008: 143).

Partindo dessa definição de governamentalidade podemos começar a buscar compreender o processo histórico, “a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito tempo, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de 'governo' sobre todos os outros – soberania, disciplina” (FOUCAULT, 2008: 144). Esse processo histórico que se desenrolou por todo o Ocidente\*<sup>1</sup> é descrito por Foucault esquematicamente como:

primeiro o Estado de justiça, nascido numa territorialidade de tipo feudal, que corresponderia grosso modo a uma sociedade da lei – leis consuetudinárias e leis escritas -, com todo um jogo de compromissos e litígios; depois, o Estado administrativo, nascido numa territorialidade de tipo fronteira, e não mais feudal, nos séculos XV e XVI, esse Estado administrativo que corresponde a uma sociedade de

---

<sup>1</sup> \* Vale ressaltar aqui que o conceito de Ocidente utilizado por Foucault é bastante restritivo, sendo definido como “uma espécie de região geográfica que se situa entre o Vístula [na Polônia,] e Gibraltar [na Espanha], entre a costa norte da Escócia e a ponta da Itália”. Segundo Foucault “é preciso que digamos que, os esquemas de pensar, as formas política, os mecanismos econômicos fundamentais que eram aqueles do Ocidente se tornaram universais, por meio da violência da colonização” (FOUCAULT, 2001: 370).

regulamentos e de disciplinas; e, por fim, um Estado de governo que já não é essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas por uma massa: a massa da população, com seu volume, sua densidade, com, é claro, o território no qual ela se estende, mas que certo modo não é mais que um componente seu. E esse Estado de governo, que tem essencialmente por objeto a população e que se refere e utiliza a instrumentação do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008: 145-146).

Temos portanto um processo que chamamos de governamentalização do Estado, isso é, uma intrincada interdependência gradativamente ascendente entre o Estado como estrutura arcaica de soberania jurídico-legal, com as técnicas de Governo mais recentes. Não temos que buscar o surgimento do Estado, devemos nos focar no processo de governamentalização do Estado, essa relação entre Estado e governo é que vai moldar toda nossa matriz contemporânea de pensar a política, e também a forma como nos pensamos e nos construímos.

As pesquisas de Foucault acerca do nascimento da biopolítica levantam a questão da emergência do Estado, da governamentalização do Estado; não levantam a questão da estatização da sociedade; elas levantam a questão do surgimento do Estado como jogo político fundamental no interior de uma história mais geral que é a da governamentalidade (NIGRO In: CASTELO BRANCO, 2013: 158).

## **Razão de Estado**

As artes de governar surgem com a crise do pastorado clássico, passamos de um poder pastoral voltado unicamente para a salvação das almas e exercido exclusivamente pela autoridade eclesiástica para um pastorado que, problematizado e

em crise, se reinventa por meio da proliferação tanto de outros modelos de condução das almas, por diferentes autoridades eclesiais, quanto pelo governo político dos homens propriamente dito. A pastoral, portanto, figura como um dos alicerces da governamentalidade. Assim começa um processo crescente de governamentalização do Estado e proliferação da pastoral por instituições estatais e privadas.

Toda uma nova problemática política se abre com o aparecimento de uma racionalidade específica a gestão do Estado. “A doutrina da razão de Estado tenta definir em que os princípios e os métodos do governo estatal diferem, por exemplo, da maneira como Deus governa o mundo, o pai sua família, ou um superior sua comunidade” (FOUCAULT, 2001: 969). Essa afirmação de que a busca dos alicerces do governo deve ser feita fora da continuidade entre leis humanas, leis naturais e leis divinas leva à acusações de ateísmo e mesmo à condenação por parte do papa Pio V, que afirmou que a razão de Estado é a razão do diabo. Aqueles que estudam a razão de Estado “não se interessam pela natureza nem por suas leis em geral. Interessam-se pelo que é o Estado, pelo que são suas exigências” (FOUCAULT, 2001: 971).

O surgimento da episteme moderna, e conseqüentemente o rompimento do continuum cosmológico-teológico, acaba com toda a ingerência divina que fuja a uma razão. Esse acontecimento na história da razão ocidental, instaura um novo paradigma, que traz por um lado o surgimento da busca pelos princípios fundamentais da natureza, e por outro uma série de questionamentos acerca da razão própria ao governo. “Uma natureza – que não pode ser compreendida se supusermos um seu governo, que só pode ser compreendida, portanto, se a alijamos de um governo pastoral e se lhe reconhecemos para regê-la, a soberania de alguns princípios fundamentais” (FOUCAULT, 2008: 319).

Essa mudança epistêmica afetou também a maneira de pensar aquilo que se chamava política, “a política, que seria um pouco para a arte de governar o que a *máthesis* era, na mesma época, para a ciência da natureza” (FOUCAULT, 2008: 384). A continuidade entre o soberano e o divino é rompida também, devendo o Estado, a república, se alicerçar em uma nova série de verdades, e “um governo que vai muito além da soberania” (FOUCAULT, 2008: 319). essa nova forma de justificativa, de

manutenção do poder do soberano, se caracteriza como Razão de Estado. Segundo a definição de Botero, um dos primeiros teóricos da razão de Estado, “o Estado é uma firma dominação sobre os povos” (BOTERO, *Della ragion di Stato libre dieci*, 1598, apud FOUCAULT, 2008: 318), vemos nessa citação que o Estado se define não territorialmente, mas pela sua população, os povos; e a razão de Estado é “um conhecimento perfeito dos meios pelos quais os Estados se formam, se reforçam, duram e crescem” (BOTERO, *Della ragione di Stato dieci libri*, 1598, apud FOUCAULT, 2001: 969).

A razão de Estado é uma descoberta nova, não é uma releitura de métodos antigos, é uma descoberta que acompanha uma série de descobertas científicas, como aponta Chemnitz: “Os matemáticos modernos descobriram com suas lunetas novas estrelas no firmamento e manchas no sol. Os novos políticos também tiveram suas lunetas, por meio das quais descobriram o que os antigos não conheciam ou haviam ocultado com cuidado”(CHEMNITZ, *Dissertatio t.I*, 1712, apud FOUCAULT, 2008: 322).

Todas essas novidades da razão de Estado tiveram uma recepção bastante controversa, sendo a princípio tratadas como heterodoxias políticas, porém de toda essa literatura contra a razão de Estado, tomemos três palavras para analisarmos mais a fundo: Maquiavel, político e Estado. Primeiro temos a referência a Maquiavel, que como vimos não pode ser caracterizado como arte de governar, porque aquilo que Maquiavel busca salvar é a relação do príncipe com aquilo sobre o que ele exerce seu poder, não se trata de governar a população, ou de pensar meios de assegurar a continuidade do Estado, mas o que está em questão é a manutenção do príncipe como soberano.

Os críticos da razão de Estado, que são os defensores de uma manutenção do modelo católico tradicionalista de governo, em que o soberano apenas exerce sua soberania em alusão ao soberano divino, ou seja, uma manutenção do continuum cosmológico-teológico que estava sendo bombardeado em diversos campos pelas descobertas da época. Esses críticos acusam os partidários da razão de Estado de não possuírem uma fundamentação séria de suas afirmações, uma vez que tirando Deus da

equação em última instância toda a razão de Estado se curva perante aos caprichos do príncipe. A acusação que recai sobre os partidários da razão de Estado é o de estarem apenas repetindo o maquiavelismo, e não trazendo uma nova teoria.

Dentre aqueles que defendiam a razão de Estado teremos, de um lado aqueles que afirmam que Maquiavel não serve de forma alguma para a razão de Estado, suas teorias servem apenas para a manutenção do poder de um príncipe e não para o objetivo de manutenção e expansão do Estado em si. De outro lado porém, houveram defensores da razão de Estado que fizeram um esforço de apropriação de Maquiavel, alguns chegaram a afirmar que a origem da razão de Estado deveria ser buscada em Maquiavel, que teria orquestrado ao mesmo tempo a invenção da razão de Estado e o renascimento de um ideal político inspirado na antiguidade pagã (cf. ZARKA, In: RAYNAUD et RIALS, 2008: 611-615). Essa afirmação de que Maquiavel seria a origem da razão de Estado é contestada por dois pontos de vista opostos. Primeiro por aqueles que afirmam que a razão de Estado pode se ligar aos conceitos medievais de *ratio publicae utilitatis*, de *ratio status*, e de *necessitas*. Do outro lado temos aqueles que afirmam que a razão de Estado não pode ser encontrada nem em Maquiavel e nem na Idade Média, mas somente a partir de Botero podemos vislumbrar a razão de Estado propriamente dita.

Segunda palavra de destaque a analisar, político. Em todo esse corpo de textos que passam por Maquiavel, seja para negá-lo seja para aceitá-lo, e que de toda forma “a coisa não passa por ele, mas se diz através dele” (FOUCAULT, 2008: 325), bem, em todos esses textos há uma referência negativa aos políticos, como uma espécie de seita herética. Não encontramos num primeiro momento uma referência à política como domínio: as referências são aos políticos, entendidos como “pessoas que, entre si, unem certa maneira de pensar, certa maneira de conceber o que um governo deve fazer e em que forma de racionalidade se pode apoiá-lo” (FOUCAULT, 2008: 328), ou ainda “uma certa maneira de colocar, de pensar, de programar a especificidade do governo em relação ao exercício da soberania” (idem).

O problema da política ou dos políticos tratados como uma forma de heresia não perdura por muito tempo, porém sua persistência, mesmo que limitada, é

sintomática de uma diferença nos modos de enxergar o governo do Estado e o objeto que deve ser buscado nos textos que visavam dar sustentação ao domínio estatal. Essa diferença de objetos é explicitada quando entendemos que “por oposição ao problema jurídico-teológico do fundamento da soberania, os políticos são os que vão tentar pensar em si mesma a forma de racionalidade do governo” (idem). Contudo, já em meados do século XVII a política como domínio de ação estatal torna-se lugar comum, um domínio valorizado positivamente.

Essa positivação da política consolida a razão de Estado como conhecimento fundamentado ou ao menos não contrário às escrituras. Essa passagem é vivificada pela afirmação de Luís XIV de que “o Estado sou eu”. A reconciliação do governo e da soberania dentro dos ditames eclesiásticos e pastorais representa a pá de cal no túmulo do sonho da reunificação imperial, do sacro império romano dos últimos dias. Esse abandono do ideal imperial vai ser extremamente significativo para o pleno desenvolvimento da técnica diplomático-militar, como veremos mais à frente.

Enfim a última palavra de destaque desse corpo de textos, o Estado. Palavra que figura em todas as passagens e que figura como objeto central de nossa pesquisa, sabendo que com essa pequena história da governamentalidade estamos buscando elucidar um pouco mais o processo de aparecimento do Estado moderno, ou o processo de governamentalização do Estado. Não falamos em nenhum momento de nascimento do Estado, mas sim do momento no qual o Estado se torna uma prática refletida, passa a ser objeto de conhecimento de uma ciência específica que se desenvolve para esse fim específico. “O Estado nada mais é do que uma peripécia do governo, e não o governo que é um instrumento do Estado” (FOUCAULT, 2008: 331).

O que é um rei? O que é um soberano? O que é um magistrado? O que é um corpo constituído? O que é uma lei? O que é um território? O que são os habitantes desse território? O que é a riqueza do príncipe? O que é a riqueza do soberano? Tudo isso começou a ser concebido como elemento do Estado. O Estado foi certa maneira de conceber, de analisaram de definir a natureza e as relações desses elementos já

dados. O Estado é, portanto um esquema de inteligibilidade de todo um conjunto de instituições já estabelecidas, de todo um conjunto de realidades já dadas (FOUCAULT, 2008: 384-385).

Além de ser um esquema de inteligibilidade, o Estado também é, de certa forma, um objetivo a ser alcançado, a felicidade, a continuidade, o fortalecimento do Estado. Um objetivo estratégico que se busca alcançar por meio de intervenções ativas. “Governar racionalmente porque há um Estado e para que haja um Estado” (FOUCAULT, 2008: 386).

Deixando os críticos da razão de Estado, passemos agora às definições que seus partidários vão lhe dar. Começando por Palazzo que define a razão de Estado como “um método ou uma arte que nos permite descobrir como fazer reinar a ordem e a paz no seio da República” (PALAZZO, *Discurso del governo e della ragione vera di Stato*, 1606, apud FOUCAULT, 2001, 970). Palazzo define a razão de dois modos, objetivo e subjetivo; a razão objetiva é aquilo que constitui a essência, a união de todas as partes em um todo; a razão subjetiva é uma capacidade da alma que permite que captemos essa unidade objetiva.

Palazzo vai definir o Estado em quatro sentidos: primeiramente Estado significa “um lugar limitado do domínio” (PALAZZO, op cit, apud FOUCAULT, 2008: 373, Nº 6), uma limitação geográfica da atuação, do poder do domínio. Em segundo lugar “estado significa a mesma jurisdição [...] tal estado outra coisa não é senão um domínio perpétuo e estável do príncipe” (idem), um conjunto de leis e regras comuns, segundo Foucault uma Instituição. Em terceiro lugar “estado significa uma opção perpétua de vida” (idem), como por exemplo uma opção de profissão ou de estado civil. Última definição de Estado, “estado significa uma qualidade das coisas contrárias ao movimento” (idem).

A república é um estado, nos quatro sentidos da palavra, que venho de explicar. Uma república é antes de mais nada um domínio, um território. É, depois, um meio de jurisdição, um conjunto de leis, de

regras, de costumes. A república, se não é um estado, pelo menos é um conjunto de estado, isto é, de indivíduos que se definem por seu estatuto. E, enfim, a república é certa estabilidade dessas três coisas precedentes: domínio, jurisdição, instituição ou estatuto dos indivíduos. (FOUCAULT, 2008, 342-343).

Partindo dessas definições iniciais de Palazzo, a razão de Estado então será definida objetivamente como tudo o que é necessário, para a manutenção do Estado em todos os quatro sentidos apresentados. E, subjetivamente, a razão de Estado é a arte que assegura essa manutenção, que assegura a paz. A dicotomia do termo status, como Estado propriamente dito, ou como imobilidade e repouso, é explorada por Palazzo em todas as suas nuances que busca manter o estado do Estado.

Essa definição de razão de Estado não se referencia em nada fora do Estado, não há ordem natural ou lei divina que esteja por trás do Estado. A razão de Estado é a própria essência do Estado, sua verdade, sendo assim a arte de governar possui de um lado um caráter teórico de busca da verdade do Estado e um caráter prático de intervenções materiais propriamente ditas. E mais, a razão de Estado visa à conservação, ou manutenção do Estado dentro de um campo de forças mutáveis que não permite estagnação e exige o aprimoramento constante, mas mesmo assim ainda se trata de conservação. Enfim, a finalidade dessa razão de Estado é o próprio Estado, não há uma finalidade exterior, não há nem mesmo uma finalidade propriamente dita, estamos num espaço em que há uma abertura histórica para o futuro, não há mais um ponto final, um dia do julgamento. “Essa análise da razão de Estado vemos esboçar-se um tempo, um tempo histórico e político que tem, em relação ao que tinha dominado o pensamento na Idade Média ou até mesmo ainda na Renascença, características bem particulares. Porque se trata justamente de um tempo indefinido” (FOUCAULT, 2008: 436).

Esse novo tempo trás consigo algumas características específicas. Em primeiro lugar, deixa de se levar em conta o problema da origem, ou o problema da dinastia. Em Maquiavel, ainda dependendo da forma como se adquiriu o poder, há coisas



distintas a se fazer. Na razão de Estado, deve-se manter o Estado e não se busca de forma nenhuma uma justificativa para a origem do Estado, ou sua justificação temporal. Da mesma forma, perde o sentido a colocação do problema do ponto terminal, o governo não almeja mais a salvação dos indivíduos em outra vida, mas busca apenas a salvação e perpetuação do Estado nesse mundo. É a morte do sonho medieval do Império dos últimos dias e do retorno de Cristo. Essa temática é ressignificada de certo modo na questão da paz perpétua, que era na Idade Média um caráter do império, agora passa a ser a questão central e completamente desassociada da absorção dos Estados, inclusive a paz perpétua só é possível entre diversos Estados.

Existe uma correspondência histórica da razão de Estado com o poder pastoral, porém da mesma forma que a pastoral cristã era completamente diferente da pastoral hebraica; também aqui, encontramos diferenças e especificidades enormes entre a pastoral e a razão de Estado. Alguns desses traços específicos da razão de Estado em relação ao poder pastoral analisaremos com mais calma, cada um ao seu tempo, são eles: o problema da salvação, o problema da obediência e o problema da verdade.

A especificidade do problema da salvação na razão de Estado é evidenciado estudando a temática do golpe de Estado, não da forma como compreendemos o termo hoje em dia, mas, diferentemente, na forma como os teóricos da razão de Estado pensavam o problema no século XVII. “A palavra 'golpe de Estado', no início do século XVII, não significava em absoluto o confisco do Estado por uns em detrimento dos outros, que o teriam detido até então e que se veriam despojados de sua posse” (FOUCAULT, 2008: 349). Golpe de Estado era entendido como uma ação legítima do príncipe tendo em vista o bem público ou a conservação do povo, ação essa que poderia, pela severidade das circunstâncias, se utilizar de mecanismos fora da legalidade. *Necessitas non habet legem* (a necessidade não tem lei).

Segundo Chemnitz, à razão de Estado “cumpre comandar, não segundo as leis, mas as próprias leis, as quais devem se acomodar ao presente estado da República, e não o Estado às leis” (CHEMNITZ, *Interets des Prince d'Allemagne*, 1712, apud FOUCAULT, 2008: 376, nº23). Essa superioridade da razão de Estado face às leis em

função de uma necessidade política maior é que vai tornar possível a prática do golpe de Estado, não como uma ruptura, mas como uma necessidade da ordem estabelecida. “A racionalidade da razão de Estado é concebida como superior àquela que concerne o governo corrente dos assuntos públicos” (ZARKA, In: RAYNAUD et RIALS, 2008: 612). A razão de Estado é “o resíduo irreduzível de não-direito que acompanha a arte de governar, quando a necessidade exigir” (ZARKA, In: RAYNAUD et RIALS, 2008: 611).

O golpe de Estado representa um caráter único da razão de Estado, porque explicita o fato de que são as leis que devem se dobrar à razão de Estado, e não o Estado que deve seguir as leis. Obviamente esse ultrapassamento do campo jurídico não pode ser algo corriqueiro, mas é sempre uma possibilidade em nome da salvação do Estado, isto é, para assegurar a continuidade e o crescimento do poder do Estado. “O golpe de Estado é a automanifestação do próprio Estado” (FOUCAULT, 2008: 350).

Algumas noções são importantes na compreensão da relação de salvação na razão de Estado por meio do golpe de Estado, a primeira delas e a noção de necessidade. A lei própria a razão de Estado é a lei da necessidade, necessidade de salvação do Estado. A lei da necessidade está acima das leis do direito e de toda jurisprudência corriqueira. “Não, portanto, governo relacionado com legalidade, mas razão de Estado relacionada com necessidade” (FOUCAULT, 2008: 351).

Essa questão da necessidade associada ao golpe de Estado nos leva à segunda noção importante, a de violência. O golpe de Estado é inerentemente violento, mas essa violência não faz parte da prática habitual do governo, apenas em nome da necessidade de salvação do Estado é que a violência é praticada. “Pode-se até dizer que a violência do Estado nada mais é que, de certa forma, a manifestação irruptiva de sua própria razão” (FOUCAULT, 2008: 353).

Outro ponto importante do golpe de Estado é sua teatralidade. É necessário que o golpe de Estado seja imediatamente reconhecido, por isso há uma necessidade premente de certa encenação da efetivação do golpe. Para que um golpe de Estado seja triunfante é preciso que haja segredos quanto ao seu preparo, porém no momento

em que o golpe é deflagrado é preciso que haja adesão a seus efeitos e às razões que o sustentam.

Esse problema da prática teatral será melhor estudado por Foucault no curso de 1980 “do Governo dos Vivos”, onde irá desenvolver o conceito de aleturgia, a partir de *aleteia* e liturgia, ou seja, os serviços públicos associados à validação de uma verdade. A teatralidade política perpetrada pelos golpes de Estado são uma forma de aleturgia da razão de Estado.

Toda essa temática do golpe de Estado, sua necessidade e sua violência, enfim, tudo isso se insere na grande temática da salvação específica da razão de Estado. Não é mais, como no poder pastoral, a salvação das ovelhas ou do rebanho o que se busca, é a salvação do Estado por meio do uso racional da violência nos momentos em que se faça necessária. Essa nova configuração vai ao encontro de todas as mudanças que ocorreram nesse período, sejam mudanças científicas ou política, mudança cosmológica, mas também geopolítica com o início do período de governamentalidade indefinida, pela qual os Estados se encontram em constantes flutuações de níveis de enfrentamento.

O segundo traço específico da razão de Estado em relação ao governo pastoral se dá em relação à questão da obediência, questão central à temática pastoral católica como vimos. A temática será abordada tomando como ponto de partida o ensaio de Francis Bacon intitulado “Ensaio sobre sedições e distúrbios”, para que possamos contrastá-lo com a obra de Maquiavel. Nota-se de partida um contraste face aos textos pastorais, que dissertavam sobre a arte da obediência, enquanto que no ensaio do inglês o que está em questão não é a obediência propriamente dita, ou os métodos para se atingir a obediência, mas sim a desobediência e os meios para lidar com a inevitabilidade da revolta.

Foucault define o ensaio de Bacon como uma física das sedições, ou seja, as sedições são fenômenos naturais, imanentes à vida da república. Segundo a definição de Bacon, as sedições são como “tempestades nos Estado”, e somente é possível prever uma tempestade prestando atenção aos seus primeiros sinais de desordens, pois é da calma que se produzem as piores tempestades. É necessário então a

constituição de toda um semiótica da revolta, que leve em conta tanto os discursos contra o Estado, como também os pequenos empecilhos ao funcionamento interno da própria máquina estatal. Esses sinais que se deve buscar podem vir debaixo, do descontentamento popular, ou de cima, do descontentamento dos generais e grande senhores a quem o soberano possa ter, como diz a sabedoria popular, “o rabo preso”.

As sedições possuem suas causas próprias, e essas causas são divididas em causas ocasionais e causas materiais. A materialidade das sedições é o que constitui o elemento inflamável, o material combustível e se divide em dois tipos. A primeira causa material é a indignação, a fome, um nível de pobreza que deixa de ser suportável. Em seguida, existem os fenômenos de descontentamento que são independentes do estômago, porque são da ordem da opinião, da cabeça, são os descontentamentos. Fome e opinião são os combustíveis das sedições.

As causas ocasionais são as fagulhas que caem sobre o material inflamável sem que haja grandes possibilidades de controle, essas causas são inúmeras, múltiplas e imprevisíveis. Não se deve portanto buscar impedir as revoltas combatendo as causas ocasionais, é preciso agir contra as causas materiais, para que ao cair a fagulha não encontre combustível o bastante para se alastrar.

O remédio às sedições deve se aplicar então ou sobre a indignação ou sobre as opiniões, a barriga ou a cabeça. Para remediar a indignação, Bacon exemplifica várias medidas que podem surtir o efeito desejado, todas as medidas buscam diminuir as grandes discrepâncias na distribuição das riquezas e assegurar o equilíbrio entre as camadas produtivas e as improdutivas (nobreza e clero). Para remediar os descontentamentos Bacon divide a população em duas porções, de um lado o povo comum e do outro a nobreza. As sedições só ocorrem quando há a união entre as duas porções, pois para Bacon o povo é incapaz de agir sozinho por sua lerdeza e a nobreza por sua fraqueza. Para lidar com o nobres é mais simples, sendo em menor número e estando próximos do rei podem ser executados, traídos, comprados ou qualquer outro método eticamente questionável tão comum nas cortes europeias. O foco da remediação deve estar descontentamento popular, muito mais difícil de se lidar e de controlar.

Essa apresentação esquemática do ensaio de Bacon tem por objetivo, como apontamos, colocá-lo em contraste com as teorias de Maquiavel, visando explicar as diferenças e especificidades dessa nova arte de governar que se desvelava nesse período.

O primeiro contraste possível com Maquiavel é que o problema central dos textos políticos dele eram como fazer para assegurar a continuidade do soberano e para evitar ataques ao seu poder pessoal. Para Bacon o problema é outro, o ensaio citado trata de técnicas de governo que visem impedir a efetivação de algo que no fundo é inevitável, a saber, a sedição e a sublevação. É a virtualidade desse constante perigo de sublevação que deverá ocupar a arte de governar do soberano. “E o governo – é um dos seus aspectos – será precisamente a assunção dessa possibilidade de sedição e da sublevação” (FOUCAULT, 2008: 362).

O segundo ponto é o ponto da localização do maior foco de ameaças. Para Maquiavel, a maior ameaça ao poder de um soberano são os nobres que poderiam armar um complô para derrubá-lo. Para Bacon o problema dos nobres é menor, pois sua proximidade e seu número reduzido o tornam mais facilmente controlável. O problema principal é o povo e “governar vai ser essencialmente governar o povo” (idem).

O terceiro elemento de contraste entre os dois filósofos é que Maquiavel se interessava pelas características aparentes do príncipe, como o príncipe deve ser visto pelos outros, um cálculo dos epítetos do príncipe, enquanto que em Bacon o que temos é um cálculo que visa a elementos da economia, e, ao mesmo tempo, a elementos da opinião. Economia no sentido de que as técnicas para evitar as sedições materiais devem intervir nas riquezas, circulações, impostos, taxas, etc. E de opinião pois essas medidas de governo devem também interromper o crescimento dos descontentamentos. “Economia e opinião são, a meu ver, os dois grandes elementos de realidade que o governo terá de manipular” (FOUCAULT, 2008: 363). Eis portanto a especificidade da questão da obediência na razão de Estado. O que esta em jogo aqui não são mais conselhos ao príncipe ou um guia ético ao cidadão, mas sim uma nova forma colocar o problema, tratando a desobediência como inevitável e focando

as ações sobre a economia e a opinião visando minimizar as sedições. Temos um modelo já bastante próximo da tecnologia de segurança, mas ainda não é disso que falamos exatamente.

O terceiro traço específico da razão de Estado em relação ao governo pastoral é o problema da relação entre a razão de Estado e a verdade. A questão da verdade na razão de Estado vai se diferenciar do pastorado e das técnicas arcaicas da arte de governar. O pastorado mantém uma estreita relação com a verdade, seja ela ensinada pelo pastor ou extraída do fundo da alma da ovelha. Nos conselhos ao príncipe das artes de governar até o século XVII o que tínhamos era uma relação em que o príncipe deveria ser um grande conhecedor das leis do reino, das leis naturais e das leis divinas; o conhecimento que um príncipe deveria buscar é a partir das leis do mundo fazer o uso prudente de suas forças, sabendo distinguir o momento do rigor férreo e o momento da misericórdia cristã.

Nesses novos escritos sobre a razão de Estado, como racionalidade intrínseca da arte de governar, temos uma nova série de conhecimentos para o governante, seja o soberano ou não, conhecimentos novos que não se centram mais no conhecimento das leis, mas que vão se centrar no conhecimento do Estado que se governa, isto é, “quem governa tem de conhecer os elementos que vão possibilitar a manutenção do Estado em sua força ou o desenvolvimento necessário da força do Estado, para que ele não seja dominado pelos outros” (FOUCAULT, 2008: 365).

Essa ciência do Estado é o que vai se chamar estatística. A palavra estatística só aparece em meados do século XVIII e é derivada do termo neolatino *statisticum collegium* ("conselho de Estado"). Estatística então é a ciência do Estado, segundo o dicionário de francês *Petit Robert*, o termo sem seu sentido arcaico designava o “estudo metódico dos fatos sociais, através de métodos numéricos, destinado a informar e auxiliar os governos” (PETIT ROBERT, 2010: 2431).

Temos aqui uma mudança capital na forma de relação do governante com a verdade, “Não mais, portanto, corpus de leis ou habilidade em aplicá-las quando necessário, mas conjunto de conhecimentos técnicos que caracterizam a realidade do próprio Estado” (FOUCAULT, 2008: 365).

Além do desenvolvimento da estatística, a relação da razão de Estado com a verdade também pode ser descrita por outros elementos. Um desses elementos seria a relação dessa com o segredo, em especial os segredos de Estado. Os conhecimentos essenciais acerca das forças de um Estado, em especial os dados estatísticos, não poderiam cair em mãos inimigas, e por isso eram tratados como segredos de Estado, ou *arcana imperii*. O conceito de *arcana imperii* é interpretado por alguns autores como tendo origem no discurso eclesiológico medieval (cf SENELLART, 2006: 264-266), porém para Bodin e para Senellart, o conceito era um resgate à filosofia antiga, sendo um conceito aristotélico e tendo em Tácito seu último teórico antes de Maquiavel. O uso do conceito é uma ruptura com a filosofia cristã medieval e seu esquecimento da arte política, por meio de um retorno à filosofia antiga orquestrada por Bodin.

Outro elemento importante é o problema do público. A razão de Estado deve executar todo um complexo trabalho sobre esse sujeito-objeto que é o público. Esse trabalho sobre a opinião do público não se restringe à imposição de um discernimento entre o que é verdadeiro e falso, mas a modificação da opinião deveria também modificar o modo de agir desse público, modo de agir como sujeitos econômicos e políticos.

Tomando então esses três traços específicos, a saber: a salvação e o golpe de Estado, a obediência e a sedição, e a verdade a estatística e o público, percebemos que há um elemento que será central à tecnologia de segurança, mas que se mantém ausente da reflexão acerca da razão de Estado, embora mantendo uma certa presença espectral. Falamos do conceito de população. O conceito de população não aparece nos estudos dessa época, porém quando se trata da salvação se fala da felicidade do Estado. Essa felicidade de certa forma é a felicidade da população; a obediência trata do problema da revolta do povo e de seu controle. Mais uma vez a população se faz sentir por sua ausência; a verdade por sua vez deve moldar a opinião do público, conceito bastante próximo à população. A noção de população, porém, apenas será elaborada mais tarde, quando todos esses apontamentos levarão à necessidade da criação de um aparelho específico de controle da população, a polícia.

## **Técnica diplomático-militar**

Nosso objetivo no presente artigo é que nos foquemos nas relações estabelecidas entre estatalidades e guerra a partir das técnicas diplomático-militares. Nesse sentido apontamos que o processo de governamentalização do Estado se dá pela adoção da Razão de Estado como racionalidade hegemônica das estatalidades. Esse processo ocorre pelo surgimento, de um lado, da polícia como já colocamos, e por outro lado pelo surgimento de uma série de técnicas que visem à manutenção do estado (da forma atual) do Estado, porém esse estado não pode ser fixo, ele é sempre um estado de constante fortalecimento do Estado, caso contrário significaria sua derrocada e seu desaparecimento. A necessidade da constante manutenção das relações de forças levou às novas técnicas de tipo diplomático-militar. Essas novas técnicas visavam estabelecer um sistema em que se restringisse ao máximo a mobilidade e as ambições dos outros Estados sem que isso implicasse uma restrição ao desenvolvimento das forças de seu próprio Estado. Essas técnicas possuíam um objetivo e instrumentos específicos.

Quando falamos da necessidade de que a razão de Estado não buscasse uma manutenção dos Estados engessante, o fazemos lembrando que a manutenção dos Estados deve ser buscada como uma forma de ampliação e fortalecimento do Estado, uma vez que esse se encontra em um campo de forças e em estado de concorrência com outros Estados. O repouso puro e simples de um Estado é o que pode levá-lo à queda face aos avanços da história, e essa queda das civilizações, Estados ou República é justamente o que a razão de Estado visa evitar acima de tudo. No vocabulário da época esse processo de esfacelamento do Estado era chamado de revolução.

Essa ideia da concorrência entre Estados era uma ideia nova e fundamental que surgiu com o avanço da razão de Estado. Devemos abordar esse nova temática sob os aspectos teóricos e práticos. Teoricamente a razão de Estado ao afirmar sua racionalidade centrada no Estado, sem referenciais externos, desenha um panorama onde desponta uma pluralidade de Estados em convivência, não necessariamente



harmônica. A coexistência e concorrência entre Estados é segundo o próprio Foucault uma consequência “inelutável da razão de Estado”. É a ideia de uma historicidade aberta; onde não há mais espaço para o fim dos tempos, e portanto espaço para a refundação do sacro-império; e aonde a pluralidade de Estados também não aparece como fase transitória entre o império romano e o império do juízo final, do retorno apocalíptico do messias.

Essa correlação entre a pluralidade de Estados e a razão de Estado, em cuja prática se encontra o gérmen daquela, não se efetiva somente como uma articulação teórica, ela está articulada a uma realidade histórica específica. Foi por meio das práticas governamentais adotadas sob a insígnia dessa nova racionalidade política que se efetivaram essas novas formas de relação entre os Estados; mais especificamente falando, o surgimento desse paradigma de uma história sem fim em que diversos Estados se encontram em constante concorrência, e conseqüentemente o fim definitivo do Império Romano e de qualquer possibilidade de rearticulação imperial de unificação da Europa, todos esses fatos têm uma data de surgimento muito bem delimitada, 1648.

O ano de 1648 é marcado pela assinatura do Tratado de Westfália, no qual foi estabelecida a chamada paz de Westfália, que pôs fim da guerra dos 30 anos, marcando também, ao mesmo tempo, o fim definitivo do Império Romano e o nascimento da Europa como a conhecemos.

Podemos marcar aí o fim do Império Romano, porque a Paz de Westfália põe fim às pretensões do Império Universal, sendo um marco do reconhecimento dos Estados como unidade soberana. Os Estados, em processo de crescente governamentalização, e regidos cada vez mais pela razão de Estado, que emergem então não aceitam mais o sonho medieval de sua diluição e fusão no Sacro Império dos últimos dias. Entramos numa época em que são reconhecidos os impérios locais como soberanos não só dos seus territórios, mas sim como enumera o tratado: “Todos os vassalos, súditos, pessoas, cidades, municipalidades, castelos, casas, fortalezas, florestas, bosques, minas de ouro e prata, minerais, rios, riachos, pastos...” (Tratado de Münster, 1648, artigo LXXVI apud RODRIGUES, 2008: 328). Com a Paz de

Westfália acata-se a “a fórmula do *ejus regio, ejus religio* – em cada Estado, a lei desse Estado -, base lógica do sistema de Estados soberanos” (RODRIGUES, 2008: 131).

Os Estados colocados nesse novo paradigma de coexistência devem buscar sua perpetuação por meio do fortalecimento constante de suas forças, pois as relações de constantes concorrências implicam que qualquer estagnação das forças de um Estado implicam necessariamente uma posição de desvantagem frente aos outros Estados que não se deixaram estagnar. Passamos de um momento histórico caracterizado pelas rivalidades entre príncipes, ou rivalidades dinásticas, para um momento de rivalidade entre os Estados. O que tem valor estratégico para o cálculo das possibilidades de enfrentamento não são mais os territórios, posses e riquezas de um príncipe, mas das forças de um Estado, força essa calculada de forma muito mais sólida. Nova categoria fundamental, estrato teórico da razão política, a força de um Estado. “Todos esses fenômenos conduzem a uma mutação no pensamento político que faz que estejamos, pela primeira vez, em presença de um pensamento político que pretende ser ao mesmo tempo uma estratégia e uma dinâmica de forças” (FOUCAULT, 2008: 397).

O objetivo era obviamente o equilíbrio da Europa, dois conceitos novos que merecem ser tratados individualmente. Primeiramente o conceito de Europa, note-se que já não há mais alusão nos tratados de Westfália a uma cristandade que deve se expandir por todo o mundo. Temos em seu lugar o conceito de Europa como uma delimitação geográfica específica: não há universalidade aí. Europa também se define pela inexistência de uma relação hierárquica entre os diversos Estados, o que não implica que sejam todos iguais. Existem os Estados pequenos e os grandes, porém não há uma subordinação direta entre eles e nem a pretensão de unificação imperial. A Europa também, e isso é fundamental, mantém relações com o resto do mundo, “a Europa só deve ter e só começa a ter com o resto do mundo um tipo de relação, que é o da dominação econômica ou da colonização” (FOUCAULT, 2008: 400).

A Europa como região geográfica de Estados múltiplos, sem unidade mas com desnível entre pequenos e grandes, tendo com o resto do

mundo uma relação de utilização, de colonização, de dominação, foi esse pensamento que se formou [no] fim [do] século XVI e bem no início do século XVII, um pensamento que vai se cristalizar em meados do século XVII com o conjunto dos tratados que são assinados nesse momento – e é a realidade histórica de que ainda não saímos. É isso o que é a Europa (idem).

Depois temos o conceito da balança, do equilíbrio, *Trutina Statuum Europae*. Essa noção de balança entre os Estados europeus significava a “limitação absoluta da força dos mais fortes, equalização dos mais fortes, possibilidade de combinação dos mais fracos contra os mais fortes: são essas as três formas concebidas e imaginadas para constituir o equilíbrio europeu, a balança da Europa” (FOUCAULT, 2008: 402). Os mecanismos estabelecidos então deveriam gerar um equilíbrio inabalável, caso esse equilíbrio fosse quebrado pela pretensão imperial de algum Estado em particular, a aliança entre os Estados asseguraria o restabelecimento da ordem através da guerra. E foi isso que se deu com as guerras napoleônicas e também com a segunda guerra mundial.

Com o equilíbrio entre os Estados europeus, o que se busca alcançar é um estado de paz universal, isto é, um estado de paz mais ou menos definitivo. Os instrumentos utilizados por essa técnica para alcançar esses objetivos, a paz universal e o equilíbrio entre os Estados, serão principalmente três. O primeiro desses instrumentos é a guerra, deve-se fazer a guerra para alcançar a paz, é preciso que se faça a guerra contra as pretensões imperiais de um Estado qualquer, para que o equilíbrio se mantenha. A guerra se faz por razões diplomáticas, pela necessidade de se reestabelecer o equilíbrio, noção bastante diferente das guerras medievais que se travavam por querelas jurídicas ou de justiça. Doravante as guerras se fazem por querelas políticas, eis um predecessor do famoso princípio formulado 200 anos após Westfália “a guerra é a continuação da política por outras formas”.

O segundo instrumento para assegurar o equilíbrio entre os Estados é o instrumento diplomático. A grande novidade que essa nova configuração da

diplomacia vai trazer é que os diplomatas não servem mais a um direito do soberano, mas devem se deixar guiar por uma forma de física entre os Estados. A Europa irrompe como espécie de meio ambiente onde vão se desenvolver uma multiplicidade de Estados, os quais devem ser regulados para que não impeçam o crescimento dos outros. Diplomacia permanente e com missões permanentes estabelecidas também, ou seja, delineia-se um dispositivo permanente que deve regular essa nova sociedade de Estados chamada Europa. Esses mecanismos tinham o intuito de apagar definitivamente o sonho imperial, do qual a Alemanha sempre teve grande dificuldade de se desvincular.

O Terceiro instrumento de manutenção dessa nova paz universal será a constituição de um dispositivo militar permanente.

No fim do século XVII, a introdução do fuzil faz o exército mais técnico, mais sutil e caro. Para aprender a manejar um fuzil, é preciso aprendizagem, manobras e instrução. É assim que o custo de um soldado excede o custo de um trabalhador e que o custo de um exército se torna um item orçamentário de todos os países (FOUCAULT, 2001: 514).

Essa inovação vai permitir a profissionalização da guerra e dos guerreiros, tornando também a reflexão teórica e das manobras mais aprofundada e especializada. Essa profissionalização permite também que se tenha toda uma estrutura montada para o enquadramento dos guerreiros recrutados em tempos de guerra; além disso cria-se também toda uma estrutura de fortalezas permanentes. Os Estados que buscam o equilíbrio devem manter suas forças militares ao menos com o mesmo poderio das forças de seus inimigos.

Por conseguinte, a constituição de um dispositivo militar que não vai ser tanto a presença da guerra na paz quanto a presença da diplomacia na política e na economia, a existência desse dispositivo militar

permanente que é uma das peças essenciais numa política comandada pelo cálculo dos equilíbrios, pela manutenção de uma força que se obtém pela guerra, ou pela possibilidade de guerra, ou pela ameaça de guerra (FOUCAULT, 2008: 409).

Um quarto instrumento que poderíamos acrescentar a essa lista seria o surgimento de um aparelho de informação, isto é, mecanismos pelos quais se torna possível adquirir informações sigilosas acerca das forças reais de um Estado. Embora a prática da espionagem seja tão antiga quanto a guerra ou a diplomacia, temos novas características que emergem nesse período. Somente a partir do século XVI é que se começam a organizar mecanismos permanentes e centralizados cujo objetivo será “conhecer suas próprias forças (e, aliás, ocultá-las), conhecer a força dos outros, aliados, adversários, e ocultar que as conhece.” (FOUCAULT, 2008: 410 \*\*).

### **Razão Liberal**

O processo de governamentalização do Estado passa por uma mudança de extrema importância com o surgimento do Liberalismo. Esse novo mecanismo, o Liberalismo, acaba por redesenhar as relações entre os Estados, já que a livre circulação de mercadorias deve se dar não só dentro do país, mas também entre todos os países. O que interessa aos Estados nessa nova configuração não é mais a preservação de uma ordem pré-acordada de reconhecimento de soberania, mas a preservação agora inseridos num campo de forças econômicas que se auto-determinam “naturalmente”.

Os Estados devem ser mantidos em equilíbrio por um aparato diplomático-militar permanente como estrutura de apoio, e devem maximizar as forças e os recursos pelo trabalho da polícia como suporte interno. A colocação da competição econômica como fonte primária de competição entre os Estados é sem dúvida a mutação mais fundamental tanto para a forma da vida política ocidental, quanto para a história ocidental. A emergência do liberalismo foi parte de um processo maior

governamentalização do Estado, levando-nos até o Estado contemporâneo como o conhecemos hoje.

É que na verdade, essa liberdade, ao mesmo tempo ideologia e técnica de governo, essa liberdade deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder. E, de uma maneira mais precisa e particular, a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança. Um dispositivo de segurança só poderá funcionar bem, em todo caso aquele de que lhes falei hoje, justamente se lhe for dado certa coisa que é a liberdade, no sentido moderno que essa palavra adquire no século XVIII: não mais as franquias e os privilégios vinculados a uma pessoa, mas a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto de pessoas como das coisas (FOUCAULT, 2008: 63-64).

O processo de governamentalização do Estado foi progressivamente se instaurando por meio da adoção da razão de Estado como a racionalidade pela qual se deveria gerir os Estados nacionais. Estados nacionais esses que vão surgir como paradigma político no qual a razão de Estado passa a ser adotada é o cenário da Europa pós-Westfália, onde os Estados nacionais se inserem numa história aberta e sem fim. O governo regido pela razão de Estado tem dois mecanismos principais de funcionamento: um voltado à política externa e a inserção e manutenção do Estado na balança europeia; e outro voltado à política interna e ao aumento das forças do Estado, visando sempre uma situação mais favorável na balança.

As mudanças que afetaram a Razão de Estado, são efeitos de uma mudança epistêmica que atinge também as regras de governo dos Estados e da economia. Estamos falando do abandono das teorias mercantilistas, que pregavam o fortalecimento do mercado interno, pro meio de uma série de regulamentos e restrições impostas pelo Estado ao mercado, visando a acumulação de metais

preciosos; e emergência de uma nova teoria que acrescenta novos fatos e elementos ao cálculo econômico do governo estatal, primeiro por meio dos fisiocratas, e logo depois o liberalismo propriamente dito.

Primeiro, a manutenção de uma relação de forças e, por outro lado, o incremento da cada uma das forças sem que haja uma ruptura do conjunto. Essa manutenção da relação das forças e esse desenvolvimento das forças internas a cada um dos elementos, sua junção, é precisamente isso que mais tarde vai se chamar de mecanismo de segurança (FOUCAULT, 2008: 398).

As teses sustentadas por esses novos teóricos da economia apontavam para a necessidade de impedir os impedimentos, isto é, era preciso que o Estado não interviesse no mercado, para que não alterasse sua natureza, fazendo assim com que perca seu equilíbrio natural e penda para um dos lados, levando à escassez e à fome; ao gerar barreiras artificiais impede-se o equilíbrio natural dos preços no mercado europeu. No plano filosófico a inovação foi a inserção da liberdade e da naturalidade dos elementos que compõem a equação econômica; toda intervenção deve ser limitada, princípio limitador da intervenção estatal, que vai afetar, além do mercado, o aparato policial, o trato da população que passa a ser tratada em sua naturalidade, em oposição ao tratamento dos fisiocratas, para quem devia-se aumentar o número de súditos-sujeitos, desconhecendo-se completamente os elementos naturais que condicionam o crescimento ou a docilidade da população; também deve-se opor ao protecionismo a livre circulação de pessoas e mercadorias, e opor à acumulação de ouro pelo Estado o lucro dos particulares que compõe a população e mais especificamente a sociedade civil.

Um princípio filosófico de limitação das intervenções artificiais que tem diversos efeitos práticos, diversos campos de atuação do governo passam então a ter suas ações limitadas em prol do cálculo e da previsão econômica, é a segurança como mecanismo de intervenção que vemos surgir com as intervenções liberais no modo de

funcionamento da razão de Estado. Essas limitações se instauram, como vimos no caso da policia, com a instauração da economia política como “princípio de limitação da arte de governar que já não lhe seja extrínseco” (FOUCAULT, 2004: 14). Como foi possível que a economia política concretizasse essa limitação de fato:

“Ela não se desenvolveu contra a razão de Estado e para limitá-la, pelo menos em primeira instância. Ao contrário, ela se formou no próprio âmbito dos objetivos que a razão de Estado havia estabelecido para a arte de governar [...] A economia política se propõe justamente a manutenção de certo equilíbrio entre os Estados para que, precisamente, a concorrência possa se dar” (FOUCAULT, 2004: 19).

Embora no curso de 1978 Foucault afirme que a técnica diplomático-militar não sofreu nenhuma alteração com a instauração do liberalismo no século XVIII, no Nascimento da Biopolítica, ele já reconhece que houve sim uma mutação fundamental no modo de funcionamento e mesmo nos objetivos do aparelho diplomático-militar.

A autolimitação da prática governamental pela razão liberal foi acompanhada do desmantelamento dos objetivos internacionais e do aparecimento de objetivos ilimitados, como o imperialismo. A razão de Estado havia sido correlativa do desaparecimento do princípio imperial, em benefício do equilíbrio concorrencial entre Estados. A razão liberal é correlativa da ativação do princípio imperial, não sob a forma do Império, mas sob a forma do imperialismo. (FOUCAULT, 2004: 29\*)

### **Terrorismo de Estado e Guerra hoje**

A territorialidade é outra, não é mais a Europa do dispositivo diplomático-militar como havia sido pensado em 1648, a concorrência dos Estados europeus na balança, tendo o comércio exterior como grande mecanismo de equilíbrio, nos levou a um novo panorama no qual ressurge a tentação imperial, não por meio da anexação territorial, mas da anexação dos mercados. Essa nova doutrina imperial persiste e vai



amadurecendo a partir do século XVIII, mas é na nossa contemporaneidade que podemos analisar seus efeitos mais nefastos.

A erosão do sistema de Estados registrado pelos Tratados de Westfália se explicita na própria redefinição do direito de recorrer à guerra que o direito internacional pretendia ter confinado e domesticado com a proibição da guerra de agressão e o redimensionamento da guerra justa na Carta de São Francisco. No entanto, após os atentados terroristas de 11 de setembro, os Estados Unidos proclamaram a chamada doutrina da guerra preventiva, considerando-a como uma justa interpretação do Art. 51 da Carta da ONU que autoriza os Estados a se defenderem de um ataque externo. A diferença com o que previa o referido artigo é que os EUA não foram atacados por outro Estado, mas por uma organização terrorista, ou seja, um grupo ilegal sem status jurídico-político [...] A doutrina lançada pelos estadunidenses anuncia a ultrapassagem do direito internacional do sistema de Estados por, talvez, um novo direito da era do Império. (RODRIGUES, 2009: 391)

Como nos apontava Foucault já em 1977: “Doravante, a segurança está acima da lei” (FOUCAULT, 2001: 366). É somente com o fim da segunda guerra mundial que o Conselho de Segurança da ONU ressignifica o equilíbrio entre as nações e arroga para si o papel mantenedor de um permanente equilíbrio dos Estados, entendidos com forças econômicas em constante enfrentamento. Toda força que impedir a livre circulação de mercadorias lícitas e de pessoas bem adestradas entra para o eixo do mal. Temos aí, ainda mais forte talvez do que no poder atômico, a grande chave para a compreensão do advento da sociedade de controle, ou da hegemonia da segurança, frente a soberania e a disciplina.

Com a hegemonia das tecnologias de segurança como racionalidade de gestão governamental e como dosadora das aplicações dos sistemas de soberania e disciplina, o que temos de certa forma é a substituição de um pacto territorial, do modo como era

assegurado pela soberania: mediante pagamentos e obediência o soberano garantia a segurança de suas terras contra injustiças. Doravante o que temos é um pacto de segurança, no qual o que se assegura é a própria segurança e a vida; se a biopolítica faz viver e deixa morrer, então esse caráter de fazer viver biopolítico é o que vai configurar a existência desse pacto de segurança como novo pacto social.

O que acontece hoje, portanto? A relação de um Estado com a população se dá essencialmente sob a forma do que se poderia chamar de 'pacto de segurança'. Antigamente, o Estado podia dizer: 'vou lhe dar um território' ou: 'Garanto que vocês vão poder viver em paz em suas fronteiras'. Era o pacto territorial, e a garantia das fronteiras era a grande função do Estado. Hoje o problema das fronteiras não se coloca mais. O que o Estado propõe como pacto à população é: 'você será garantido'. Garantido contra todo tipo de incertezas, acidentes, danos, riscos. Você está doente? Temos a seguridade social! Você está desempregado? Temos o seguro-desemprego! Há uma crise? Criaremos um fundo de solidariedade! Existem delinquentes? Asseguraremos a sua recuperação, uma boa cobertura policial! (FOUCAULT, 2001: 385).

É nesse sentido que afirmamos que há a substituição da soberania territorial por uma espécie de soberania populacional, pois não é necessariamente da tecnologia da soberania que tratamos, porém o pacto social como elemento fundacional da soberania funciona hoje em dia como pacto de seguridade assegurando que o Estado é o mantenedor da vida e da continuidade da existência de toda a população docilizada.

Acompanhamos hoje uma proliferação semântica do termo segurança: segurança pública, seguridade social, segurança alimentar, segurança energética, segurança das fronteiras. O princípio da segurança se defini sempre por uma retenção à beira do desastre. É esse desastre securitário que podemos ilustrar pelo famigerado telegrama 71 de Adolph Hitler e Martin Bormann que afirmava:

Se a guerra for perdida, a nação vai perecer. Este destino é inevitável. Não há necessidade de levar em consideração a base pela qual o povo poderia continuar sua existência mais básica. Pelo contrário, será melhor destruir essas bases nós mesmos pois a nação terá se mostrado a mais fraca e o futuro pertencerá apenas a nação mais forte do leste [Rússia]. Além disso, aqueles que sobrarem depois da batalha serão apenas os inferiores, pois os bons terão sido mortos. (SHIRER, 1190: 990).

Assim como no tratado de Westfália se enumeravam sobre os objetos da soberania dos Estados, não só seus territórios, mas “todos os vassallos, súditos, pessoas, cidades, municipalidades, castelos, casas, fortalezas, florestas, bosques, minas de ouro e prata, minerais, rios, riachos, pastos...” (Tratado de Münster, 1648, artigo LXXVI apud RODRIGUES, 2008: 328), as ordens de suicídio do povo alemão incluíam a marcha forçada, sem apoio logístico de comida ou transporte, de toda a população, incluindo estrangeiros e prisioneiros e também a destruição de “todas as indústrias, todas as instalações elétricas importantes, sistemas de abastecimento de água, fontes de combustíveis, depósitos de comida e roupas; todas as pontes, todas as ferrovias e instalações de comunicação, todas as hidrovias, todos os navios, todos os veículos de carga e todas as locomotivas” (SHIRER, 1190: 990).

Resgatamos esse exemplo não como fenômeno ideológico ou fato histórico particular e localizado, mas como um advento tecnológico do biopoder que pode fazer viver ou deixar morrer, em última instância deixar morrer destruindo ativamente as condições de existência. Um dispositivo militar cuja função última é a destruição das condições de sobrevivência da população, papel diametralmente oposto ao da polícia clássica, que deveria aumentar as forças internas de um país visando aumentar sua competitividade no mercado internacional. Eis aí um exemplo emblemático das reconfigurações da governamentalidade na contemporaneidade. Outros exemplos poderiam ser elencados aqui seja o documento *Operaciones contra elementos subversivos (R-C-9-1)* da ditadura militar argentina que determina que se deve

“aplicar o poder de combate com a máxima violência para aniquilar os delinquentes subversivos onde quer que se encontrem. A ação militar é sempre violenta e sangrenta”. Essa configuração do Terrorismo de Estado pode ter se reconfigurado com o fim das ditaduras no Cone Sul, porém não desapareceu, como pode ser comprovado pelo fato de que o Batalhão de Operações Especiais da Polícia do Rio de Janeiro (BOPE) ser conhecido por não carregar algemas em seu uniforme, uma vez que seu papel não é o de fazer prisioneiros, mas sim o de exterminar.

Não só a possibilidade do Estado de Exceção como estatuto provisório da possibilidade de manutenção do poder do Estado por todos os meios necessários, como outrora o golpe de Estado se colocava. Mais do que um Estado de exceção provisório tempo, o que vemos é a constituição do terrorismo de Estado cotidiano como ferramenta de manutenção do poder de Estado.

Após os atentados de 11 de Setembro de 2001, a legislação estadunidense foi reorientada a partir do *US Patriot Act*, que definia terrorismo como “atos violentos ou ameaçadores [...] que tencionem intimidar ou coagir uma população civil, influenciar a política de um governo por intimidação ou coerção, afetar a conduta de um governo por meio da destruição em massa, assassinato ou sequestro” (*US Patriot Act*, 2001, §2331).

Essa definição solta de terrorismo, da mesma forma que se encaixa na definição norte-americana de terrorismo pode ser facilmente revertida contra esse país para designar seus próprios atos, como feito por Bin Laden em entrevista à Al-Jazeera:

Não somos realmente terroristas no sentido que eles definem o termo, mas ao contrário, porque somos agredidos na Palestina, no Iraque, no Líbano, no Sudão, na Somália, na Caxemira, nas Filipinas, e por todo o mundo, isso é uma reação dos jovens de nossa *umma* (mundo islâmico) contra as violências ocidentais (BIN LADEN, 2005: 112-113).

O que vemos nessas afirmações é que o terrorismo na contemporaneidade possui uma definição tão ampla que pode ser usado como discurso legitimador de

ações violentas tanto por Estados como por organização não-estatais. “Tanto a justificativa de ação da *guerra ao terror* estadunidense quanto a *jihad* de Bin Laden amparam-se em versões com sinal trocado da mesma pretensão universal, do mesmo discurso vitimizador, da mesma certeza da luta pela Verdade, em equivalente crença na superioridade moral” (RODRIGUES In: CASTELO BRANCO, 2013: 210).

O novo paradigma diplomático-militar que vemos despontar não mais se restringe às distinções tradicionais em que restava às técnicas diplomático-militar o controle da balança externa, enquanto cabia à polícia a manutenção interna. Essas divisões fronteiriças são apagadas e vemos o surgimento de um novo dispositivo diplomático-policial.

Se no surgimento do sistema de Estados, o dispositivo de polícia era voltado para dentro das fronteiras e o diplomático-militar para fora, na sociedade de controle, o dispositivo diplomático-policial atravessaria as fronteiras, articulando missões de estabilização, intervenções militares, atuação de ONGs, aplicação de programas de segurança e pacificação que se retroalimentam entre missões da ONU e projetos de segurança nacionais (como o caso da utilização de tropas brasileiras veteranas da MINUSTAH na composição de parte da Força de Pacificação nos Complexos da Penha e do Alemão, no Rio de Janeiro, entre 2010 e 2012; ou como a atuação da ONG carioca Viva Rio atuante no Haiti desde 2004, a convite da ONU, em programas de desarmamento, de segurança comunitária, de incentivo ao esporte e de preservação ambiental, entre outros) (RODRIGUES, 2013: 155).

A utilização de tropas militares para a ocupação de territórios urbanos dentro do País foi regulamentado pelo governo brasileiro do Partido dos Trabalhadores por meio da MD33-M-10 que estabelece os parâmetros para as operações de Garantia da Lei e da Ordem (GLO). Quaisquer movimentos, de black blocs, sindicalistas ou sem-teto, podem ser objeto de acompanhamento pelo Exército, caso seja enquadrado entre

os segmentos que podem prejudicar a execução de uma missão de Garantia da Lei e da Ordem (GLO).

Segundo o documento essas operações são definidas como “operações de ‘não guerra’, pois, embora empregando o Poder Militar, no âmbito interno, não envolve o combate propriamente dito, mas podem, em circunstâncias especiais, envolver o uso de força”. O comando dessas operações também não se restringe aos representantes dos órgãos públicos ou agências, nos níveis federal, estadual e municipal, mas incluem de forma inovadora empresas e ONGs na cadeia de comando das ações militares.

Foi esse o documento que permitiu também a ressurreição do Centro de Informações do Exército (CIE), o temido serviço de inteligência do governo brasileiro durante o regime militar. Foi o órgão a propor a maior quantidade de censuras a material considerado subversivo pela ditadura e responsável por grande parte da estrutura da máquina de repressão do governo, tendo torturado centenas de cidadãos brasileiros. Agora sob o regime democrático cabe ao CIE o monitoramento, incluindo novas tecnologias de monitoramento cibernético, de grupos considerados subversivos, delimitação bastante ampla que pode incluir todos aqueles que se manifestam contrários a quaisquer políticas públicas.

Pensar as novas configurações da Razão de Estado nos mostra que não estamos mais no mesmo panorama que foi estudado por Foucault em seu curso de 1978, mas em um novo momento em que se redimensionam as práticas de governo e as relações entre estatalidades e guerra. Olhar para esses redimensionamentos nos possibilita atualizar as práticas de segurança, e as relações entre práticas de assujeitamento, técnicas de exclusão e práticas intimidatórias sobre as quais repousa a produção capitalista.

## Bibliografia

- Le nouveau Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris: Dictionnaires Le Robert, 2010.
- BIN LADEN, Osama (2005). Terror for Terror. In: LAWRENCE, B. (Ed.). Messages to the world: the statements of Osama Bin Laden. London: Verso.
- CASTELO BRANCO, Guilherme (2013) (org.) Terrorismo de Estado, Belo Horizonte: Autêntica.
- CASTRO, Edgardo (2009). Vocabulário de Foucault. Belo Horizonte: Autêntica.
- FENELON (1734). Examen de la conscience d'un roi. Paris (acessado em 10/01/15 via <http://www.recherche-fenelon.com/page-12901-examen-conscience-devoirs-royaute.html>).
- FOUCAULT, Michel (2001). Dits et Écrits II. Paris: éditions Quarto Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2004). Vigiar e Punir. 29. ed. Tradução de Raquel Ramalheira. Petrópolis: editora Vozes.
- FOUCAULT, Michel (2008). Segurança, Território, População. 1. ed. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: editora Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel (2011). Do Governo dos Vivos. Rio de Janeiro: Achiamé.
- FOUCAULT, Michel (2013). La société punitive. *Cours au collège de France 1972-1973*, Paris: Gallimard Seuil.
- GODEFROY, Frédéric (1885). Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle. Tome IV. Paris: F. Vieweg, 1885 (acessado em 02/03/15 via: <http://archive.org/stream/dictionnairede04godeuoft#page/325/mode/1up>)
- NIGRO, Roberto (2013). De la guerre à l'art de gouverner: un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault? In: Labyrinthe 22 - Dossier : La biopolitique (d')après Michel Foucault.
- RAYNAUD, Philippe et RIALS, Stéphane (1996). Dictionnaire de philosophie politique. Paris: Quadrige PUF.

RODRIGUES, Thiago (2008). Guerra e política nas relações internacionais. Tese. São Paulo: PUC-SP.

RODRIGUES, Thiago (2013). Ecopolítica e segurança: a emergência do dispositivo diplomático-policial. In: Ecopolítica nº5, janeiro-abril 2013.

SENEILLART, Michel (2006). As artes de governar. São Paulo: Ed. 34.

SHIRER. William (1990). The Rise and Fall of the Third Reich: a History of Nazi Germany.



## El confuso concepto de “nación” del nacionalismo argentino de derecha. Notas en torno a la obra de Aníbal D’Ángelo Rodríguez. The Confusing Concept of “Nation” on the Argentine Right-Wing Nationalism. Notes About the Work of Aníbal D’Ángelo Rodríguez.

Mariano F. Martín\*

Fecha de Recepción: 11 de agosto de 2015  
Fecha de Aceptación: 11 de noviembre de 2015

**Resumen:** *La intención de este trabajo es doble: en primer lugar, entender qué concepto de nación subyace en el nacionalismo argentino de derechas, específicamente al expresado por D’Ángelo Rodríguez. Se examina si por “nación” éste autor, considerado como caso paradigmático de esta corriente, delimita un concepto en términos puramente culturales, o si se mezclan elementos culturales y políticos. En segundo lugar, juzgar los alcances y limitaciones de esta delimitación en base a los estudios actuales referidos al tema. Este artículo no pretende un repaso exhaustivo de las posiciones del nacionalismo de derecha acerca de la idea de nación, sino de la sistematización teórica de D’Ángelo Rodríguez para centrarse principalmente en la discusión de algunas de sus tesis.*

**Palabras clave:** *Nación, nacionalismo argentino, Estado-nación*

**Abstract:** *The intent of this paper is twofold: first, to understand what concept of nation underlies Argentine right-wing nationalism, specifically in the work of D’Ángelo Rodríguez. Here we aim to examine whether under "nation," this author, considered like a paradigmatic case, defines a concept in purely cultural terms, or cultural and political elements are mixed. Second, judge the scope and limitations of this definition based on the existing studies on the subject. This study does not attempt an*

---

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Líneas de investigación: Filosofía política, ética, filosofía práctica, filosofía de la técnica.  
Correo electrónico: [marianomartin42@hotmail.com](mailto:marianomartin42@hotmail.com)

*exhaustive review of the positions of right-wing nationalism about the idea of nation. It is mainly focused on the theoretical reflection of D'Ángelo Rodríguez and on the discussion of some of his theses.*

**Keywords:** Nation, Argentine Nationalism, Nation-State.

## Introducción

Es hermoso y divino el ímpetu ardiente que te lanza a las razones de las cosas; pero ejercítate y adiéstrate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama *palabrería sutil*, mientras aún eres joven. De lo contrario la Verdad se te escapará de las manos.  
(Platón. Parménides, 135d)

A comienzos y a mediados del siglo XX, el nacionalismo argentino de derecha fue un actor importante en la escena política y cultural argentina. Los principales referentes de esta corriente realizaron aportes en el campo de la historia, la literatura y, aunque en menor medida, en cuestiones de teoría política.

Se puede afirmar, entonces, que fue mucho más que un movimiento político: fue un movimiento político-intelectual. Precisamente porque tuvo una fuerte impronta intelectualizante<sup>1</sup>, la reconstrucción de sus elementos doctrinales estrictamente políticos no es tarea sencilla.

Uno de los primeros temas que asoma en la constitución doctrinal del nacionalismo es su negativa a definirse como un movimiento de derecha. Más aun, el nacionalismo argentino niega de plano la distinción izquierda/derecha. Posicionarse

---

<sup>1</sup>Su fuerte impronta intelectual puede verse reflejada en la frase de Castellani, que sirvió como lema para los militantes: "La inteligencia argentina tiene hoy una tarea y un deber sacros: pensar la Patria" (Castellani 1973 [1944] : 158).

como movimiento político de derecha o de izquierda responde, según sus principales teóricos, a aceptar una concepción "iluminista" de la política.

Por el contrario, la reivindicación de la nación como concepto obedecería, según los autores nacionalistas, a un proyecto no-iluminista. De este modo, cualquiera de los movimientos llamados "nacionalistas" (fundamentalmente de principios del siglo XX como el fascismo, nacionalsocialismo, falangismo, entre otros) serían movimientos anti-iluministas y, consecuentemente, ni de derecha ni de izquierda.

Para algunos autores cercanos en mayor o menor medida al nacionalismo (como por ejemplo Aníbal D'Ángelo Rodríguez) el concepto de nación se transformó en un enemigo de la política ilustrada ya que reivindica un concepto natural y, al mismo tiempo, anterior a la concepción racionalista de lo político que comenzó en el siglo XVIII y que, de algún modo según estos autores, se prolonga hasta nuestros días.

Ahora bien, ¿cuál es este concepto de "nación" que reivindica el nacionalismo argentino y que, en consecuencia, lo constituye en un movimiento anti-ilustrado, ajeno a la distinción derecha/izquierda? Es llamativo que, a diferencia de las "izquierdas nacionales", el nacionalismo que podríamos llamar conservador o de derecha no realizó una teorización acabada de la idea de nación, que era una de las ideas-fuerza que lo identificaba como grupo político.

En este trabajo nos proponemos detenernos en los intentos de definición del término nación que algunos autores nacionalistas de derecha<sup>2</sup> esbozaron. El recuento no pretende ser exhaustivo, aunque debe notarse que los nacionalistas no han sido pródigos en teorías acerca de qué es la nación y lo nacional. Decimos, entonces, que no se trata de un artículo que busque un recorrido histórico de las posiciones: más bien intentamos una discusión de muchas de las tesis<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup>La aclaración se hace necesaria. Algunos autores, desde una perspectiva de izquierda, hicieron sus respectivos aportes al tema. Tal es el caso de Juan José Hernández Arregui, por ejemplo. Existe un buen acercamiento crítico a la posición de este autor con respecto al tema de la nación en Ferrari y Miranda 2012:67 ss.

<sup>3</sup>La discusión de las principales tesis del nacionalismo, entendido como un movimiento, puede verse en el demoleador estudio de Francisco J. Contreras *Cinco tesis sobre el nacionalismo* (2002). Allí el autor se dedica a desglosar, de la mano de las principales autoridades (Kedourie, Eric Hobsbawm, Anthony Smith, Andrés Blas Guerrero, Ernst Gellner, entre otros), los sustratos ideológicos de la corriente

## 1.- Algunos escarceos

La problemática de la delimitación y diferenciación de los términos “patria” y “nación” pareciera marcar los inicios de la corriente nacionalista. Según Fernando Devoto (Devoto, 2006: 213) la primera acusación de falsear tales conceptos la hace el poeta Leopoldo Lugones en 1927 en el periódico nacionalista *La Nueva República*. Dice que el autoproclamado grupo de nacionalistas reunidos en aquella publicación, entre los que se encontraban los hermanos Irazusta y Ernesto Palacio, remplazaban un viejo sentimiento de amor a la patria por un programa foráneo. Según Lugones, la nación es la patria, pero la patria es más que la nación, del mismo modo que el ser humano es mucho más que su cuerpo y su alma. Lugones apela a la patria como un concepto que se identifica con la totalidad, mientras que el nacionalismo es un concepto de raigambre sectaria. La crítica lugoneana, siempre según Devoto, apuntaría no tanto a la definición conceptual de “patria” y “nación”, cuanto a una crítica solapada del “racionalismo maurrasiano”, en favor de la concepción de la patria y el patriotismo como un sentimiento. La respuesta de Ernesto Palacio invertía el planteo: el nacionalismo es una fase superior del patriotismo ya que transforma el puro sentimiento, mediado por la inteligencia, en doctrina (Devoto, 2006: 213).

La patria como un mero sentimiento y la nación como racionalización de este sentimiento serían las ideas-fuerza que pululaban a la sazón entre los entusiastas del nacionalismo. Naturalmente que identificar la patria con un sentimiento tiene sus dificultades: podría preguntarse si es una categoría meramente subjetiva, o si por el

---

nacionalista. Sin embargo, pueden encontrarse en el estudio expresiones problemáticas. Por ejemplo, el autor sostiene que siempre el nacionalismo es un concepto político, nunca cultural y, por ende, la expresión “nacionalismo político” sería “tautológica” (Contreras, 2002: 264-266). De todas formas, y este autor así lo reconoce (p. 280), la construcción de la nacionalidad no es un proceso *ex nihilo* sino que, como también explica Gellner (Gellner, 1980: 80) el nacionalismo aprovecha una cierta “riqueza cultural preexistente, heredada históricamente”, por lo que la nacionalidad será ideológica y artificial, pero pre-existente al fin, y por lo tanto, de raigambre *cultural* (Cfr. Cruz Prados 1995, donde se expone sobre los fundamentos culturales del nacionalismo). Que tal concepción *cultural* (y por lo tanto pre-política) no pueda aislarse y que termine configurando una identidad política es algo que no puede negarse. Por otra parte, si se considera la nación y por lo tanto el nacionalismo como fenómenos esencialmente político debería mostrarse en qué se diferencian de las formas tradicionales de sujeción política (reino, imperio, pólis), puesto que de lo contrario existiría una suerte de continuidad y no de ruptura. Para una bibliografía completa de las principales obras sobre nacionalismo, además de la de Contreras, ver Perfecto García, 1999.

contrario es una respuesta subjetiva a ciertos factores objetivos. En caso de que fuese una respuesta a una cierta objetividad sería esperable que se determinaran cuáles son aquellos elementos que definen ese sentimiento. Por el contrario, si la patria fuera una categoría meramente subjetiva (un sentimiento) se presentarían las dificultades que tiene todo individualismo: la patria podría no ser tal para *todos* como pretende Lugones.

La respuesta de Palacio, por su parte, tampoco es del todo concluyente, puesto que en algún sentido asume que la nación sería una "fase" superior de la patria, pero nunca explicita por qué derivaría de ella y no a la inversa; además de no explicitar por qué se hace necesario distinguir ambas entidades. Aquí, quizá, pueda verse otro aspecto que acompañará la reflexión nacionalistas sobre los conceptos: la nación y el nacionalismo como la concreción política de un estado pre-político.

Cuarenta años después de la polémica el celeberrimo Leonardo Castellani publica en la revista *Jauja* nro. 25 de 1968, que dirigía a la sazón, un artículo titulado "Filosofía del nacionalismo". Allí, aunque con el modo asistemático que lo caracteriza, intenta demostrar que la filosofía que sostiene al nacionalismo argentino es de cuño aristotélico. Haciendo las distinciones aristotélicas de familia, aldea (Castellani las llama el "pago") y la pólis, Castellani llega a la conclusión de que la pólis aristotélica es la nación: la unidad política perfecta. Por lo demás, el término no le merece demasiadas consideraciones.

Aun asumiendo (y cometiendo un gran anacronismo) que la nación-Estado, tal y como la conocemos actualmente, se pueda identificar con la polis aristotélica<sup>4</sup>, cabría preguntar por qué no podría identificarse con otras formas políticas: el reino, el imperio, etc. Es decir, qué sería lo específico de lo nacional, que lo convertiría en la unidad política perfecta, a diferencia del reino o del imperio. Podríamos reprocharle al Padre Castellani, aquello que a él tanto le gustaba afirmar: lo que se afirma sin

---

<sup>4</sup>Leo Strauss en su *Historia de la filosofía política* (1996) apela a una analogía similar en su introducción. Quizá el texto de Castellani deba interpretarse (y de un modo similar el de Strauss) como una contribución pedagógica sin demasiado rigor, concebida para fines extra-académicos. Sin embargo, decidimos incluir las ideas de Castellani porque, a nuestro juicio, reflejan una constante en el modo intelectual del nacionalismo: el énfasis sobre la precisión (para decirlo en términos de Ortega y Gasset). Esto se verá más claro cuando nos ocupemos de Aníbal D'Ángelo Rodríguez.

pruebas puede ser negado sin pruebas. Y quizá ser más duros y aplicarle otro de sus axiomas: *ex absurdo quodlibet sequitur*. Es decir, en la medida en que el P. Castellani iguala nación (tal como se entendía el concepto en la década de 1960) con "pólis", puede deducir cualquier cosa de ello.

## 2.- El paradigmático caso de Aníbal D'Ángelo Rodríguez

Aníbal D'Ángelo Rodríguez tenía a cargo la sección de "Testigo de Cargo" de la revista *Cabildo*, órgano de prensa del nacionalismo argentino. En los textos de D'Ángelo Rodríguez se aprecia una pluma refinada y se ve una clara honestidad intelectual: lo que D'Ángelo escribe lo hace profundamente convencido de estar prestando a la patria un humilde servicio. Por otra parte debe destacarse que es uno de los pocos autores del nacionalismo argentino que intentó elaborar una definición del concepto de nación. Publicó, allá por el 2005, un opúsculo en el que polemizaba con la historia del nacionalismo argentino escrita por Fernando Devoto. El título reza *Fernando Devoto o la ceguera de los progresistas*. Un año antes había visto la luz su *Diccionario de política*. En ambos libros este autor se encarga del término "nación". Comenzaremos con la reflexión "dangeliana" en el opúsculo y luego seguiremos con su entrada en el *Diccionario*.

### 2.1.- La idea de nación en *Fernando Devoto o la ceguera de los progresistas*

La intención de este texto es demostrar que Fernando Devoto "ignora su objeto de estudio [el nacionalismo]", ya que, entre otras cosas nunca se puso a pensar en serio sobre lo que es una nación (D'Ángelo Rodríguez, 2005: 34)<sup>5</sup>. Lo más que hizo, según D'Ángelo, fue asumir acríticamente la tesis que sitúa el surgimiento de la idea de Nación en la Revolución Francesa (p.34). Inmediatamente después, nos dice que Devoto "está soberbiamente acompañado", ya que toda la teoría política actual es de

---

<sup>5</sup> A partir de aquí cuando sólo se indique número de página y salvo referencia en contrario, las citas textuales y contextuales se toman del texto de D'Ángelo Rodríguez *Fernando Devoto o la ceguera de los progresistas* (2005).

esta opinión. Para D'Ángelo "la idea de Nación" no se identifica con la Nación real. Él propone, entonces, reflexionar sobre la nación misma, haciendo una meditación "desprejuiciada".

Aquí la argumentación muestra algunas falencias. No sólo porque pareciera como si el autor conociera de una manera intuitiva e inmediata<sup>6</sup>, sino porque los conceptos políticos, dada su distancia de los primeros principios y su concreción en circunstancias de tiempo y espacio, suelen verse "cargados" de sentidos. Por ello, puede ser arriesgado aquello de proponerse pensar la Nación *ab ovo*. Pero quizá lo que más debe remarcar es la sistemática negativa del nacionalismo a aceptar cualquier proposición que provenga del ámbito académico. Así D'Ángelo Rodríguez se permite negar en bloque todos los estudios que sitúan el origen del concepto (tal y como se lo entiende hoy en día) en la Revolución Francesa.

Para probar que un pensamiento desprejuiciado puede arribar a la falsedad de la tesis que postula la nación como un concepto moderno, cita a un escritor llamado Esteban Polakovic que "pensó que se podía usar el tiempo *Pensando la nación*" (p.34). Polakovic cita a Hans Kohn, quien afirma que lo nacional "es una voluntad colectiva, viviente y activa", y se pregunta si tales voluntades no existían antes del s.XVIII (p. 35). Para D'Ángelo este error burdo (que ignora que lo nacional es ínsito al ser humano y por lo tanto anterior al siglo XVIII) anula todas las conclusiones de Devoto.

Según D'ángelo la confusión de Devoto se origina en un error metodológico y en otro ideológico.

Pero antes de continuar, preguntémos: ¿alcanza la definición de Kohn, citada por Polakovic y asumida por D'Ángelo, para refutar la tesis "progresista" de Devoto? O lo que es más ¿alcanza la definición antes citada para definir una nación? En los términos propuestos ("una voluntad colectiva, viviente y activa") sería lícito preguntar dónde reside lo específicamente nacional. Así enunciado podría aplicarse a un club de barrio, a una empresa, a la Iglesia, a un sindicato, a la universidad, e

---

<sup>6</sup> Alejandro Llano sostiene que "la cosa conocida se hace presente por la especie o idea", pero parece que D'Ángelo Rodríguez, aun llamándose a sí mismo "realista", no aceptaba esta proposición puesto que se niega a hablar de la "idea de Nación".

incluso a la familia. ¿No son acaso todos ellos grupos con una voluntad colectiva, viviente y activa?

D'Ángelo Rodríguez se previene de las críticas y cita a Polakovic (p.36) una vez más para decir que el error metodológico de Devoto consiste justamente en esto: querer apresar el concepto de nación en una definición científica. Para el columnista de *Cabildo*, la nación es una realidad siempre lejana, que las definiciones que buscan científicidad tan sólo se quedan con una parte de la verdad. Quizá puedan conseguirse sólo "pistas" de lo que es una nación por medio de la teología y la poesía.

La verdad es que la nación resiste a todas las definiciones y a todas las adscripciones con las que los intelectuales quieren apresarla. No es ni iluminista (aunque en la modernidad tuvo un sesgo particular) ni clásica: es un valor permanente que integra la consistencia más íntima del hombre (p. 43).

El repertorio de características que "los intelectuales describen como esenciales a la nación: el territorio, el idioma, las creencias religiosas, el Estado [sic]" no bastan para conceptualizarla. Dice D'Ángelo que la esencia de lo nacional habría que buscarla en algo así como "un alma colectiva" (p.39). Esto se explicaría del siguiente modo según las lecturas que nuestro autor hace de Spengler: podría decirse que un pueblo es tal por una experiencia interna del "nosotros". Sin embargo habría que rastrear mejor si el sentido que Spengler otorga a 'pueblo' es el mismo con el que se refiere a 'nación'. Este es el aspecto subjetivo de la nación. Ese sentimiento subjetivo tiene su asiento en algo objetivo: "las tumbas, los fuegos, los dioses (*arae focique*), la historia".

Se podría decir de D'Ángelo lo que el historiador pampeano Jorge Ferrari afirma de Juan José Hernández Arregui, basándose en el clásico texto de Hobsbawm *Naciones y Nacionalismo desde 1780*:



El pensador intenta, en nuestra opinión, sin éxito, una definición de la nación a partir de criterios objetivos y subjetivos. La combinación de criterios objetivos como la lengua, el territorio común, la historia común y determinados rasgos culturales, fracasa a la hora de definir una nación, ya que solo algunos miembros del grupo que se reivindica como nación reúnen todas las condiciones. Por su parte, la alternativa de utilizar un criterio subjetivo, individual o colectivo, como la sensación de pertenencia, desemboca en un razonamiento circular que únicamente proporciona una orientación *a posteriori* de lo que es una nación (Ferrari y Miranda, 2009: 101).

Cuando D'Ángelo Rodríguez se refiere al error ideológico de Devoto lo atribuye al supuesto iluminismo del historiador que lo llevaría, como a todos los iluministas, a afirmar "que no existe sino el individuo como realidad y que el individuo no tiene otra adscripción que esa vaga referencia a la humanidad" (p.38). Llegados a este punto, la argumentación se torna más confusa puesto que D'Ángelo intenta identificar el concepto de nación con lo que los antiguos denominaban "patria". Dice:

Una aclaración se hace necesaria: en sentido propio, Patria es, como lo dice su etimología, "tierra de los padres" y se refiere al asiento físico de una nación. La palabra, sin embargo, suele usarse como sinónimo de nación. Lo mismo pasa con la palabra "pueblo" que es un sinónimo antiguo de nación, como "etnia" es también sinónimo pero de aplicación moderna (p. 41).

Como se puede observar a D'Ángelo Rodríguez le importan poco las palabras: "pueblo", "patria", "nación", "etnia", no parecen revelar ningún matiz<sup>7</sup>. Creemos que,

---

<sup>7</sup> Como se ha señalado recientemente "La violencia del anacronismo surge cuando el filósofo hace un movimiento analítico salvaje. Este salvajismo consiste en la falta de cautela metodológica para reconstruir conceptos de momentos históricos diferentes. Por ejemplo, leer la idea antigua de

así planteado el asunto, se podría agregar “reino”, “clan”, “tribu”, “raza”, “sangre”, y no habría demasiadas diferencias para el columnista de *Cabildo*. La cuestión de la realidad y las palabras es problemática en su raíz filosófica a partir de la Modernidad. ¿Cómo se interrelacionan?, ¿de manera unilateral, a modo de causa y efecto o de manera recíproca, a modo de una atracción mutua simultánea en el tiempo? Muchas y muy variadas han sido las respuestas a estas objeciones. Frente a esta situación actual, que el intelectual de fuste no puede ni debe desconocer, se hace necesaria sino ya una toma explícita de postura, al menos una delicada rigurosidad en el empleo de términos sinónimos referidos a una misma realidad. En el planteo de D'Ángelo Rodríguez no se hace una opción explícita respecto a la cuestión ‘palabras y cosas’ pero pareciera que se inclina por considerar la nación como una suerte de realidad eterna cuyas denominaciones han ido cambiando a lo largo del tiempo. En este espectro de denominaciones nos parece reconocer en ‘patria’ la más cercana a una realidad primigenia y en ‘nación’ la más actual y moderna. Sin embargo, todas las palabras enumeradas en el párrafo anterior son, en la pluma de este historiador, sinónimas sin más. Y esto resulta verdaderamente paradójico ya que intenta refutar la tesis de Fernando Devoto que es eminentemente terminológica o al menos se asienta en la palabra ‘nación’ y las implicancias que esta tiene en la época moderna, amén de que su principal crítica al nacionalismo de derecha argentino es no haber problematizado lo suficiente tal término, ni en su uso ni en su discusión intelectual.

Para apoyar su empresa de identificación de términos (nación=Patria), Rodríguez invoca la autoridad de Tomás de Aquino. En la *Summa II-IIae*, q. 101, el Aquinate explica que a la piedad corresponde dar culto a Dios y, secundariamente, a los padres y a la patria. La conclusión que D'Ángelo extrae es la siguiente:

---

*floreCIMIENTO moral en términos de autonomía moral supone ya cierto salvajismo. No se puede pasar “sin más” de un concepto a otro, no a menos que el trabajo teórico del filósofo sea más cauto, comparativo, consciente de los horizontes de comprensión. Esta consciencia no tiene por qué llevar al relativismo histórico y dinamitar los logros del análisis de los conceptos, logros mensurables en precisión, fineza en la comprensión de los problemas y cierto rasgo de estabilidad o perennidad en los conceptos obtenidos tras un arduo análisis”* (Lariguet, 2015: 314-315).

De allí que el concepto clásico de nación (antiguo y medieval) prefiera las palabras patria y patriotismo para expresarse, porque ella implica una nación encarnada en una tierra que se hace sagrada por los sacrificios (*sacri-facere*) de los que vivieron en ella y de los que murieron por ella. Hay una relación carnal, íntima, raigal entre el hombre y su patria. Por ello la nación no está compuesta sólo ni principalmente de los que hoy viven en ella sino que consiste, precisamente, en una procesión intemporal que se desarrolla -sin embargo- en el tiempo y en el espacio. De allí la peligrosidad de la definición de Renan (el "plebiscito cotidiano") que mal interpretada, oscurece esa noción de continuidad. (p. 42-43)

De este modo, según entendemos, la nación sería una realidad espiritual: "el alma", si continuamos con la metáfora que se utilizó antes. Aceptemos por un momento la explicación antropomórfica (la nación como el alma, la patria como el compuesto). ¿No sería preferible formar un movimiento político llamado "patriotismo"? ¿Por qué insistir con la "nación", que no agregaría nada a la patria, más bien le quitaría elementos? Además de poseer una oscuridad tal que la hace prácticamente inasequible a la razón.

Por momentos pareciera que D'Ángelo Rodríguez lo único que logra es dar un par de definiciones oscuras, aplicables a varios grupos humanos; y en otros diluir tanto el concepto que pareciera identificarlo con patria o pueblo, subsumiendo a aquella en estos conceptos. Se presenta otra dificultad, asimismo, y es entender por qué es la nación la que, en algún sentido, funda la patria y no a la inversa. Pensemos, sin irnos más lejos, en el caso de la Argentina. Cuando sus fronteras nacionales estuvieron políticamente delimitadas, se comenzó a hablar de nación. Pero, ¿obedeció esto a un proceso "natural", en el sentido que D'Ángelo nos presenta la nación? ¿O fue más bien un proceso de construcción política, es decir, de construcción del "ser nacional", basado en una convivencia pre-existente?

En D'Ángelo, como puede verse, opera una vieja idea nacionalista: la nación como un concepto natural pre-político, casi contrapuesto al concepto político de nación. Así el territorio no constituye *esencialmente* la nación natural (buena y bella), porque el territorio formaría parte de esa otra nación, no tan natural ni tan buena ni tan bella: la nación política o el Estado-Nación, invento de los liberales y de la Modernidad ilustrada.

Pero si esto es así y hay tal separación entre una y otra forma de nación, no quedan claros, de ninguna manera, los límites de una nación, entendida en términos culturales: ¿qué diferenciaría, para seguir con nuestro ejemplo, a Chile, Argentina y Uruguay? ¿La lengua, la religión, la música, la gastronomía? Como se ha dicho (Cruz Prados, 1995: 215), si una comunidad tiene un 80% de características comunes, el nacionalismo insistirá en el 20% restante, como las características constitutivas de lo nacional.

Supongamos que aceptamos la tesis intuicionista de D'Ángelo Rodríguez y que aceptamos también que hubo naciones como las conocemos hoy o al menos "gérmenes protonacionales" (Palti, 2006: 22) antes de la Revolución Francesa. ¿Podríamos decir que es en esa época cuando el concepto adquiriera un contenido propiamente político? Según D'Ángelo esto podría ser así, pero para concederlo vuelve a identificar confusamente patria y nación (p.44), y agrega que el nacionalismo es, en cambio:

una doctrina de medios y fines construido siempre sobre la necesidad de mantener y defender la integridad y la identidad de una nación. Por cierto que el concepto de integridad comprende el territorio, los intereses y el patrimonio en general (p. 44).

Afirma que este tipo de doctrinas florecieron en la modernidad (y en esto, para D'Ángelo Rodríguez es en una de las pocas cosas que acierta Devoto). Esto se dio así por dos motivos: (a) un nuevo imperialismo que busca homogeneizar las poblaciones

conquistadas; y (b) una doctrina que niega la nación como realidad natural y presenta a la "Humanidad" como protagonista de la historia (p.45).

Sobre el primer factor causal (a) se podría preguntar si serviría para explicar los fenómenos nacionalistas americanos del s. XIX<sup>8</sup>. Es decir, ¿de qué imperialismo, que buscaba homogeneizar las poblaciones conquistadas hablamos? ¿No fue más bien a la inversa? Antes de las revoluciones independentistas americanas el único sistema de organización que existía era el virreinal. Se agrupaba bajo un mismo régimen geografías y costumbres tan diversas como las de Lima y Buenos Aires. Recordemos asimismo que el Virreinato del Río de la Plata fue un hecho político bastante tardío. Recién a principios del s. XIX las "naciones" comenzaron a organizarse políticamente en comunidades autárquicas y autónomas, si se nos permite la expresión.

Por otra parte, la tesis del imperialismo homogeneizador no sirve para explicar los fenómenos nacionalistas de cuño marxista de Asia, señalados por Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* (Anderson, 1993: 17). Tales luchas entre gobiernos que tienen "independencias y credenciales revolucionarias innegables" son un fenómeno extraño puesto que si representaran el internacionalismo de la ideología socialista, como pretende D'Ángelo, entonces el entendimiento entre ellos sería una cuestión sencilla. Para Anderson, sin embargo, toda revolución triunfante se ha definido en términos nacionales y es apenas concebible que las intervenciones de la Unión Soviética en, por ejemplo, Alemania (1953), Checoslovaquia (1968) o Afganistán (1989) se puedan explicar como "una defensa del socialismo" sino más bien como enfrentamientos por cuestiones nacionales (Anderson, 1993: 17-18).

El segundo factor causal propuesto por D'Ángelo (b) para explicar el origen de los nacionalismos es más complejo y debatido. No es nueva la tesis que sostiene que la nación en sentido moderno no es algo tan natural como se piensa. Ernst Gellner, en

---

<sup>8</sup> Palti dedica un interesante apéndice a su obra para mostrar las variaciones del discurso nacionalista en América (2006: 131-146). Allí el autor sostiene la insuficiencia de los criterios de *unidad* (la existencia de ciertos rasgos comunes a los hombres connacionales de todos los tiempos) y *exclusividad* (que tales rasgos distinguen a la nación de otras) para explicar el fenómeno de las naciones americanas. Por otro lado, Palti pone de manifiesto con documentación histórica lo problemático que resultó a los independentistas mantener a raya los intentos secesionistas y sostener la "unidad nacional" una vez declarada la independencia de España.

su ya clásico libro *Naciones y nacionalismos*, sostiene que fue precisamente el nacionalismo quien inventó la nación y no a la inversa (Gellner, 2008: 80)<sup>9</sup>.

La afirmación de Gellner es problemática pero se comprende si se realiza una distinción (siempre difícil) entre lo político y lo cultural. El nacionalismo creyó encontrar en la nación una identidad natural y objetiva e intentó fundamentar lo político desde este orden natural: las naciones son naturales, por ello lo político debe coincidir con lo nacional, ya que de algún modo esto sería más natural. Desde esta óptica se ve como algo natural, y consecuentemente mejor, que gobernado y gobernante comparta la misma identidad cultural.

El problema es que de las objetividades que presuntamente se muestran como tales no se deduce necesariamente un concepto político. Dice sobre este respecto Cruz Prados:

Definir la nación –entendida según el nacionalismo– en función de la cultura implica suponer que los factores culturales son de por sí fundadores de vínculos sociales; que el hablar la misma lengua, por ejemplo, hace, por sí solo, que los hombres se reconozcan deberes y derechos mutuos... Los factores culturales no fundan por sí mismos verdaderas solidaridades...la comunidad cultural no constituye espontáneamente una comunidad de vida social, compuesta de verdaderos derechos y obligaciones mutuos (Cruz Prados, 1995: 218-217).

---

<sup>9</sup> Dice Gellner: “El engaño y autoengaño básicos que lleva a cabo el nacionalismo consisten en lo siguiente: el nacionalismo es esencialmente la imposición general de una cultura desarrollada a una sociedad en que hasta entonces la mayoría, y en algunos casos la totalidad, de la población se había regido por culturas primarias. Esto implica la difusión generalizada de un idioma mediatizado por la escuela y supervisado académicamente, codificado según las exigencias de una comunicación burocrática y tecnológica módicamente precisa. Supone el establecimiento de una sociedad anónima e impersonal, con individuos atomizados intercambiables que mantiene unidos por encima de todo una cultura común del tipo descrito, en lugar de una estructura compleja de grupos locales previa sustentada por culturas populares que reproducen local e idiosincrásicamente los propios microgrupos... Sin embargo, esto es exactamente lo contrario de lo que afirma el nacionalismo y de lo que creen a pies juntillas los nacionalistas...” (Gellner, 2001: 82).

También es Cruz Prados quien afirma (Cruz Prados, 1995: 220) que el nacionalismo, como movimiento político moderno fue una reacción a la política Ilustrada, pero que reaccionó con sus mismos esquemas: la pretensión de subsumir lo artificial y voluntario (lo político) en aquello que es espontáneo y natural (la nación).

Para reafirmar lo anterior, como señala John Dunn (Dunn, 1997: 196) si “la nación consiste en aquellos que pertenecen por nacimiento (genéticamente, linealmente, a través de la cultura y la lengua heredada familiarmente)”; y “el estado consiste en todos aquellos que están (o son) totalmente sujetos a (o de) su propia autoridad legal soberana”, entonces un verdadero Estado-nación se constituiría sólo de aquellos que pertenecen por nacimiento y por estar sujetos a la autoridad legal soberana. Pero, como concluye Dunn, no habría, entonces en el mundo ni un solo Estado-nación. O lo que es más: nunca habría existido en el mundo ni siquiera un solo estado de ese tipo. Esto sería así ya que, el número de quienes están sujetos a la autoridad del Estado no coincide necesariamente con los que comparten la pertenencia por nacimiento, es decir de unidad cultural.

D'Ángelo Rodríguez, en su afán de encontrar en la nación un concepto de raíz clásica y por tanto anti-ilustrada, niega terminantemente que un movimiento político que no sea precisamente el nacionalismo, pueda tener un talante nacionalista, como antes afirmamos de, por ejemplo, las Revoluciones comunistas. Puesto que para D'Ángelo Rodríguez las versiones liberales y socialistas del Iluminismo son “antinacionales” (p.45).

Esta alianza entre nación y movimiento liberales o marxistas, para D'Ángelo, se puede dar sólo de modo tangencial y a corto plazo. Pero “el largo plazo tiende a hacer imposible la convivencia entre una y otra cosa. Pero no en la coyuntura.” (p. 46). Así afirma que la Tercera República Francesa utilizó “el culto patriótico” sólo con fines electorales o Stalin redescubre las glorias de Rusia ante el ataque alemán, pero esto, por más que se le parezca, no es nacionalismo. Y agrega:

El mundo real está lleno de esas contradicciones, de momentos en los cuales se toman principios o esquemas del enemigo porque la situación así lo exige (p. 46).

D'Ángelo Rodríguez no ve que el nacionalismo argentino fue justamente eso: un movimiento contradictorio que asumió esquemas del que consideraba su enemigo (la Modernidad política) e intentó transformarlos, aunque sin precisión y sin el más mínimo rigor.

Despreciando (no hay otro término) infundadamente los estudios más serios sobre la cuestión, D'Ángelo no logra dar con lo constitutivo de una nación y por eso le resulta imposible aislar y diferenciar el concepto: luego de la lectura de su opúsculo no logramos entender por qué, por sólo dar unos ejemplos, las pretensiones del Supremo entrerriano Ramírez de fundar una nueva nación eran ilegítimas o por qué Mendoza, Quemú-Quemú o la tribu de los hotentotes no pueden constituirse legítimamente en Estados nacionales.

## **2.2.- La entrada "nación" en su *Diccionario político***

La advertencia preliminar del *Diccionario político* de D'Ángelo Rodríguez permite ver con claridad qué puede esperarse y qué no del libro: según el autor está pensado para un público culto, no especializado. El libro no pretende agotar "la esencia última de las cosas" sino mostrar "su modo de funcionamiento". Pero, como intentaremos demostrar, D'Ángelo presenta serias limitaciones incluso en dar cuenta de ese plano más exterior de la nación, si se nos permite la expresión.

D'Ángelo comienza el artículo "nación" haciendo una extraña contraposición entre las nociones de tiempo cíclico y tiempo lineal. La idea lineal fue introducida por el cristianismo y postulaba la importancia del individuo. De este modo, la experiencia tribal parecería más cercana a la idea cíclica del tiempo: unos grupos nacían y otro



morían, mientras que la experiencia individual quedaba eclipsada ya que sería imposible al individuo sobrevivir sin el grupo (D'Ángelo Rodríguez, 2004: 444)<sup>10</sup>.

Estas reflexiones, en apariencia tan prosaicas, acarrearán según D'Ángelo Rodríguez, profundas consecuencias: de allí se deduce que (a) o el hombre no posee una naturaleza humana perenne, sino que la agrupación obedece a un hecho histórico, fundado en ciertas condiciones materiales que el hombre puede superar (esto es el Iluminismo, según D'Ángelo); o (b) el hombre es un animal social que se realiza en los grupos en los que se integra. Hasta aquí las preliminares. (p. 445)

Luego el artículo se divide en dos grandes apartados: el I (primero) titulado "Qué es una nación" y el II (segundo), denominado "Nacionalismo". Lo primero que nota el lector es la escasa articulación entre las preliminares y el artículo uno: el columnista de *Cabildo* realiza una introducción donde entran en escena las tribus; los ciclos y la concepción vectorial cristiana del tiempo; el Iluminismo; la tensión individuo-grupo; todo eso para decirnos que uno de los grupos en los que el hombre se integra es la nación. Con lo cual no se aporta demasiado al asunto que se busca definir.

Ya en el cuerpo del artículo D'Ángelo advierte al lector que la nación es un concepto "increíblemente ignorado como concepto. No porque no existan -y aún centenares- de libros y ensayos sobre el tema sino por la naturaleza escurridiza de su definición teórica" (p.446). Después dice que para Toynbee, por ejemplo, la nación es una supervivencia tribal. En cambio para muchos otros, es un concepto moderno y occidental. De esto D'Ángelo Rodríguez concluye provisionalmente que:

La primer conclusión es, entonces, que se trata de una realidad fácilmente accesible a la intuición pero resistente al análisis discursivo y que la causa de ese hecho es lo compleja y polifacética que es la realidad de la Nación (p. 446).

---

<sup>10</sup> A partir de aquí cuando sólo se indique número de página y salvo referencia en contrario, las citas textuales y contextuales se toman de la entrada "Nación" que aparece en el *Diccionario de Política* (2004) D'Ángelo Rodríguez.

Por ello, al autor le parece más simple comenzar por lo que *no es* una nación. En principio no es una comunidad política: la Ex-Unión Soviética, la Ex-Yugoslavia o algunas naciones africanas que “englobaron caprichosamente en su territorio dos o más naciones (o dos o muchas más tribus” y que “la disolución de estas comunidades ha dejado 'escapar' las Naciones reales que contenían”. Tampoco sería una unidad lingüística ni religiosa ni territorial: esto lo demostraría el pueblo judío, en quien subsiste la unidad nacional aunque no todos compartan estos rasgos.

Pero entonces, ¿qué es una nación? Descartados estos aspectos poco es lo que queda. Nuevamente el columnista de *Cabildo* afirma que es una “realidad resistente a los análisis científicos, como la mayoría de las cosas decisivas para el hombre” (p. 447). Sólo podemos saber que la Nación tiene que ver con la historia”. Pero “si la Historia es tiempo humano, la Nación es humanidad intemporal, procesión de hombres que están en la Historia pero la atraviesan como si no estuvieran en ella” (p. 447). De este modo el bellavistense D'Ángelo introduce otro elemento: la tradición. La nación sería esa manera de apresar lo eterno en el tiempo, y en definitiva, esto no es sino tradición (p. 447). Acto seguido menciona nuevamente su ejemplo favorito: el pueblo judío.

Para terminar su primer apartado D'Ángelo sostiene que “el vínculo lingüístico, la conservación de una Patria o 'tierra de los padres', la sumisión a una autoridad política común y sobre todo la fundamentación sagrada de la Nación” no son cuestiones indiferentes: aunque son insuficientes en cuanto a la esencia, son decisivos en cuanto a la forma (p.447). Nuevamente, y como ya lo habrá adivinado el

lector, la prueba es Israel<sup>11</sup>: sobrevivió sin tener ni unidad lingüística ni territorial, pero llevó a cabo el proceso de reunificación en cuanto pudo.

Hasta aquí el primer apartado. Veamos, entonces, el balance que nos deja. En primer lugar, para ser un diccionario, por más pensado para un lector no especializado que esté, debe definir el concepto. Pues D'Ángelo Rodríguez no lo hace. Todo el artículo transcurre afirmando, casi como si se tratara de una excusa, que la nación no se puede definir. Si el concepto es de una naturaleza absolutamente intuitiva, ¿por qué lo coloca en un *Diccionario Político*?

En segundo lugar, afirmar que la Unión Soviética era un conglomerado de naciones y España no (para D'Ángelo Rodríguez en este artículo España es un ejemplo de una *verdadera* nación), es al menos temerario, si no se hace alguna precisión mayor. Pensemos en ese "lector culto no especializado" a quien se dirige el diccionario. Pensemos que tal individuo lee los diarios y mira la televisión: se preguntará entonces "¿Por qué Catalunya y el País Vasco no son naciones?"

Otro aspecto que llama la atención es la búsqueda de una explicación puramente cultural de la nación<sup>12</sup>: para D'Ángelo Rodríguez nación no se entiende como un concepto político. A la hora de mostrarle a un lector culto no especializado el modo de funcionamiento del concepto sería de desear, según nuestra perspectiva, trazar una distinción entre lo cultural y lo político, aun sabiendo que ambos conceptos se imbrican de un modo muy particular, especialmente desde la Revolución Francesa.

El problema de la nación como concepto político lo explica D'Ángelo en el siguiente apartado intitulado "Nacionalismo". Una vez más el columnista de *Cabildo*,

---

<sup>11</sup> Contreras señala esta tendencia a adjudicar tendencia nacionalista a autores que nunca lo podrían haber sido. Cito textualmente: "En la medida en que el apego a las raíces parece un rasgo universal, el nacionalismo consigue así promocionarse a la condición de atributo esencial de la naturaleza humana: además de *rationale*, *loquens* o *habile*, el hombre resultaría ser un animal *nationale*. Una vez aceptada esta tramposa identificación (nacionalismo = amor patrio), se puede desligar al nacionalismo de su genuino contexto histórico —los siglos xix y xx— y retrotraerlo anacrónicamente a la época que se prefiera. Se desemboca así en una pintoresca relectura de la Historia en clave pannacionalista: Moisés ya no es el profeta de Dios, sino un caudillo hebreo en lucha con los opresores egipcios, Vercingetorix se convierte en De Gaulle *avant la lettre*, y el mismo Jesucristo puede transformarse en un belicoso activista zelota, que no predica ya la metanoia, sino el odio a los invasores romanos..." (Contreras 2002 : 260)

<sup>12</sup> Una explicación similar la encontramos en un autor ajeno al nacionalismo pero muy leído en la Argentina: Jaques Maritain. En *El hombre y el Estado* argumenta de modo parecido.

nos dice que, si "nación" no se puede definir, otro tanto sucede con "nacionalismo". Afirma que quizá lo mejor para entender el fenómeno del nacionalismo sea trazar una distinción: entender el nacionalismo como (a) "la simple apetencia de sobrevivir común a todo lo que existe", esto es, nacionalismo como lo "equivalente en el grupo del instinto de supervivencia en el individuo"; y (b) como un movimiento moderno, surgido en el siglo XIX, que busca otros objetivos que la sola supervivencia: la explicación de lo nacional como motor de la Historia, la utilización de lo nacional como voluntad de potencia o como mero instrumento para fines pragmáticos (vgr. en la Guerra Fría) (p. 448).

Según D'Ángelo el primer tipo de nacionalismo es natural: donde existe una nación, los individuos buscan que la nación subsista en el tiempo. Ahora bien, si la nación es tan difícil de definir, volvemos al punto de inicio: ¿cuál es el límite de lo nacional? Si asumimos que la nación es el instinto de supervivencia grupal, ¿es por ello todo grupo que busca sobrevivir en el tiempo, una nación<sup>13</sup>?

El segundo tipo de nacionalismo, según este autor, puede abarcar o no al primer tipo. Y aclara que son los nacionalismos del segundo tipo los proclives a excesos y exageraciones. Estas desviaciones son las que han causado que la mayoría del pensamiento actual reaccione contra el nacionalismo en su totalidad (p. 448).

De estas apreciaciones vemos que cuando el nacionalismo se torna un movimiento específicamente político, es decir, en el siglo XIX, las cosas tienden a desvirtuarse. Todo hace pensar que para D'Ángelo Rodríguez, el nacionalismo en sentido propio es el cultural, y en sentido derivado político. Ahora bien, y como ya se ha señalado, aunque asumamos que existieron gérmenes protonacionales o incluso "naciones" antes del siglo XIX, lo cierto es que no puede hablarse de nacionalismo,

---

<sup>13</sup> El Dr. Héctor Ghiretti sostenía cáusticamente y con ironía que el Club "Luna de Avellaneda" según esa escasa caracterización entraría perfectamente en esta definición de nación. Club "Luna de Avellaneda" es una interesante película argentina en la que se plantea la supervivencia de un club como un cuerpo intermedio muy valioso para la promoción social de sus miembros. Agradezco estas y muchas otras ideas de este artículo, que surgieron de largas y fructíferas conversaciones que mantuvimos.

por más que D'Ángelo quiera, como Huizinga, hacerlo equivalente al patriotismo de los antiguos.

No resulta fácil entender por qué una nación que lucha por sobrevivir, deba hacerlo en términos de autonomía política, es decir, por qué la nación deba ser soberana y "autogobernada". Puede estar gobernada o regida por una autoridad extranjera, y mantener su identidad. Tal fue el caso de España, por ejemplo: durante algún tiempo fue gobernada por una casa alemana.

A la luz de las reflexiones de Cruz Prados podemos apuntar que, siguiendo la moderna transformación de los conceptos de "nación, patria y pueblo", el nacionalismo "tiende a identificarlos: al hacer de la nación un sujeto de derechos políticos, identifica ésta con el pueblo; y al ser el territorio una condición imprescindible para el Estado, identifica la nación con la patria" (Cruz Prados 1995: 219). Ahora bien, D'Ángelo Rodríguez no está dispuesto a conceder que el nacionalismo como tal es un fenómeno específicamente moderno y por lo tanto obedece a una racionalidad moderna. Prefiere escapar por la tangente y caratular a estas confusiones como existentes desde siempre (recordemos la cita anacrónica que nos trae de Tomás de Aquino de la *Summa II-IIae*, q. 101); o bien como exageraciones de algunos movimientos nacionalistas europeos (naturalmente, según esta visión, nunca cayó en esto la derecha nacionalista argentina).

Como ya se señaló, es interesante notar cómo el nacionalismo trata una y otra vez de racionalizar la política de la modernidad, pero asume el supuesto moderno que sostiene que el hecho político es artificial *per se*: se procede entonces a definir lo cultural, aislándolo y contraponiéndolo a lo político, para después asociarlos y hacerlos coincidir (Cruz Prados, 1995: 217). De esta forma se naturalizaría aquello artificial reduciéndolo a lo natural. El problema surge cuando se pone en cuestión esta supuesta naturalidad del concepto de nación y se revela que también presenta aristas artificiales e ideológicas, propias del modo moderno de comprender el Estado y la política.

## A guisa de conclusión

Debemos conceder que la mayoría de los conceptos políticos poseen una propiedad que los hace particularmente difusos. Lo político, ese perpetuo *ens mobile*, suele dejar a sus analistas una sensación de vacío cuando se concluye la pesada tarea del análisis. Esto lo vio Jacques Maritain, con la fineza y la deliciosa pluma que lo caracterizaban:

No hay tarea más ingrata que tratar de distinguir y circunscribir racionalmente –o, dicho con otras palabras, esforzarse por elevar a un nivel científico o filosófico- las nociones comunes surgidas de las necesidades prácticas contingentes de la historia humana, cargadas de connotaciones sociales, culturales, históricas, tan ambiguas como fértiles, y que, sin embargo, encierran un meollo de significación inteligible. Tales conceptos son nómades, no fijos; son cambiantes y fluidos. Ahora se utilizan como sinónimos y luego en abierta oposición. Todo el mundo se encuentra más a sus anchas al utilizarlos cuanto con menor exactitud conoce su significado. Mas apenas trata uno de definirlos y separarlos, surgen legiones de problemas y dificultades. Uno corre el riesgo de caer sobre una pista falsa mientras intenta obtener la verdad y hacer analítico y sistemático lo obtenido... (Maritain, 1952: 13).

La sugestiva frase de Maritain refuerza la teoría de D'Ángelo y, probablemente, de todo el nacionalismo. La nación como parte de tales conceptos prácticos presenta una cierta dificultad para el análisis. Es cierto, por otra parte, que el positivismo decimonónico trató de negar existencia a todas las realidades que supusiesen una existencia no empírico-sensorial. Además el mismo positivismo se encargó de relegar el estudio de las cuestiones de filosofía práctica con su famosa

dicotomía entre hechos y valores<sup>14</sup>. En estas cuestiones, según nuestra modesta opinión, D'Ángelo y los nacionalistas llevan la razón.

Ahora bien, ¿la filosofía en sí, y consecuentemente, la existencia en su totalidad no está sujeta a la complejidad? Recordemos lo de Tomás de Aquino: sólo muy pocos hombres, tras largo tiempo y no sin mezcla de muchos errores, son capaces de resolver las cuestiones fundamentales de la filosofía (Bocheński 1963: 31). Por otra parte, pensemos en la noción de "sustancia", ¿no se encuentra uno con muchos problemas y dificultades cuando trata de definirla y separarla?

Según lo que hemos analizado, el nacionalismo de derecha en Argentina no problematizó demasiado el concepto de nación durante lo que podríamos llamar su "primera época". El libro de Fernando Devoto busca mostrar que es probable que tampoco pudiesen hacerlo. Esto se explica del siguiente modo: para defender la nación, el nacionalismo debió asumir las configuraciones histórico-políticas trazadas por el liberalismo de la generación del '80, y con ellas la idea de nación moderna que venía implícita.

Pero tal tesis es incompatible con las creencias que el nacionalismo tiene de sí mismo: el nacionalismo argentino de derecha siempre se posicionó como un movimiento anti-ilustrado y anti-liberal, o como vemos en las primeras discusiones como un movimiento de raíz aristotélica. Esto motivó a D'Ángelo Rodríguez a escribir un libro polémico intentando mostrar el supuesto error de Devoto. Tal error consistiría en asociar el nacionalismo con un movimiento moderno, emparentado con la Revolución Francesa.

D'Ángelo responde que esa es una vieja tesis que casi ni valdría la pena refutar. Pero sus intentos por mostrar que la nación tal y como la conocemos no es hija de la modernidad, según nuestro juicio, fracasan estrepitosamente. Nuestro autor se escudará en que el concepto "nación" es natural al ser humano, sólo que en nuestra época moderna adquiere características diferenciales. De este modo el nacionalismo

---

<sup>14</sup> Hoy por hoy, aunque la distinción sigue vigente, en la práctica la mayoría de los estudiosos del tema tienden a ver con ojos críticos tal distinción. Cfr. H. Kinkaid, J. Dupré, A. Wylie (ed.). *Value-free science? Ideals and Illusions*. Oxford, Oxford University Press, 2007 y Putnam, Hilary. *El desplome de la dicotomía hecho valor y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 2004.

argentino no sería heredero de este concepto moderno ilustrado y liberal; sino de aquel otro natural, bello, bueno y sobre todo, pre-revolucionario. Pero su argumentación, llena de oscuridad y baches, lo único que hace es probar la modernidad del nacionalismo argentino: al identificar pueblo, patria y nación y suponer que es la nación la que debe poseer una soberanía política está asumiendo principios que en la época pre-moderna eran desconocidos.

## **Bibliografía**

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.
- BOCHEŃSKI, Josef M. *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona: Herder, 1963.
- CASTELLANI, Leonardo. *Las canciones de Militis. 6 ensayos y 3 cartas*. Bs. As.: Dictio, 1973.
- CRUZ PRADOS, Alfredo. "Sobre los fundamentos del nacionalismo". En: *Revista de estudios políticos*, N° 88 (1995):199-222
- D'ÁNGELO RODRÍGUEZ, Aníbal. *Diccionario político*. Bs. As.: Claridad, 2004.
- D'ÁNGELO RODRÍGUEZ, Aníbal. *Fernando Devoto o la ceguera de los progresistas*. Bs. As.: Instituto bibliográfico "Antonio Zinny", 2005.
- DEVOTO, Fernando. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Bs. As.: Siglo XXI, 2006 (2da edición),
- DUNN, John. *The History of Political Theory and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- FERRARI, J. y MIRANDA, L. R. *Europa, Europae. Textos y contextos para reflexionar sobre los temas de la tradición occidental*. Bs. As.: Biebel: 2012.
- GELLNER, Ernst. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 2001.
- H. KINKAID, J. DUPRÉ, A. WYLIE (ed.). *Value-free science? Ideals and Illusions*. Oxford: Oxford University Press, 2007.



- HUIZINGA, Johan. *Hombres e Ideas. Ensayo de historia de la cultura*. Bs. As.: Cía. fabril editora, 1960.
- LARIGUET, Guillermo. "Tragedia y política. Desde la Antígona de Sófocles a la Antígona Furiosa de Gambaro". En: *Anacronismo e irrupción*. Vol. 5, N° 8 (2015): 297-315.
- MARITAIN, Jacques. *El hombre y el estado*. Bs. As.: Guillermo Kraft editorial, 1952.
- PALTI, Elías. *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Bs. As.: FCE, 2006.
- PERFECTO GARCÍA, Miguel Ángel. "Los nacionalismos contemporáneos. Un estado de la cuestión" En: *Studia Zamorensia*, N° 5 (1999): 227-244
- PUTNAM, Hilary. *El desplome de la dicotomía hecho valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004.
- STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (comp.) *Historia de la filosofía política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

**Reseña bibliográfica**

**El Nuevo Rostro de la Democracia.**

Isidoro Cheresky. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

**Bárbara Zeifer\***

*Fecha de Recepción: 07 de octubre de 2015*  
*Fecha de Aceptación: 04 de septiembre de 2015*

**Resumen:** *Reseña del libro El Nuevo Rostro de la Democracia, de Isidoro Cheresky, en el que el autor conceptualiza las novedades de las democracias de nuestro tiempo*

**Palabras clave:** *Cheresky, democracia, América latina.*

**Abstract:** *Review of book The new face of democracy, in which the author, Isidoro Cheresky, conceptualizes new features of current democracies.*

**Keywords:** *Cheresky, Democracy, Latin America.*

En nuestras sociedades contemporáneas es generalizada la percepción de encontrarnos ante una democracia diferente a la que conocimos. En *El Nuevo Rostro de la Democracia*, Isidoro Cheresky conceptualiza esa intuición, la contextualiza y sistematiza algunas de sus implicancias, brindando al lector herramientas sólidas para analizar los acontecimientos de nuestro tiempo.

El argumento realiza un recorrido no lineal de la historia de la democracia como concepto, como régimen y como forma de sociedad hasta llegar a analizar experiencias y dinámicas tan recientes como novedosas. En el proceso, traza rupturas

---

\* Becaria de Maestría de la Universidad de Buenos Aires, con sede en el Instituto de Investigaciones "Gino Germani".

Correo electrónico: [zeiferbarbara@gmail.com](mailto:zeiferbarbara@gmail.com)

y también continuidades, hasta descubrir que formas antiguas y tradicionales han sido recuperadas y reformuladas en la actualidad, a pesar de parecer a simple vista de una naturaleza completamente distinta e inédita.

En la primera parte, precisamente titulada “Una Democracia diferente a la que conocimos”, los capítulos dan cuenta de dos dimensiones de la transformación a la que asistimos. Por un lado, los principios que dan forma a las sociedades democráticas, la igualdad y la libertad, son resignificados por los contemporáneos, construyendo nuevas formas de vivir juntos. En paralelo, las instituciones propias de los regímenes representativos, los partidos políticos y los procesos electorales entre otros, también se encuentran en mutación, dando lugar a una *democracia continua*, un nuevo equilibrio entre el sistema representativo y otras representaciones y acciones ciudadanas informales. Este concepto fue acuñado por el autor en 2011 y es desarrollado con mayor profundidad en este libro, a lo largo del cual pueden identificarse definiciones diferentes y complementarias, dando cuenta de la riqueza analítica del término.

La segunda parte del texto, “La democracia desafía a la representación”, se ocupa principalmente del escenario por excelencia de la política, el espacio público. Y, como caracteriza a Cheresky, no pone el foco en la comunicación política, las campañas electorales o la opinión pública, sino en el espacio público como ámbito de acción de la ciudadanía, de auto-representación, de institución de sentidos y constitución de sujetos. Hoy en día, el equilibrio entre democracia y representación se ve desafiado por una ciudadanía que desconfía de la clase política y se hace presente en el espacio público por sí misma, sin recurrir a mediaciones. La expansión de una nueva sociabilidad, propia de las redes sociales de Internet, es también retomada en este contexto.

La tercera parte, “Los sujetos políticos y político sociales”, se sumerge de lleno en las experiencias contemporáneas para dar cuenta de los procesos de surgimiento de nuevos sujetos alrededor del mundo. Los indignados, los *caceroleros*, los manifestantes de *Passe Livre* y #YoSoy132, entre otros, tienen un lugar

privilegiado en el libro, y son inscriptos por el autor como los protagonistas de la política de nuestro tiempo.

En la conclusión, “El cambiante nuevo rostro de la democracia”, Cheresky da cuenta de que la intensidad política está a la orden del día, pero también postula los riesgos que asechan a la democracia continua, desde la *impolítica* hasta los liderazgos eternos y re-fundacionales.

*El Nuevo Rostro de la Democracia*, publicado oportunamente por el Fondo de Cultura Económica de Argentina en mayo de 2015, tiene una actualidad desafiante, no solo por las experiencias que analiza sino también por los autores que retoma. Sin dejar de lado a Hannah Arendt, Claude Lefort y Jacques Rancière, que son los fundamentos de la obra y principalmente del concepto de democracia que subyace en ella, ni a Bernard Manin, Pierre Rosanvallon y Peter Mair, los pilares de su análisis sobre las democracias representativas y sus transformaciones, Cheresky en esta oportunidad también hace referencia la lectura de Nadia Urbinati, Thomas Piketty y otros autores de publicaciones recientes que hacen de esta obra un estado del arte muy completo. Así, el libro se presenta como una lectura inspiradora y estimulante, que frecuentemente remite al lector hacia ejemplos de experiencias en agenda, y permite una comprensión más compleja de lo novedoso de nuestro tiempo.

## Normas de Publicación

El envío de artículos se realizará por correo electrónico a:

[anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar](mailto:anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar)

A continuación, se detallan los criterios formales que deberán cumplir las contribuciones para ser consideradas por parte de lo/as evaluadore/as, quienes para aceptarlas, juzgarán su pertinencia temática, conceptual y metodológica respecto de la propuesta programática de la publicación.

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. A los autores se les pedirá la firma de un documento que declare la originalidad y cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección electrónica de la Revista dos versiones de su artículo. Una de ellas debe contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión debe eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etcétera).
- Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los Directores y los miembros del Comité Editorial, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma

anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) publicar una vez que se haya efectuado una revisión a fondo o 4) rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Cada artículo contará con un resumen en su lengua original y otro en inglés (Abstract). Los idiomas aceptados por la Revista son el español, el portugués, el francés y el inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Cada colaboración estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) que facilitarán la referenciación del artículo. El criterio a seguir, respecto al idioma, es el mismo que el de los resúmenes.
- La estructura del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden): título en lengua original, título en inglés, nombre y apellido del autor (en la versión para evaluación deberá omitirse este elemento), resumen en lengua original, palabras clave en lengua original, resumen en inglés, palabras clave en inglés, cuerpo del trabajo y bibliografía. El nombre del autor irá acompañado de un asterisco que remita a una nota al pie de página. En dicha nota se incluirá una breve referencia biográfica e institucional del autor.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 15.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
- La totalidad del trabajo (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará escrito con interlineado de espacio y medio. La fuente será *Times New Roman*<sup>12</sup> y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
- Los archivos deben ser enviados en formato *Word*.
- Las citas textuales que excedan las 50 palabras deberán destacarse añadiendo 1 cm. de sangrías izquierda y derecha respecto del cuerpo del texto. En este caso las

citas no llevarán comillas y mantendrán la fuente, tamaño e interlineado del texto principal (*Times New Roman*, 12, interlineado 1,5).

- Cada párrafo se iniciará con sangría. La separación entre párrafos debe ser automática.
- Las citas y referencias se elaborarán conforme a las normas internacionales. Puede optarse por el sistema tradicional o el sistema abreviado.

#### **A. Sistema tradicional: citas bibliográficas mediante notas a pie de página.**

En este caso, no se incluirá elenco bibliográfico al final del artículo. Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellido(s), nombre(s), *título*, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición, página(s); distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguida de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

#### Ejemplos

Nota 1: Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 19.

Nota 5. Skinner, *op. cit.* 12-25.

## **B. Sistema abreviado: Referencia bibliográfica + Elenco bibliográfico al final del artículo.**

Cuando se opte por este sistema, las citas serán indicadas en el texto por un paréntesis que contenga autor, año de aparición de la obra y número de la página.

### Ejemplo

(Skinner, 2005: 12-29).

En lo que se refiere a las citas bibliográficas al final del documento se seguirá el sistema europeo. Ello implicará que, en relación con el formato de referencias en el texto (distinguiéndose libros, artículos, monografías, tesis, otro tipo de fuentes con autor), las mismas serán indicadas de la siguiente manera:

## **Especificación de los criterios para la bibliografía final o a pie de página.**

### **Libros**

#### **a. Libro con un autor**

##### Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

#### **b. Libro con más de un autor**

##### Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.



Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros. *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

### **c. Libro de autor desconocido**

Se utilizará el título en el lugar del autor.

Ejemplo:

*Poema del mío Cid*. Buenos Aires: Colihue, 1983.

### **d. Libro con un autor y un editor**

Ejemplo:

Campbell, George. *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

### **Capítulo de un libro**

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Boron. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000: 111-142.

### **Revista**

Ejemplo:

*Sociedad*. Buenos Aires: UBA. Facultad de Ciencias Sociales. 1992.

### **Artículo de Revista**

Ejemplo:

Rivarosa, Alcira. "La resolución de problemas ambientales en la escuela y en la formación inicial de maestros". *Revista Iberoamericana de Educación*. 40 (2006): 111-124.

### **Enciclopedias generales**

#### Ejemplo:

*Nueva enciclopedia del mundo*. 39 vol. Bilbao: Instituto Lexicográfico Durvan, 1996.

### **Entrada en una Enciclopedia**

#### Ejemplo:

"filosofía política". *Nueva enciclopedia del mundo*. 39 vol. Bilbao: Instituto Lexicográfico Durvan, 1996: 22, 6902-6904.

### **Diccionario**

#### Ejemplo:

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.

### **Entrada en un Diccionario**

#### Ejemplo:

Matteucci, Nicola. "República". *Diccionario de Política*. Bobbio Norberto, Matteucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco. México: Siglo XXI, 2002.

### **Tesis doctoral no publicada**

#### Ejemplo:

Estaun Ferrer, Santiago. "Estudio evolutivo de los indicios gráficos de la temporalidad". *Tesis de Doctorado*, Universidad Autónoma de Barcelona. Facultad de Letras, 1998.

### **Contribución para Congresos o Conferencias**

#### Ejemplo:

Di Pego, Anabella. "La inscripción del pensamiento político de Hobbes en las concepciones antiguas: continuidades y rupturas con Platón y Aristóteles", X Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Santa Fe Argentina, Agosto de 2009.

## **Documentos electrónicos**

### **Revista científica en red [*on line*]**

#### Ejemplo:

MELERO, Remedios. “Acceso abierto a las publicaciones científicas: definición, recursos, copyright e impacto”. *El profesional de la información*. [en línea], vol. 15, núm. 4, julio-agosto 2005. [consulta: 4 de junio 2008] <<http://eprints.rclis.org/archive/00004371/01/EPI-rmelero.pdf>>.

### **Sitio WEB**

OCDE. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. [en línea]. [consulta: 8 de junio 2008]. Disponible en: <<http://www.oecd.org>>.



**Revista Anacronismo e Irrupción**  
ISSB 2250-4982 – Volumen 5 – N° 9  
Noviembre 2015 – Mayo 2016  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires - Argentina