

Soberanía, representación política y bien común: la visión comunitaria de Althusius frente al individualismo moderno

Sovereignty, Political Representation and the Common Good: Althusius' Communitarian Vision against Modern Individualism

DOI: 10.0033/RACP.14522322

Juan Manuel Hornos*

Universidad Nacional de San Martín
Argentina

Fecha de recepción: 19-03-2024

Fecha de aceptación: 19-08-2024

Resumen

Este trabajo analiza la idea de representación política en Johannes Althusius, buscando conexiones con la modernidad. La hipótesis central plantea que, a pesar de la distancia histórica, su pensamiento presenta similitudes con nuestra concepción actual de la representación. A través del análisis de la naturaleza humana, la estructura social y la persistencia de lo teológico en su obra, se busca demostrar esta conexión y recuperar la idea de bien común, crucial frente al individualismo moderno. El estudio tiende un puente entre el contexto histórico de Althusius y nuestra perspectiva actual, resaltando la relevancia de su pensamiento para comprender la representación política.

Abstract

This paper analyzes the idea of political representation in the works of Johannes Althusius, seeking connections with modernity. The central hypothesis is that, despite the historical distance, his thought presents similarities with our current conception of representation. The analysis of human nature and social structure, as well as of the persistence of the theological in his work allow us to prove this connection, and the to recover the idea of the common good which is crucial in the face of modern individualism. The study bridges the historical context of Althusius and our current perspective, highlighting how relevant his thought is in order to better understand political representation.

Palabras clave: simbiosis; consociación; gobierno; soberanía; representación política.

Keywords: symbiosis; consociation; government; sovereignty; political representation.

* <https://orcid.org/0009-0001-5720-6603>. Correo electrónico de contacto: juanmanuelhornos@gmail.com

I. Introducción: Johannes Althusius y tres coordenadas de lectura del problema representativo

En muchas sociedades modernas, la representación política es el sistema que legitima nuestros órdenes estatales. El *Leviatán* de Thomas Hobbes presenta el primer desarrollo completo de este esquema en la filosofía política. A través del pacto social, que permite al hombre escapar del estado natural de guerra, Hobbes eleva la representación a fundamento del poder estatal. El soberano, en sus acciones, representa a los súbditos, siendo estos responsables de su actuación. Hobbes enfatiza la indivisibilidad del poder soberano: “es la Unidad del Representante, y no la Unidad de los Representados, lo que hace a la Persona Una” (Hobbes, 2012 [1651], p. 248). Representación y soberanía son, en la modernidad, los ejes que estructuran el debate sobre la construcción de la estatalidad.

Los esquemas hobbesianos perviven en nuestro concepto de representación, que puede caracterizarse como el proceso de presentar de nuevo, hacer presente algo o alguien que no está. Giovanni Sartori lo despliega en tres direcciones: representatividad (semejanza entre representante y representado), responsabilidad y mandato o delegación (1992, p. 225). El representado no es solo humano, sino que incluye dioses, seres no racionales, etc. Max Weber destacó que la representación implica que la acción de los representantes “se les imputa a los restantes miembros o es considerada por éstos como legítima y vinculante” (2010, p. 208). El poder es legítimo si los súbditos entienden que el gobernante “actúa por ellos”. Para Jorge Dotti, el representante ejerce la soberanía en nombre de otros que le obedecen, permitiendo a los súbditos dedicarse a “tareas naturales”, mientras él se encarga de las “artificiales”: legislar, juzgar, etc. (2022b, pp. 142-143).

La pregunta central que planteo en este escrito es sobre la novedad de la idea moderna de *representación política* y su relación con la *soberanía*. Mi argumento principal es que podemos encontrar características de este pensamiento sobre lo común y lo social en sistemas filosófico-jurídicos premodernos. Por ello, el objetivo general de este trabajo es indagar sobre la forma representativa en la propuesta jurídica de Johannes Althusius, jurista calvinista y defensor del derecho natural, quien se desempeñó como síndico de Emden a principios del siglo XVII, en el contexto de la experiencia constitucional del Imperio alemán tras los tratados de Augsburgo. Analizaré su obra principal, *La Política*, como fuente primaria para abordar esta problemática.

Algunos de los comentaristas más importantes en el campo de los estudios althusianos caracterizaron al síndico de Emden de maneras sumamente dispares. Otto von Gierke fue el primer jurista de la modernidad en recuperar sus ideas, concretamente en su libro *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1902 [1880]), y en su *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (1913). Gierke destacó la relación entre *federalismo* y la idea del *contrato social* como fundante de la personalidad de los grupos. Una visión diferente tiene Carl J. Friedrich, quien desarrolló su actividad académica en la primera mitad del siglo XX y discute abiertamente con la tesis gierkiana. El autor denuncia los supuestos problemas de la “colectivización” del individuo en la sociedad en la propuesta althusiana. Él considera a Althusius como un pensador absolutista, producto de su visión naturalista y “anti racionalista” del Estado. Esto le lleva a realizar la intrépida afirmación de que el sistema althusiano mantiene relaciones con las “dos encarnaciones más intensas de la idea del absolutismo de Estado, a saber, Italia y Rusia” (Friedrich, 2021, p. 106). Considerando el derrotero posterior de la investigación sobre Althusius, resulta evidente que la posición de Friedrich fue descartada. En el mundo anglosajón, una de las obras más importantes fue la de Thomas Hueglin, titulada *Early Modern Concepts for a Late Modern World* (1999). El autor comete ciertos excesos en su lectura de la propuesta althusiana, como es su error de volver ahistórico el binomio conceptual de *representación-democracia* en su variante moderna. En este sentido, recibió críticas por parte de Giuseppe Duso (1992), quien lo acusó de trasladar conceptos políticos modernos a un texto del siglo XVII¹. La lectura de Duso da cuenta del interés italiano por Johannes Althusius, y se convirtió en una referencia importante de este campo de estudios. Su libro *La representación política. Génesis y crisis de un concepto* (2015) es el que destaca mejor la particularidad althusiana. Al mismo tiempo, Duso es un exponente de un espacio de debate sumamente fructífero entre especialistas italianos y germanos, que dio lugar a la creación del *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius* coordinado por Dieter Wyduckel y Corrado Malandrino (2010). Por último, Duso es relevante para este trabajo por su preocupación por la *Trennung*, que buscó evitar caer en los anacronismos que otros autores enunciaron. Al mismo tiempo, inserta la propuesta althusiana en un diálogo amplio con la filosofía que le precedió y sucedió.

¹ Hueglin se defendió de las críticas de Duso. Para esto, ver Hueglin (2010).

Si bien coincido con Duso en que el concepto moderno de representación política no está presente en *La Política*, considero que existen elementos del sistema althusiano que debemos recuperar para solucionar nuestros problemas políticos modernos. En la obra de Althusius encontramos inquietudes y preguntas que resuenan con las que fundamentan nuestro orden jurídico contemporáneo: ¿Quién es el sujeto de derecho? ¿Cómo convivir con la diversidad? ¿Cómo construir legitimidad en las acciones del detentador de la soberanía? En este sentido, mi hipótesis afirma que, incluso considerando la distancia histórico conceptual que nos separa de este autor, existen elementos que lo relacionan con nuestra forma moderna de pensar la relación representativa. Sin embargo, los supuestos del sistema de la *Consociación Universal* deben ser mediados por las exigencias de las sociedades modernas, para permitir recuperar la idea de bien común althusiana frente al individualismo moderno. Así, me distancio de las propuestas que, como la *Trennung* brunneriana, sostienen la imposibilidad del diálogo medieval-moderno. Este enfoque, criticado por Koselleck (2012) debido a la rigidez con que concibe el lenguaje de las fuentes como algo ajeno al nuestro, puede impedir el análisis del pasado. No entiendo la transición a la modernidad como un cambio repentino y catastrófico. Pensar el devenir moderno como un acto que radicalizó las diferencias con “lo antiguo” es una construcción auto legitimadora de la modernidad que pretende dar por superada su forma histórica previa. Al mismo tiempo, sostengo el aspecto de la *Trennung* que nos alertan a tener presente la diferencia histórica entre ese mundo medieval y moderno, para evitar caer en anacronismos.

El trabajo se estructura en tres secciones principales. En primer lugar, analizaré la caracterización de la naturaleza humana según Althusius, elemento crucial dado que todo sistema jurídico se basa en una antropología específica. En segundo lugar, explicaré la estructura social que el autor propone, indagando qué aspectos de la representación podemos identificar en su pensamiento. Finalmente, la conclusión se centrará en la persistencia de lo teológico en la modernidad, buscando tender un puente entre nuestra perspectiva actual y el mundo en el que vivió Johannes Althusius.

II. La pregunta por lo clásico medieval: la búsqueda del bien común en Althusius

Althusius vivió en los años del Barroco europeo. Fue un hombre que se encontró inmerso en los debates abiertos por la Reforma protestante, y los nuevos problemas políticos que trajo consigo. Elías Palti denomina al periodo transcurrido entre 1550-1660 como *Schwelienzeit*,

caracterizado como un momento donde ocurre un giro al “interior del universo teológico que abrió el horizonte a un fenómeno totalmente nuevo en Occidente, a saber: la emergencia del campo (*Spielraum*) de lo político; es decir cómo la teología devino teología política” (2018, p. 28). Con la recuperación de este momento histórico, donde lo teológico deviene teológico político, el contexto del Barroco nos permite delimitar la diferencia entre la *visión clásico medieval* y la *visión moderna*, y al mismo tiempo, buscar los enlaces en ese momento de separación.

En la *Schwelienzeit* convivieron maneras muy diversas de pensar al hombre en su estado natural. Como sostiene Carl Schmitt, cualquier filosofía político-jurídica se construye en base a una antropología del hombre. El jurista de Plettenberg caracteriza a estas descripciones como *axiomáticas*, inmediatamente significativas para el nacimiento del *orden jurídico*: “Del racionalismo de esta tecnicidad se deriva, en primer lugar, que el artista constructor del Estado considera la muchedumbre humana que va a organizar estatalmente como un objeto para configurar, como un material” (Schmitt, 2013, p. 78). Schmitt marca claramente este paso de la razón cognoscitiva, propia del mundo antiguo, a una razón instrumental, que comienza a desplegarse en el pensamiento tardo medieval y toma forma en la modernidad. En este sentido, veremos cómo Althusius describe al hombre natural en base a la idea de *cooperación social* e *instinto gregario* que nace producto de un mandato divino de un Dios que ordena las funciones de cada ser humano.

Johannes Althusius es uno de los últimos exponentes de lo que denomino la *visión de los clásicos-medievales*. Esta se contrapone a una *visión de los modernos*. El ser moderno, según François Hartog, se caracteriza por un estar volcado plenamente hacia el futuro: “Son de hoy porque están en el mañana” (2015, p. 28). El ser moderno por excelencia de este *Schwelienzeit* es Thomas Hobbes y su obra. En este sentido, es un excelente exponente para contraponerlo con el modelo althusiano. El síndico de Emden se muestra fuertemente deudor de quienes le precedieron: va al pasado a buscar soluciones a sus problemas contemporáneos, a través de la idea del *derecho natural*. Su exposición denota este respeto a la tradición, en su utilización de citas de autoridad de fuentes clásicas, así como de la Biblia y de otros juristas². Con su rastreo de los puntos de acuerdo entre estas diferentes fuentes del derecho, él busca

² Althusius utiliza mecanismos propios de la cultura jurídica medieval para defender sus posiciones. Como sostuvieron autores como John Witte (2009) o Patricio Carvajal (2014) esta es la nota metodológica que da cuenta de la particularidad de Althusius, y que lo diferencia con el pensamiento jurídico moderno.

develar un derecho natural preexistente con capacidad de generar vínculos de obligación. En contraposición, Thomas Hobbes justifica sus posiciones mediante el recurso a las nuevas disciplinas que surgieron en el tránsito entre los siglos XVI y XVII. Las diferencias entre ambos autores se extienden a distintas maneras de comprender la antropología de los hombres, las condiciones del pacto y sus construcciones resultantes, etc. Probablemente la diferencia más grande entre Althusius y Hobbes nazca de su apreciación del aristotelismo.

El síndico de Emden se presenta como un seguidor de la reapropiación medieval del aristotelismo, que tuvo muchos actores y diferentes puntos de vista, como demostró Francisco Bertelloni (2001). Brian Tierney sostiene que Althusius, como muchos autores medievales, “combinaba el naturalismo aristotélico con el convencionalismo estoico y elementos de la doctrina cristiana” (2008, p. 72). Norberto Bobbio (1993), por su parte, explica que el antiguo modelo aristotélico, implicó un análisis que inicia con una concreta, específica, e históricamente determinada sociedad humana: la familia. Esta es el origen de toda asociación, donde la desigualdad es la nota preponderante. En el modelo aristotélico, el orden jurídico es el resultado lógico de un proceso de agregación de asociaciones preestablecidas. Jorge Dotti afirma que, para los clásicos, es a partir de la familia como instancia originaria de socialización desde donde se despliega un proceso de crecimiento de las estructuras comunitarias. Es solo en la comunidad superior, *política*, donde el hombre puede *vivir bien*: “Lo importante es que toda institución social reproduzca el organicismo universal” (Dotti, 2022b, pp. 134-135).

En este sentido, Santo Tomás resulta instrumental en esta recuperación aristotélica medieval. Según afirma Aquino en su *De regimine principum* (1786[1265]), es propio del hombre ser un animal social y político. Aquino toma esta traducción de Séneca, momento donde se pasa del *zoon politikon aristotélico* a *animal sociale tomista*. Para Aristóteles, una comunidad solo podría denominarse Estado si habilita a sus ciudadanos para acciones virtuosas. Pero Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad de una forma genuinamente “política”, en términos aristotélicos. Como sostiene Hannah Arendt, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo “que la palabra «social» sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o pensamiento griego” (Arendt, 2009, p. 38). El fin último en Aquino no es la búsqueda de la virtud: es la salvación cristiana. Esto le da una conexión con lo trascendente (el orden divino) que en el pensamiento de

Aristóteles originalmente no existía. En este sentido, por un lado, mientras que el poder religioso debe encargarse de alcanzar este objetivo, por el otro, el mundano debe asegurar la subsistencia material entre los hombres. Por esto, el *princeps* de Aquino tiene todas las características de *pater familias* en tanto que *dominus*. El *ordo* que legitima la nueva situación está fundado en la tranquilidad y la paz, una interpretación más policial que política del concepto neotestamentario. Como sostiene Jürgen Habermas: “Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una filosofía de lo social; en cualquier caso, mantiene la tradición en la medida en que se atiene a aquella conexión entre ética y política tan claramente acuñada en Aristóteles” (1987, p. 56). En definitiva, Santo Tomás fue quien introdujo al pensamiento cristiano el esquema aristotélico, manteniendo su forma pero modificando su contenido.

Algo similar sucedió con la recuperación de la idea de *oikonomía*. En Aristóteles, existe una diferencia de naturaleza entre el ámbito público, donde se relacionan entre sí los ciudadanos de manera igualitaria, y el ámbito privado, donde rige el principio *oikónómico* de poder paternal. La expansión *oikónómica aristotélica* al espacio público fue, según Palti, uno de los aportes de la mediación de Santo Tomás de Aquino sobre las ideas del estagirita. Lo que esta reapropiación medieval busca en Aristóteles es cómo pensar la *oikonomía* divina, es decir, la pregunta de cómo Dios opera en el mundo. Dios gobierna el mundo a través de sus agentes, y esos agentes forman parte de la propia naturaleza de las cosas:

la *oikonomía* divina llevará, a su vez, a establecer una distinción marcada entre causas primeras y causas segundas, es decir, entre los modos inmediatos de actuar de Dios y los medios indirectos, que suponen la intervención de una instancia mediadora. (Palti, 2018, p. 34)

Lo que se ve aquí es, precisamente, la recuperación de una forma de pensamiento, la *oikonomía*, y la modificación de su contenido: la expansión de ésta al espacio público.

En Althusius, las consociaciones, grupos sociales que se extienden desde la familia hasta la consociación universal, reflejan una visión organicista de la comunidad inspirada en Aristóteles. Esta estructura evoca las teorías ascendentes del poder de Walter Ullmann, donde el poder se origina en el pueblo y asciende a instancias superiores. Ullmann califica esta concepción como “populista” (Ullmann, 1971, p. 24). Bertelloni explica que estas teorías sitúan el origen del poder en la base, en el pueblo, que lo transfiere hacia arriba, como en una pirámide (2004, pp. 17-18). Sin embargo, el modelo de Ullmann ha sido criticado por su formalismo y por los errores conceptuales en torno al concepto de *naturaleza* en Aristóteles

y su adopción medieval, como señala Francis Oakley (1973). Oakley afirma que su maestro insiste en la correlación de la tesis descendente con lo sobrenatural (teísta) y la ascendente con lo natural. Hasso Hoffmann (1988) sostiene que Althusius también plantea un proceso de autorizaciones ascendentes desde la familia hasta organizaciones complejas, aunque critica la noción de soberanía popular (*Volkssouveränität*) en este contexto, considerándola más bien un reflejo de la “santidad y la insuperabilidad del orden estructural que conforman los colegios y las corporaciones, los estamentos y los cargos públicos” (Hofmann, 1988, p. 526). En definitiva, aunque el modelo de Ullmann ha sido objeto de certeras críticas, en el caso concreto del pensamiento de Johannes Althusius es válido utilizarlo, en tanto y en cuanto realicemos los ajustes correspondientes.

La tesis ascendente resulta útil como primera aproximación a cómo se construye la *Consociación Universal* althusiana. La misma incluye a todas las células del cuerpo político, desde las *consociaciones privadas* como las células familiares, así como las públicas, que incluyen a las *universidades y provincias*. Este proceso, donde lo múltiple se hace uno y donde aparecen personas naturalmente capacitadas para llevar adelante la administración de lo común, necesita ser construido de manera contractual, entre las diferentes instancias concomitantes. De las relaciones entre estos grupos surge el “verdadero derecho”, reflejo de un orden divino. Como resume Althusius en el inicio de su *Política*:

La política es el arte de unir a los hombres entre sí para establecer vida social común, cultivarla y conservarla. Por ello se la llama simbiótica. Así pues, la consociación propuesta de la política es aquella con la cual por pacto expreso o tácito, los simbióticos se obligan entre sí la comunicación mutua de aquello que es necesario y útil para uso y consorcio de la vida social. El fin del hombre político simbiótico es la santa, justa, provechosa y feliz simbiosis y vida que no carece de cosa alguna necesaria o útil. Para vivir esta vida ningún hombre por sí mismo es ... suficiente, o bastante dotado por naturaleza. (Altusio, 1990 [1614], p. 5)³

El eje de la propuesta de Althusius reside en el concepto del “hombre político simbiótico”, un sujeto relacional que depende de la comunidad para su existencia. El objetivo

³ La versión en español de la *Política* optó por castellanizar el nombre de Johannes Althusius como Juan Altusio. Para mantener la coherencia y facilitar la lectura, en este trabajo se utilizará “Altusio” al referenciar citas textuales de dicha versión. En el resto del texto, se empleará el nombre original, Johannes Althusius, para referir al autor y su obra en general.

del orden jurídico es fomentar la ayuda mutua entre las consociaciones. Los simbióticos son aquellos que se unen para apoyarse mutuamente, compartiendo recursos y participando en la vida común para lograr una vida plena tanto en lo espiritual como en lo material. La idea de la “insuficiencia” del hombre aislado es fundamental en el pensamiento de Althusius. Según sostiene, fue Dios quien distribuyó de modo variado los dones entre los hombres:

Pues no a uno concedió todos, sino de unos a unos, para que yo tuviera necesidad de los tuyos y tú de los míos, de tal suerte que haya surgido de aquí una cuasi necesidad de comunicar lo necesario y lo útil. (Althusius, 1990 [1614], p. 10)

Esto sólo puede darse en el marco de la vida política, habiendo Dios creado la necesidad de que uno necesite el trabajo y el auxilio del otro, para unir a todos y cada uno en amistad. Instintivamente el hombre requiere vivir en grupos, y por esto creó sociedades civiles para que unos a otros se ayudasen, según el plan de Dios.

De lo presentado hasta aquí sobre Johannes Althusius, podemos afirmar que mantiene una concepción antropológica positiva del hombre. Por esto, los agentes de su estado natural pueden auto organizarse en la formación del universal. Este aspecto relacional y volcado a lo social por parte de los hombres es producto de la voluntad divina, quien repartió los dones de manera desigual para justificar la dependencia mutua de los grupos. En este sentido, el consentimiento de las asociaciones a estar vinculadas entre sí implica no sólo mera voluntad, sino también un grado de finalismo determinado por el orden de Dios.

La trascendencia actúa en el mundo a través de mediaciones. Bruno Karsenti, en su interpretación de Agamben, sostiene que la teología cristiana no fue originalmente política en el sentido moderno, sino económica. Esta economía, a diferencia de su concepción actual despolitizada, se refiere a la acción de Dios en la creación y su cuidado del mundo (Karsenti 2017). Esta acción divina “consiste en ocuparse del mundo, en cuidarlo y que, en consecuencia, viene a abrir el canal por el cual la trascendencia divina puede traducirse en gestión inmanente a la vida de los seres” (Karsenti, 2017, p. 39). Para Althusius, la familia era un medio esencial para la manifestación de esta *oikonomía* divina. En este sentido, la familia fue para Althusius un medio fundamental de la acción de esta *oikonomía divina*.

La familia se erige como la célula fundamental del poder en la visión althusiana. En este contexto, el *pater familias* asume el rol de administrador de la diversidad inherente a esta estructura. Otto Brunner (2010), al elucidar su concepto de “casa grande”, la define como una

tradición arraigada que se remonta a los tiempos de Aristóteles, a través de su *Política*, así como a Jenofonte y su *Económica*. *Oikonomía* se refiere a la administración (*nómos*) de la casa (*oikos*). “Casa” trasciende la mera noción de unidad habitacional o los lazos sentimentales de una familia nuclear moderna; como resume Gabriel Livov, debe entenderse como “una unidad productiva (la unidad de producción básica del mundo antiguo), que abarcaba una familia extensa de dos generaciones, dependientes libres y no libres, esclavos y animales” (2015, p. 82). Es a partir de la casa que se gestan las primeras comunidades. Aristóteles justifica estas relaciones de gobierno argumentando la necesidad de unir elementos interdependientes, como “la mujer y el hombre para la generación (...) y, para la supervivencia, quien por naturaleza domina y quien es dominado” (2015, p. 119). El rol del *pater familias* era central incluso para los seguidores de Calvino, quien, como sostiene Michael Walzer, veía a la paternidad como un cargo religioso con deberes similares a los del magistrado, “gobernar a sus súbditos (aquí: esposa, hijos y sirvientes) para que Dios fuera honrado entre ellos (...) El padre se convirtió, por así decirlo, en el representante de Dios y del magistrado cristiano en la familia” (1965, p. 49). A partir de las familias, se construye una estructura piramidal donde los líderes familiares se unen en sindicatos y asociaciones, culminando en la *Consociación Universal*. La comunicación es clave para que los simbiotes establezcan lazos comunitarios y la sociedad prospere.

En este sentido, Althusius reconoce tres tipos de comunicación: la comunicación de bienes, la comunicación de obras, y la comunicación de derecho. Este último es el régimen a través del cual los simbióticos viven y se gobiernan con leyes justas entre sí, en el marco de la vida en común. Esto da cuenta de la creación del *ius symbyoticum*, caracterizado como el buen hacer y la buena legislación. Tal ley sirve tanto para la dirección y gobierno de la vida social, así como para prescribir la razón y el modo de comunicar bienes y obras entre los simbióticos. Estos son los marcos a través de los cuales Althusius identifica las relaciones de gobierno, basado en una teoría jurídica que pone la fuente del derecho en las propias consociaciones. Por esto, existiría consentimiento y voluntad entre los que mandan y los que obedecen, ya que esto tornaría la vida feliz y dichosa. “Gobernar” no sería otra cosa que servir y mirar por la utilidad de otros: “Pues todo gobierno se encierra en mando y sujeción. E inmediatamente desde el comienzo el género humano comenzó con mando y sujeción” (Altusio, 1990 [1614], p. 7). Esta comunicación y coordinación de actividades, tanto públicas como privadas, posibilita el correcto funcionamiento de la consociación en sus diferentes niveles, tanto en el

nivel rural como urbano. Por ejemplo, Althusius menciona como el orden de la nobleza está establecido sobre todo para defensa, repeler y destruir la violencia cometida en contra de la provincia: “Así pues, este orden debe estar instruido en todo lo que se requiera para la guerra, como en armas, caballos, facultades y ciencias militares” (Altusio, 1990 [1614], p. 105). Y el orden de los plebeyos “ha sido establecido principalmente para procurar la abundancia de los bienes necesarios y útiles en la vida civil de la provincia”, para que nada falte de lo necesario tampoco para la vida togada seglar, es decir, a los encargados del gobierno (Altusio, 1990 [1614], p. 106). Es con su esfuerzo que estos pueden alcanzar la suficiencia en la consociación y la simbiosis.

La “armonía entre los ciudadanos” se consigue solo a través de la búsqueda de la uniformidad, entendida como que “cada ciudadano, según razón y diferencia de dignidad y estatus, se le deje su derecho, libertad y honor”, conviniendo que ningún ciudadano se encuentre “ni abyecto ni en servidumbre, entonces en tal ciudad quiere lo que es tranquilo y honesto”. Sin embargo, esta uniformidad en cuanto a derechos es diferente a una igualdad social (Altusio, 1990 [1614], pp. 71-72). La misma podría traer el desorden y la perturbación de la comunidad. La desigualdad aparece en Althusius con la idea de *función*. Cada consociación tiene un rol que cumplir en un esquema general interdependiente. Esta aparece en la explicación sobre la naturaleza de los diferentes oficios, la cual está fuertemente anclada a la metáfora orgánica: “Los dones son variados (...) las funciones son variadas (...) las actividades son variadas (...) Es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros; pero los miembros, aun siendo muchos, forman entre todo un solo cuerpo” (Altusio, 1990 [1614], p. 66). Lo que motiva a los hombres a actuar en este espíritu es, sostiene Friedrich, “el espantoso terror de encontrarse condenados” (2021, p. LXXXVII). Sólo teniendo éxito en su vocación, en la función para la que ha sido llamado, “puede el hombre mortal contribuir a la gloria de Dios, y puede esperar estar entre los elegidos” (Friedrich, 2021, p. 87).

Recapitulando lo visto hasta ahora, se puede observar que en Althusius se presenta una sociedad que se encuentra organizada en torno a la idea de los grupos. Son estos los principales actores de su propia subsistencia. Producto de estas relaciones, emerge un orden jurídico corporizado por la *Consociación Universal*. En Althusius, la idea de *función* implica una naturalidad de la complementación de los individuos en la concreción de los asuntos privados y comunes. Así como los intelectuales (hombres de toga) requieren de los nobles para protección, el rústico requiere de otros actores para desarrollar su libertad. En definitiva, lo

que está en juego en la *Consociación Universal* es la búsqueda del *bien común*. Cada asociación tiene, en este sentido, un rol que cumplir en esta tarea. Este bien común sólo puede darse en tanto el gobierno funcione correctamente. Como sostiene Duso, en Althusius se utiliza el verbo gobernar, que tiene sus raíces en la antigüedad clásica aristotélica, que implica relaciones interhumanas donde se reconoce la desigualdad, lo cual tiene como consecuencia que existan personas que *dirigen*: “*regieren* y *gubernare* implican la antigua imagen del comandante de navío, el cual gracias a su virtud y algunos indicios conducen el barco (...) La concordia y la asociación tienen lugar dentro de una pluralidad de «diferentes»” (Duso, 1997, pp. 68-69.). En definitiva, Althusius plantea una visión donde la comunidad y el gobierno surgen de la naturaleza, incluyendo la desigualdad y la necesidad de liderazgo para alcanzar el bien común.

En conclusión, la *visión clásico-medieval* de Johannes Althusius se basa en relaciones de gobierno presentes desde la célula familiar, donde los roles son asignados por un orden divino y la libertad individual está limitada, contrastando con la visión moderna de Hobbes. El orden jurídico emerge orgánicamente a través de pactos, reflejando un derecho natural donde el orden natural y jurídico se corresponden en una armonía perfecta. La representación en Althusius abarca tanto a las personas (simbiontes) como al orden divino, lo que la distancia del mundo moderno secularizado. Esta tensión con el mandato divino limita el sistema representativo y las funciones soberanas, que buscan mantener la concordia y el bien común. La bondad natural del hombre, postulada por Althusius, limita aún más el poder soberano. Esta diferencia fundamental entre la representación althusiana y la moderna debe ser considerada al modernizar su teoría jurídica. Los límites del sistema representativo están dados por esta tensión con la organización divina. Las funciones soberano-representativas, a través de las instituciones que administran la *Consociación Universal*, buscan mantener la concordia y el bien común, pero se ven limitadas por la concepción de un hombre naturalmente bueno y social. En el siguiente apartado, exploraremos más a fondo estos aspectos del esquema althusiano y cómo se relacionan con la modernidad.

III. Representación y poder soberano

La idea de bien común es coherente con un esquema como el althusiano. Si partimos de una antropología positiva del hombre, que no sólo lo presenta como bueno por naturaleza, sino que además inserta la idea de instinto gregario y la necesidad de los otros para volverse en sí,

se desprende orgánicamente que el bien individual está atado al bien colectivo. Si el hombre naturalmente está dado a estas causas bellas en esta arquitectura social: ¿Qué rol puede cumplir una instancia centralizadora? ¿Cuál es el espíritu, si lo hay, de la *representación*?

Para comprender lo excepcional de la teoría de Althusius, consideremos brevemente la creación del Estado hobbesiano. Ya en su presentación de las leyes de naturaleza, se sostiene que su fundamento está en la búsqueda de la paz. Por esto, la primera ley sostiene que “cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra” (Hobbes, 2012 [1651], p. 200). En este sentido, en el espacio ideal del estado natural las leyes de naturaleza no son en verdad obligatorias y, por tanto, no es irracional violar sus prescripciones. Esta condición de inestabilidad es lo que motiva la creación del Estado. Ningún individuo, ni antes, ni después del pacto, tiene un objetivo común. Como resultado, las relaciones son conflictivas. El Estado como garante de la paz funciona como condición de posibilidad de desarrollo del proyecto de vida individual. En este sentido, no existe la idea de *bien común*. Porque lo común, dejado a los árbitros naturales, es la guerra. Lo que el régimen hobbesiano busca *representar* no es un orden natural, sino un orden artificial, que suprima la negatividad propia de los sujetos en su relación con el otro y les permita pasar al momento constructivo.

Sin embargo, en Althusius el hombre natural ya está dado a lo social. Con lo cual, el rol de una administración central será solo el de mantener las condiciones de posibilidad del desarrollo de estas tendencias naturales. En el Leviatán, el hombre debe ser controlado para no atacar la propiedad y la vida ajena, y es, en este sentido, el garante del orden. En la *Consociación* Universal, por el contrario, el orden está garantizado naturalmente. Los agentes mantienen relaciones de pura positividad entre ellos. El objetivo es representar esa diversidad de afirmaciones para mantener vivo ese orden natural. Pero, así como Dios repartió los dones de maneras desigual, entonces existen personas más capacitadas para dirigir. El peligro, como veremos a continuación, no está en la naturaleza del hombre per se cómo en Hobbes. El peligro está en una mala administración de lo social por parte de los responsables de hacerlo. Para Althusius, la administración de lo social y el gobierno de la *Consociación universal* se da a través de un conjunto de instituciones que comparten la soberanía/*majestas*. Por un lado, tenemos al supremo magistrado, y por el otro, a los éforos.

Los deberes de este supremo magistrado implican la necesidad de mantener al pueblo calmo, teniendo en cuenta cuáles son sus *inclinaciones naturales*. En Althusius el objetivo de todo funcionario público es el mantenimiento de la *concordia*. Los administradores son los ministros públicos del reino. Su objetivo es cuidar bien y rectamente administrar, gobernar y conservar el cuerpo de la *Consociación Universal* y sus derechos. Es por ello que son “elegidos por los cuerpos unidos y consociados o miembros del reino, son provistos de potestad y autoridad, y a ello se comprometen con juramento” (Altusio, 1990 [1614], p. 193). Y es por ello, también, que se dicen “guardianes, presidentes y defensores de la república y prudentes y diligentes ejecutores del derecho y de la ley” (Altusio, 1990 [1614], p. 193). El supremo magistrado es aquel que, “constituido según las leyes, para la salud y utilidad de la universal consociación, administra los derechos de ella y manda sean ejecutados” (Altusio, 1990 [1614], p. 193). Pues los derechos de la consociación universal y cuerpo político, por razón de propiedad y dominio, “pertenecen al cuerpo de la universal consociación o miembros del reino, pero por razón del uso y administración, atañen al supremo magistrado de aquélla, al que se le han confiado por el cuerpo de la república” (Altusio, 1990 [1614], p. 193). Como puede verse, el *supremo magistrado* tiene la responsabilidad de administrar el derecho, pero estos últimos le corresponden a la propia consociación.

El momento pactista, crucial en la constitución del supremo magistrado, se distingue por la transferencia del poder y administración del reino desde la *Consociación Universal*, a cambio de la promesa de obediencia de sus miembros. Este intercambio se fundamenta en la idea calvinista de *obligation mutuelle*, que cimienta el contrato de representación. Gerhard Oestreich destaca que esta *political obligation mutuelle* fusionaba elementos morales y jurídicos, otorgándoles un sólido fundamento religioso como obligación contraída ante Dios (2008, p. 142). Gobernadores y gobernados pactan entre sí ciertas leyes y condiciones, forma de sujeción y poder, prometiendo fidelidad en el respeto del pacto realizado. El poder del supremo magistrado y el derecho universal se ejerce sobre cada uno de los miembros en torno a los asuntos que conciernen a las consociaciones públicas, es decir, la *universidad* y la *provincia*. Pero esto no implica que el supremo magistrado sea el titular del poder soberano. Este depende de todo el cuerpo de la asociación. El administrador es simplemente un usufructuario, pero no puede abusar de él para su propia utilidad y provecho. Por esto,

tanto derecho tiene este supremo magistrado cuando le ha sido concedido
expresamente por los cuerpos consociados o miembros del reino, y lo que

no le ha sido dado hay que decir que continúa en poder del pueblo o consociación universal. (Altusio, 1990 [1614], p. 193)

De esto se desprende que el administrador es un *primus inter pares*. El príncipe rige como “*executor, gubernator, curator, minister legis* y primer servidor del Estado” (Schmitt, 2013, p. 90). En definitiva, el rey no es el alma de la ley, sino parte del cuerpo. Se define al rey como un *usufructuario* del poder soberano. Esto le impone ciertos límites que implican no abusar de su utilización, así como prohibir que el mismo sea usado en su propio provecho. La naturaleza del teatro representativo en Althusius permite establecer límites específicos a la acción soberana, que debe estar enfocada en la protección de los consociados, siendo su tiempo de ejercicio temporal: “Una vez muerto el elegido supremo magistrado, el derecho de soberanía vuelve al elector” (Altusio, 1990 [1614], p. 233).

Me interesa detenerme un segundo en este problema de los límites del poder soberano. En Althusius, estas restricciones están dadas por el propio derecho natural divino, que se expresa en ese orden consociado. La esencia del derecho natural la define Karl Ilting como un “sistema de normas jurídicas [*System rechtlicher Normen*] que son vinculantes para todos los hombres que se consideren seres racionales [*Vernunftwesen*]” (Ilting, 1978, p. 245). Coincide con esto Carlos Nino, cuando desagrega el derecho natural en dos cualidades: como “una tesis de filosofía ética que sostiene que hay principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana”, por un lado, y como una tesis acerca de la definición del concepto de derecho, según la cual “un sistema normativo o una norma no pueden ser calificados de ‘jurídicos’ si contradicen aquellos principios morales o de justicia” (Nino, 2003, p. 28). En ambos casos citados, el término “racionalidad” puede estar vinculado a lo religioso. El mismo Carlos Nino introduce, en este sentido, el concepto de derecho natural teológico. Althusius se mueve dentro de este aspecto del derecho natural como sistema cristiano moral normativo que debe obligar a todos los agentes a su concreción e impone límites claros al poder de *majestas*.

En este sentido, la propuesta de Althusius tiene puntos en común con uno de sus peores enemigos: Jean Bodin. Más adelante indagaremos en lo que separa a ambos autores, sin embargo, concentrémonos un momento en lo que los une. El supuesto poder absoluto e indivisible del soberano bodiniano también se encuentra fuertemente restringido en su accionar por el derecho natural. Como sostiene en sus *Seis libros de la república* (1997 [1576]) este poder es absoluto y soberano, porque no está sujeto a otra condición que obedecer lo

que la ley de Dios y lo natural mandan. No obstante, afirma el jurista francés, si decimos que el poder absoluto lo tiene quien no está sujeto a las leyes, “no se hallará en el mundo príncipe soberano, puesto que todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza y a ciertas leyes humanas comunes a todos los pueblos” (Bodin, 1997 [1576], p. 52). Más allá de toda definición posterior, la *majestas* de Bodin encuentra un límite infranqueable en ese orden natural que impone su derecho, y se legitima bajo el hecho de haber sido sancionado por Dios.

Resulta llamativo que, a pesar de su abierto rechazo a Bodin, Althusius coincida con su propuesta en este punto. Esta coincidencia, a su vez, establece vínculos entre la filosofía althusiana y las ideas de los hugonotes franceses. El síndico de Emden muestra una clara afinidad con las *Vindiciae Contra Tyrannos* (2008 [1579]). Esta cuestión pone de manifiesto el debate sobre el potencial revolucionario de la política althusiana, un aspecto que Ferenc Hörcher rechaza. Este autor caracteriza a Althusius como un conservador que buscaba preservar el poder del magistrado frente a las revueltas, presentándolo como un gestor de crisis (Hörcher, 2021). Quentin Skinner, en contraposición, ve potencial revolucionario en Althusius, producto de sus vínculos con las teorías corporativas de los hugonotes. De los *Vindiciae* surgirán una cantidad de tratados similares a estos, aunque “quizás el más importante fue el de *Política Methodice Digesta* de Johannes Althusius (Altusio), en el que la autoridad de la *Vindiciae* es invocada en numerosos puntos” (Skinner, 2002, p. 48). La lectura de Skinner me parece la más apropiada. Las similitudes entre la obra de los hugonotes y la de Althusius son demasiado extensas como para calificarlas de maneras diferentes. Si los *Vindiciae* son considerados revolucionarios, lo mismo debe decirse de *La Política*. Lo que puede discutirse son los niveles de radicalidad propuesta, algo que explicaré más adelante.

La conexión entre Althusius y los hugonotes surge de la importancia central que ambas propuestas filosóficas otorgan al concepto de *universitas*. Como señala Michael Oakeshott (1991, pp. 205-206), un Estado concebido en términos de *universitas* es una asociación de agentes inteligentes que se reconocen mutuamente comprometidos en la búsqueda conjunta de satisfacer alguna necesidad sustantiva común. En el caso específico de Althusius, Skinner subraya cómo *universitas* describe al *populus* como un cuerpo individual o grupo unificado, que posee, por tanto, un carácter único (2002, pp. 50-53). Además, tanto los hugonotes como Althusius “escriben sobre el contrato fundacional —el *foedus* o *pactum*— como la fuente de una estructura de instituciones públicas que evoluciona y se consolida a lo largo del tiempo”

(Skinner, 2002, p. 53). En última instancia, la *universitas* es la materialización de ese bien común que persigue la comunidad representada en la *Consociación Universal*.

Simultáneamente, las relaciones de Althusius con las *Vindiciae* sugieren una concepción similar del problema del pacto. En el manifiesto hugonote, “Brutus” afirma que es el pueblo quien nombra a los reyes debido a que estos comparten una posición igual de subordinación frente a la autoridad divina. Dios quiso que fuera así para que los reyes reconocieran que deben al pueblo, después de Dios, cuanta autoridad y poder poseen. De este modo, deben aplicar en su favor toda su solicitud, pensamiento y diligencia. Así, los reyes no considerarían que están por encima de los demás hombres por alguna “excelencia de su naturaleza”, sino que recordarían que “han sido alzados desde el suelo a su dignidad por los votos y sobre los hombros del pueblo” (Brutus, 2008 [1579], p. 81). El rey está obligado a la búsqueda del bien común, ya que “gobernar no es sino velar por el bien ajeno; y el único fin del poder es el bien del pueblo. Los emperadores y reyes tienen sólo una función, procurar el beneficio del pueblo” (Brutus, 2008 [1579], pp. 106-107).

En Althusius, sin embargo, esta radicalidad de los hugonotes se modera. Mientras estos últimos afirman que no existe una “naturaleza” que legitime la dominación de los reyes, y es el pueblo quien los elige, la propuesta althusiana no es tan tajante. Los pactantes en la *Política* no son los individuos en particular, sino las agrupaciones menores que conforman la *Consociación Universal*, representadas a través de la figura de los *éforos*. Estos deben ser seleccionados de entre los sectores poderosos de la sociedad: “Y hay que elegir aquellos que tienen gran poder y riquezas para que, como guardianes de la salud pública, aporten mayor amor, deseo y preocupación por la república, pues les interesa muchísimo se vea ésta a salvo” (Althusius, 1990 [1614], p. 60). Como vemos, surgen cuestiones como el poder y las riquezas, marcando una clara distinción con el pueblo llano. En *La ética protestante* (2001), Max Weber identifica cómo el cristianismo reformado, en varias de sus variantes calvinistas, consideraba que la fortuna terrenal era un signo de la predestinación divina. En este contexto, resulta llamativo que Althusius se refiera explícitamente a la riqueza. Uno podría inferir que, si el orden natural divino ha otorgado a algunos hombres mayores riquezas, estos estarían más cerca de Dios. Y, por lo tanto, ¿por qué no suponer que son más aptos para gobernar?

Encontrar a estos seres “naturalmente superiores” es el trabajo de los *éforos*. Como afirma Althusius, el oficio de estos se contiene primordialmente en distintas tareas. La primera

es nombrar un supremo magistrado. La segunda, mantenerlo “dentro de los fines y límites de su oficio y sean guardianes, defensores y garantes de la libertad y de los demás derechos, que el pueblo no transfirió al supremo magistrado, sino que se reservó para sí” (Altusio, 1990 [1614], p. 60). Otras actividades implican nombrar curadores en caso de ineptitud del *supremo magistrado*, o defenderlo en caso de necesidad y removerlo en caso en que devenga en tirano. Corresponde al oficio de los éforos ejercer el derecho de resistencia de la *Consociacion Universal* si el magistrado hace un mal uso del poder público. Usando esta figura, en Althusius se mantiene un principio aristocrático donde la acción popular, ya fuere en la elección del magistrado como en su remoción, siempre requiere una mediación institucional a través de este tipo de figuras elitistas.

Esta mediación acerca la propuesta althusiana a nuestros sistemas representativos modernos. Bruno Karsenti sostiene que desde el momento en que se instaló la lógica moderna de la representación del pueblo por representantes, cierta forma de aristocracia se instaló definitivamente como zócalo intocable de la política moderna. Afirma que en este aspecto al gobernar se es diferente de los gobernados y, en este sentido, superior a ellos, en las condiciones previstas por la ley que regulan el procedimiento electivo. En nuestros sistemas modernos debemos reconciliar la pretensión igualitaria junto con estos principios aristocráticos:

esa compatibilidad ... solo está asegurada si una condición *sine qua non* es satisfecha: los electores deben ser libres de determinar qué cualidades juzgan favorablemente y elegir entre esas cualidades la que consideran como *el criterio de selección político apropiado*. (Karsenti, 2017, pp. 90-91)

En el caso de Althusius no existe tal conflicto. Se reconoce como natural esa desigualdad propia de los regímenes de gobierno. El requisito de selección de Karsenti es, en este caso, esa predestinación divina, propia de un orden decretado por Dios. Aún con estas diferencias, la representación elitista althusiana pervive bajo un manto secularizado en los sistemas de poder modernos. Este principio aristocrático coloca a los éforos como una mediación necesaria entre el pueblo y las magistraturas mayores. Como sostiene Falchi Pellegrini:

Althusius desconfía como Aristóteles (...) del dominio del pueblo. Para él es relevante que el pueblo (...) desempeñe un papel en la política. Sin embargo, ejerce este papel mediado por las funciones y los poderes de los éforos u otros magistrados del pueblo (2010, p. 337).

En paralelo, esta figura administrativa debe estar pendiente de los usos indebidos del poder del magistrado, que son caracterizados como aquellos que van contra la naturaleza de las leyes, que en este caso es el orden prescripto por Dios. El hombre dejado en su soledad, es decir, fuera del cuerpo social, no es más que un ser indómito. Althusius vuelve a la imagen de las abejas, que es un tópico recurrente de los aristotélicos: “En las abejas hay un rey, con cuya presencia todo el enjambre está obligado y con su pérdida se destruye y emigra a otros lugares, y sin rey no puede existir” (Altusio, 1990 [1614], p. 234). De esto se destaca la importancia de la figura del supremo magistrado como articulador de ese cuerpo social, que se desarrolla en un orden natural divino. Las consociaciones necesitan a su administrador tanto como éste necesita de ellas. Por esto, el objetivo de cualquier ministro ya fuere supremo magistrado, ya fuere éforo, es el de la búsqueda del bien común, entendido como el beneficio de toda la *Consociación Universal*. Haciendo lo contrario, “se dice destructor de la común utilidad, pérfido y despreciador de Dios” (Altusio, 1990 [1614], p. 194). El hecho de afirmar el acto de “despreciar” a Dios cuando se infringen las leyes de la *Consociación Universal* nos hablan de que en Althusius no existe una separación entre las esferas religiosas y mundanas, sino que todo forma parte de un pensamiento integrado típico de lo que llamamos la *visión de los clásico - medievales*.

El supremo magistrado como navegador de un barco, referencia aristotélica que Althusius menciona regularmente, repite tópicos oikónómicos que implican relaciones de gobierno y dirección. El conductor debe asegurarse que el barco llegue a buen puerto: en este caso, la búsqueda del bien común. Este está inextricablemente vinculado al mantenimiento de la *concordia*, con la cual crecen las cosas pequeñas. El peligro aparece cuando esta concordia se destruye, y la consociación se descompone, afectando sus bases materiales y espirituales:

las discordias civiles agotan las riquezas públicas y privadas; suprimiendo el uso de la agricultura y del comercio, subvierten una república bien constituida, mientras la otra parte, o un tercero, que ataca a la libertad y privilegios de la república, se hace dueño”. (Altusio, 1990 [1614], p. 439)

En el mismo sentido se expresaba Suárez Lastra en el diario *Clarín*:

Buenos Aires no debe buscar subsidios de la Nación que serían una inmoralidad frente a la riqueza de la ciudad. Debe tener un gobierno autónomo capaz de manejar sus propios recursos y hacerse cargo de sus

problemas para encontrar sus soluciones. Esto se logra con legitimidad política con un gobierno que dependa del pueblo y sea elegido por el mismo.

(Suárez Lastra, 13 de octubre de 1992)

Es a través de la concordia que gobernados y gobernantes aseguran la conservación del orden público. Los agentes involucrados en este ideal comunitario se presentan como íntegros, con una moral capaz de resistir cualquier tentación individualista. Solo así la *Consociación Universal* podrá alcanzar el objetivo de la representación del orden natural.

No obstante, existen hombres proclives a caer en la deriva egoísta. Un hombre guiado absolutamente por este tipo de deseos es descripto en el capítulo XXIII de *la Política*, el cual trata sobre lo que Althusius llama las inclinaciones naturales del pueblo. Allí se afirma que los hombres reunidos sin derecho simbiótico son para el autor una turba, reunión, muchedumbre, congregación, etc., pero no una consociación. En este estado, el pueblo sería errático, precipitado, agitado y sedicioso. Pero incluso la nobleza corre el peligro de devenir egoísta, puesto que es proclive a aprovecharse de su cercanía en el poder para conseguir beneficios individuales que van en contra de la idea de bien común propia de la *universitas* propuesta por Althusius. En este sentido, la labor administrativa debe mantenerse dentro del orden natural divino para no caer en los peligros de la discordia. El binomio concordia—discordia funciona para Althusius como lo que en Hobbes es la contraposición paz —guerra, pero también como el dato sensible que da cuenta de la relación de unidad— separación en el grupo. Para Althusius es importante mantener un grado alto de conexión entre los miembros de la *Consociación universal*, de arriba abajo, es decir, entre gobernadores y gobernados.

Siempre que los hombres se muevan en los lados correctos de la ecuación el pleno desarrollo social estará asegurado. Como el orden natural es religioso en Althusius, el civil debe seguir el mismo camino. Esto implica que el magistrado debe asegurarse de mantener la verdadera religión, es decir, si el príncipe profesa una vocación religiosa distinta a la correcta (en este caso, la vertiente calvinista de Emden), su camino debe ser enmendado para asegurar el mantenimiento de la concordia. En palabras del autor: “Y si el príncipe que es llamado a asumir el reino es de distinta religión, entonces los órdenes se esforzarán porque sea informado en la verdadera y ortodoxa” (Althusius, 1990 [1614], p. 86). Precisamente, el rol del magistrado es el del cuidado de esta concordia, que debe ser mantenida entre los súbditos, removiendo y quitando todas las causas de facción y sedición. En este sentido, si el príncipe

no profesa la verdadera religión, debe al menos crear las condiciones para que sus súbditos puedan hacerlo. Caso contrario, la rebelión está justificada en términos religiosos, porque se cae del lado de la discordia. Nuevamente, este será uno de los puntos más conflictivos para apropiarnos de la propuesta althusiana. En su esquema, se da por sentado un nivel de cohesión social y religiosa que nuestras sociedades modernas no contemplan por naturaleza.

Este es el elemento que me permite tomar distancia con la propuesta del poder ascendente de Ullmann. Tanto en los *Vindiciae* como en *La Política*, el poder se construye efectivamente de manera ascendente: de las bases hacia el rey/supremo magistrado. Sin embargo, Dios aparece como el garante de la acción, a través de la figura del triple pacto: Dios con su pueblo, el pueblo con el rey y Dios con el rey. Esto implica que la legitimidad no tiene una sola fuente, sino que la misma se desdobra en dos: un pacto terrenal y otro espiritual. Con lo cual, la asociación de las teorías ascendentes como puramente populistas y las descendentes como teístas se demuestra como incorrecta. Es difícil, tanto en la Edad Media como en la temprana modernidad, encontrar teorías políticas que planteen una escisión radical de esferas mundanas y religiosas. En Bodin, ya presentamos la presencia relevante que tiene Dios en el poder soberano. Pero incluso algunas lecturas importantes de Hobbes sostienen que el elemento religioso tiene un valor fundamental en la construcción del pacto, en la contraposición entre creyentes-ateos⁴. Esta contraposición, que funciona como un semillero de sedición y conflicto dentro del Estado del Leviatán, es el ejemplo más claro de la introducción de lo político a lo teológico, apareciendo teológico político en el *Schwelienzeit*.

Sin embargo, el problema de la sedición no es exclusivo de pensadores modernos como Hobbes. En Althusius, sus consecuencias implican la destrucción del sistema de comunicación que él mismo defiende en los primeros capítulos de su *Política*. La potencial división en el cuerpo político se reduce a dos bandos o partes que se encuentran en disenso. Una, la que defendería las leyes y derechos de la república contra quienes buscan destruirla, y la otra que recurriría a las fuerzas con causas no justas. La facción se dedica exclusivamente a la conjuración, y siempre es de pocas personas. Nótese que Althusius no niega que existan motivos justos para rebelarse, pero sí reconoce que existen determinados sectores de la sociedad que sólo buscan destruir el ideal de concordia y bien común, y es a esto a lo que

⁴ Concretamente, para autores como Horace Warrender (1955), Jorge Dotti (2022), A. P. Martinich (1992) y Andrés Di Leo Razuk (2017) es introduciendo la idea de Dios al estado natural donde puede pensarse el marco en el que se desarrollaría la normatividad de las leyes de naturaleza sin la conformación de un *estado civil*.

deben concentrarse los magistrados en evitar. Su objetivo debe ser la reconciliación de las partes. ¿Qué entiende Althusius por sedición? Esto es explicado en el capítulo XXXI entre los párrafos 11 y 25. Como base, es la discordia de una multitud unida contra el magistrado, o el movimiento súbito y violento contra el magistrado. Existirían para la misma diferentes causas. Una de ellas son las personas con espíritu tribunicio, que movidos por la ambición les empujaría a conseguir la potestad y honores. La religión puede ser otro motivo, cuando hay discrepancia de sentencias y opiniones en la profesión de la religión.

La deriva sediciosa resulta peligrosa producto de su efecto contagio. Como un tumor que nace localizado en una parte específica del cuerpo, puede (si no es tratado a tiempo) expandirse a otros órganos y convertir el cuadro en terminal. No obstante, esta preocupación aparece también en autores modernos, como es el caso (nuevamente) de Thomas Hobbes. Como sostuve en otro trabajo (Hornos, 2023), en el estado natural hobbesiano existen personajes proclives de romper los pactos, y que son un obstáculo para alcanzar el fin de la paz y la libertad civil. Hobbes los llama *foole*, quienes se caracterizan por estar dominados por “el efecto de la estupidez” (Hobbes, 2012 [1651], p. 112), y son aquellos que no utilizan la razón correctamente, siendo el germen de la locura, como aparece en el capítulo XV del *Leviathan*. Sostiene el *foole* que, si lo beneficia, se pueden romper contratos, y, a su vez, “ha dicho que en su corazón no hay Dios” (Hobbes, 2012 [1651], p. 222). El *foole* sería la exageración de la libertad absoluta a la que se puede llegar en el estado natural: una libertad irracional que es contraproducente para la sociedad en su conjunto, un ser humano que no siente ningún tipo de responsabilidad en su actitud para con el otro. Por esto, su imposibilidad de pactar y ser incorporado a un orden civil. En este sentido, Althusius presenta una preocupación por la división del cuerpo político que necesita ser nuevamente resuelta por el dispositivo moderno de poder hobbesiano.

Pero lo que cambia en Althusius y Hobbes es la raíz de la división. Sí en el Leviatán el problema de la sedición está en los propios individuos, en la *Consociación Universal* la raíz no es sólo el pueblo o algún agente particular. Para Althusius el cuerpo social se enferma cuando hay un mal manejo de la cosa pública por parte de los magistrados, que no permiten excesos y falta de regulación del cuerpo social. En este sentido, la carga de la culpa aparece fuertemente en la cabeza de la pirámide. Althusius busca la moderación de los ánimos del pueblo y de quienes están a su cargo. Mientras el soberano pueda mantener este fino balance de las emociones, así como el padre de la casa mantiene en orden a todos sus subordinados

(su esposa, hijos o esclavos), no debería haber problemas de sediciones. Es precisamente la actitud desmesurada del capitán del barco lo que puede generar su naufragio. Todo esto implica que las relaciones de gobierno deben darse en un marco regulado según el mandato divino:

Dios también, cuando creó el mundo, como Señor, a cada criatura le dio sus propios príncipes y de su género, incluso a los árboles, fuentes y ríos y demás cosas que hizo ... Así pues, mandar, regir, someterse, ser regido, ser gobernado, son conformes al derecho (ley) natural, divino y humano.
(Altusio, 1990 [1614], p. 198)

Estos elementos sociales y religiosos definen la antropología positiva althusiana. La operación representativa se desarrolla en un doble juego, entre la trascendencia y la inmanencia. La *Consociación Universal* representa el orden natural de Dios, por un lado. Al mismo tiempo, representa a los miembros consociados a través de las figuras de sus éforos y el supremo magistrado, encargados de la administración en favor de un bien común. En este sentido, hay una doble limitación al poder soberano, algo que no va a verse ni en Bodin ni en Hobbes. El concepto de soberanía del jurista francés implica solo una atadura al derecho natural, pero en términos mundanos, es indivisible y con plena potencia. Por un lado, el súbdito en Bodin no tiene mayores atributos de poder. Según sostiene, “la nota característica de la ciudadanía es la obediencia y el reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia el súbdito” (Bodin, 1997 [1576], p. 41). En este sentido, tenemos un sujeto que establece una relación de protección con el soberano, prometiendo sumisión absoluta. Esto incluso justifica que una tiranía sea legítima: “el tirano es soberano, del mismo modo que la posesión violenta del ladrón es posesión verdadera y natural, aunque vaya contra la ley y su anterior titular haya sido despojado” (Bodin, 1997 [1576], p. 50). En Bodin, la soberanía no puede ser apelada por el pueblo, ya que se implica su único límite es el divino: “Este poder es absoluto y soberano, porque no está sujeto a otra condición que obedecer lo que la ley de Dios y lo natural mandan” (Bodin, 1997 [1576], p. 52). En Hobbes, por su parte, se repite el mismo esquema, pero bajo nuevos ropajes y liberado de las limitaciones del derecho natural divino. El teatro de la representación otorga al representante-actor capacidad absoluta para hacer según le parezca, y pone toda la responsabilidad en los representados-autores.

En este sentido, estas propuestas se muestran totalmente antagónicas con la de Althusius, quien, a través de la figura de los éforos, legitimaba la anulación de la *majestas* del supremo magistrado en caso de peligro para la *Consociación Universal*. Para Althusius el derecho de *majestas* no compete a cada miembro individualmente, “sino a todos en conjunto y a todo el cuerpo consociado del reino, pues como la consociación universal no se puede constituir de uno, sino de todos los miembros a la vez, así tampoco se puede decir que aquél sea de cada uno, sino de todos los miembros” (Althusius, 1990 [1614], p. 18). Esta potestad del reino (cuerpos consociados) es una siempre, y no varias potestades juntas, aunque se tengan varios administradores de esta potestad. Althusius, a diferencia de Bodin o Hobbes, considera que la división del poder fortalece al gobierno. Esta idea se basa en la metáfora del cuerpo orgánico en la que cada parte cumple una función vital. De igual forma, en el gobierno colegiado, el reparto de tareas optimiza su funcionamiento. Los éforos, además de representar el control popular, refuerzan la desigualdad natural al establecer un principio aristocrático, donde se respeta la jerarquía social.

En resumen, Althusius propone un sistema representativo que refleje el orden divino preexistente. Los grupos sociales, expresión de los dones otorgados por Dios, tienen roles definidos. Esta estructura determina quiénes gobiernan y quiénes son gobernados. El supremo magistrado y los éforos preservan este orden social y religioso para el funcionamiento de la *Consociación Universal*, que une lo terrenal y lo divino. La soberanía, por tanto, encuentra límites tanto en lo humano como en lo sagrado. La antropología de Althusius concibe una comunidad estructurada en consociaciones, todas ellas pertenecientes a la “verdadera religión”. Esto nos permite afirmar que la propuesta althusiana funciona en un espacio de agentes que se afirman positivamente entre sí a través de compartir la fe en Dios, distinto a la negatividad propia del estado de naturaleza hobbesiano. El peso de la palabra de Dios sobre los hombres es absoluto: no hay posibilidad de pluralidad ni disenso, ya que el mismo lleva de la concordia a la discordia.

IV. Conclusión: la pervivencia de lo teológico en lo político y el problema de la representación

En este trabajo realicé un estudio de la propuesta jurídico-filosófica de Johannes Althusius a través del problema de la representación. Por medio de este, identifiqué la caracterización antropológica del hombre natural, por un lado, y las atribuciones y límites del poder soberano,

por el otro. Al mismo tiempo, introduje a autores contemporáneos a Althusius, tanto previos como posteriores, para evidenciar algunos de los rompimientos y continuidades en este *Schwelldenzeit* europeo, y de esta manera intentar marcar las diferencias más relevantes entre esta *visión de los clásico-medievales* y la de los *modernos*. Para terminar, me gustaría referirme brevemente a dos cuestiones. Por un lado, la relación del pensamiento althusiano con la transición a la modernidad. Por el otro, a la mediación de las ideas althusianas a nuestro concepto moderno de representación.

El apotegma de Carl Schmitt en su *Teología Política*, “todos los conceptos pregnantes [*prägnanten Begriffe*] de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (1934, p. 49), busco cerrar el debate sobre la pervivencia de lo teológico en la modernidad. La utilización del adjetivo *prägnanten* denota no sólo la centralidad de estos conceptos, sino su naturaleza especial y su fuerza para dar forma a nuestra realidad política. Por esto, la potencia del proceso de secularización de un Dios omnipotente a un legislador todopoderoso. La operación schmittiana busca revelar cómo, incluso en el contexto del racionalismo técnico moderno, la influencia de Dios persiste, aunque bajo nuevas formas.

Si tomamos el periodo del *Schwelldenzeit* y la obra de Johannes Althusius, enmarcada en este dialogo que establecimos con autores como Hobbes, observamos diferentes facetas de este poder teológico que va, poco a poco, adoptando ropajes seculares. La peculiaridad althusiana es que en absoluto esconde la importancia de Dios en todo su ordenamiento. Es la divinidad quien, en definitiva, ordeno el mundo, repartió las tareas entre los miembros consociados para que se necesiten entre sí. En este sentido, el bien común es la conclusión lógica en un esquema donde lo comunitario se impone al individuo. De hecho, si el egoísmo penetra en la estructura social, genera una cadena de contagio cual plaga que destruye ese orden natural divino. El Dios omnipotente es un supremo arquitecto de lo social. Sin embargo, este no es un Dios cualquiera: es un Dios que funciona según la profesión cristiana propia de la comunidad en la que Althusius se desenvuelve. Su idea de bien común no es generalizable, sino que está circunscripta a su comunidad.

En vereda opuesta tendríamos a Hobbes. Allí el poder religioso pierde toda autonomía y se integra al poder secular, otorgando al soberano la autoridad en asuntos espirituales (al menos en lo que respecta al foro externo). No obstante, es un error no considerar la *pregnancia* que mantiene lo teológico en todo su esquema. No sólo las atribuciones que

Hobbes da al Estado (monopolio de la fuerza, de la ley y de la lectura correcta pública de las Sagradas Escrituras) son poderes teológicos, ahora en manos del poder secular. La misma salida del estado natural está determinada, según Jorge Dotti, por la existencia de un miedo a Dios que genera la disponibilidad de los agentes a pactar. Como afirma el autor:

Más allá de las convicciones teológicas que Hobbes pudiera haber tenido ... la figura de “Dios” cumple en su modelo esta función sistemática, como *a priori* o correlato trascendental de la renuncia *efectiva* a la violencia y de la conexa auto imposición *real* de la obligación de obedecer. (Dotti, 2022a, p. 131)

Este es el problema que tendrá el *foole*, el ateo, quien, al negar a Dios, se encontrará imposibilitado de ingresar al orden civil. Incluso en las secciones que la crítica suele considerar secularizadas persisten elementos teológicos, como el caso del ateo/necio. Al igual que Althusius, Hobbes da por sentado una comunidad de creyentes, como caracterizó Di Leo Razuk (2017). Esto demuestra que, incluso en esa temprana modernidad, se vinculan mundos que posteriormente serán separados tajantemente. Al mismo tiempo, se abren nuevas líneas de investigación entre ese paso de una *visión de los clásico-medievales* a la *moderna*.

Dicha transición habilita la búsqueda de puntos de contacto entre el dispositivo representativo naciente de Hobbes y el modelo de Althusius. Aunque en este no encontramos el concepto moderno de representación, hay definiciones que se acercan a ese mundo que, según la *Trennung*, es radicalmente diferente al nuestro. De las tres características de la representación como fenómeno que enuncié al principio de este trabajo, la única que no se cumple es la división de tareas en esferas naturales y artificiales. Esto denota su aspecto *clásico medieval* y lo aleja de los *modernos*. En su modelo, no existe esa diferencia entre esferas naturales (negocios, artes, etc.) y artificiales (gobernar), sino que todo es esfera natural, debido a la idea de función y reparto de dones divinos para la cooperación social. No existe en este autor la división artificialmente moderna. Esto se da por la cosmovisión de Althusius, que se estructura a partir de la idea de *oikonomía divina*, que no separaba las potestades económicas, políticas o religiosas. Lo natural se vive como un todo integrado, en vistas a desarrollar la virtud y el bien común. El fin no es meramente la existencia material; el hombre se completa en la convivencia, especialmente en la experiencia religiosa, garante del orden social natural por ser divino. Esto es posible gracias a su antropología positiva, y es lo que diferencia al modelo althusiano del hobbesiano. Este último parte de una antropología

negativa que sólo puede superarse mediante el miedo. Al mismo tiempo, el fin último del pacto no es conseguir el bien común, sino generar las condiciones de posibilidad (la paz) para el desarrollo de los proyectos individuales de vida de los agentes. En este sentido, mientras que en Althusius lo comunitario se impone a lo individual, en Hobbes se da una relación completamente opuesta.

Pero estos antagonismos no deben obstaculizar la posibilidad de tender puentes entre estas propuestas filosófico-jurídicas. Ambos autores buscan una forma de *representar lo no presente*: Hobbes, a los autores de la acción del actor; Althusius, un orden natural inseparable del orden divino, donde lo mundano refleja la relación entre los hombres decretada por Dios. La *Consociación Universal* representa tanto lo comunitario, organizado en grupos preexistentes a las unidades sociales complejas, como ese orden natural divino que ordena las relaciones jurídicas y la relación entre representantes y representados. El rol del supremo magistrado es mantener las condiciones de la "religión verdadera", el cristianismo calvinista en el esquema althusiano, pues la *Consociación Universal* debe ser un espejo de algo preexistente y perfecto: el derecho natural. Así, la pretensión representativa althusiana involucra lo inmanente y lo trascendente, lo mundano y lo sacro.

Este trasfondo teológico ha tomado formas secularizadas en la modernidad bajo ropajes nuevos. La nación cumplió por un tiempo ese rol trascendente de las sociedades organizadas en Estados. Incluso la idea de bien común se enmascaró bajo su manto. En nuestro mundo actual, atravesado por el peligro de desaparición del Estado nación y la expansión de las tendencias globalizadoras, nos enfrentamos a la pregunta de cómo construir este bien común que nos permita superar el individualismo moderno. Me parece, en este sentido, pertinente volver a Althusius. Como sostuve, su bien común no es un universal, sino que se circunscribe a su comunidad. Esto desenmascara el dispositivo moderno de poder mundial, que impone ese individualismo ético universal y que pretende reducir los atributos particulares de los pueblos a sustancias que engloban absolutamente todo. Porque, como afirmo Schmitt recuperando a Proudhon, "quien dice *humanidad*, quiere engañar" (2011, p. 304). En este sentido, me parece que debemos abandonar los discursos que plantean una defensa de occidente, y volver a pensar desde la particularidad y las necesidades propias de nuestros pueblos.

Para esto, necesitamos gobernantes que actúen según las necesidades de sus propios pueblos y, al mismo tiempo, lo hagan de manera virtuosa. Siguiendo a Althusius, las acciones

de nuestros funcionarios pueden generar un efecto contagio en sus poblaciones. Como presente con anterioridad, si el supremo magistrado prioriza el bien privado, causa la degeneración del cuerpo social, pero al rectificar, prevalece la cooperación. Porque, en definitiva, las acciones del representante son adoptadas como propias por los representados. Si tenemos un supremo magistrado que actúa de manera egoísta, acorde a su propia agenda personal, y no antepone el bien del pueblo al suyo particular, la sociedad corre el peligro de contagiarse de estas actitudes, generando un clima generalizado de violencia. En este sentido, aparece la importancia radical de los éforos en Althusius, vigilantes del potencial disgregador de un magistrado individualista. Los *éforos* deben velar por el bien común de las asociaciones, y son instrumentales en la consecución de esa vida virtuosa que debe prevalecer en lo social. En tiempos donde el individuo demanda derechos y libertad, recuperar lo colectivo y reconocer la virtud como factor de concordia debería guiar la acción política de nuestros representantes.

En definitiva, concluyo que existen muchos elementos de la *Política* de Althusius que necesitamos recuperar para solucionar los desafíos que la modernidad nos impone. Si bien su propuesta se enmarca *a priori* en una cosmovisión radicalmente diferente a la nuestra, tomando en cuenta la pervivencia de lo teológico en la modernidad podemos generar los puentes necesarios para compensar la escisión que parece insalvable. De esta manera, esas diferencias histórico-conceptuales, que parecían absolutas, comienzan a encontrar puntos en común y de contacto. Así, la *Política* de Althusius se convierte en un insumo para recuperar la idea de bien común y de lo *virtuoso* como sustratos de lo social.

Referencias bibliográficas

- Altusio, Juan (1990 [1614]). *La política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aquino, Santo Tomás (1786). *Tratado sobre el gobierno de los príncipes*. Madrid: Imprenta de Benito Cano.
- Aristóteles (2015). *La Política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bertelloni, Francisco (2001). La contribución de la filosofía a la formación del pensamiento político laico a fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV. *Mirabilia*, 1, 190-203.
- Bertelloni, Francisco (2004). Filosofía y teoría política en la edad media (Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano). *Anales de estudios clásicos y medievales*, 1, 61-90.
- Bobbio, Norberto (1993). *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bodin, Jean (1997 [1576]). *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- Brunner, Otto (2010). La casa grande y la Oeconómica de la vieja Europa. *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, 14(2), 117-136.
- Brutus, Stephanus Junius (2008 [1579]). *Vindiciae contra Tyrannos*. Madrid: Tecnos.
- Carvajal, Patricio (2014). La “Staatslehre” de Johannes Althusius (1557 – 1638) y la Escuela de Jurisprudencia de Herborn. *Revista de Estudios Histórico – jurídicos [Sección Historia del Pensamiento Político]*, 36, 413-436.
- Di Leo Razuk, Andrés (2017). “La República de creyentes de Thomas Hobbes”. En Bertelloni, Francisco (ed.). *Naturaleza y teoría política* (pp. 145-178). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Dotti, Jorge Eugenio (2022a). “El Hobbes de Schmitt”. En Rosanovich, Damián (ed.). *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico – políticos. Selección e introducción de Damián J. Rosanovich* (pp. 117-132). Madrid: Guillermo Escolar.
- Dotti, Jorge Eugenio (2022b). “Pensamiento político moderno”. En Rosanovich, Damián (ed.). *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico–políticos. Selección e introducción de Damián J.* (pp. 133-158). Madrid: Guillermo Escolar.
- Duso, Giuseppe (1992). Althusius e l’idea federalista (a propósito di Th. Hüglin, Sozialer Föderalismus: Die politische Theorie des Johannes Althusius [...]). *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 21, 611-622.
- Duso, Giuseppe (1997). “Mandatskontrakt, Konsoziation und Pluralismus in der Politischen Theorie des Althusius”. En Duso, Giuseppe, Krawietz, Werner, y Wyduckel, Dieter (eds.), *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus (Rechtstheorie, Beiheft 16, S. V – IX)* (pp. 65-83). Berlin: Duncker & Humblot.
- Duso, Giuseppe (2015). *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. San Martín: UNSAM Edita.
- Falchi Pellegrini, María Antonietta (2010). “Summus Magistratus (Monarchicus,

- Polyarchicus)". En Malandrino, Corrado y Wyduckel, Dieter (eds.). *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft* (pp. 323-339). Berlin: Duncker & Humblot.
- Friedrich, Carl (2021). Introducción a la Política Methodice Digesta de Johannes Althusius". Von Gierke, Otto. *Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo*. Madrid: Tecnos.
- Hartog, François (2015). *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una Historia Intelectual de Europa*. México: Universidad Iberoamericana.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, Thomas (2012 [1651]). *Leviathan. Vol. 2: The English and Latin Texts (i)*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoffmann, Hasso (1988). En Dahm, Karl Wilhelm, Krawietz, Werner y Wyduckel, Dieter (eds.). *Politische Theorie des Johannes Althusius* (pp. 513-542). Berlin: Duncker & Humblot.
- Hörcher, Ferenc (2021). Overcoming Crisis in an Early Modern Urban Context. Althusius on Concord and Prudence. En Cesare Cuttica, Lázló Kontler y Clara Maier (eds.). *Crisis and Renewal in the History of European Political Thought* (pp. 214–234). Boston: Brill.
- Hornos, Juan Manuel (2023). "¿Renunciar a la libertad? La construcción del orden civil en Johannes Althusius y Thomas Hobbes". *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 43, 85-93.
- Hueglin, Thomas (1999). *Early Modern Concepts for a Later Modern World: Althusius on Community and Federalism*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Hueglin, Thomas (2010). Althusius in Question: Interpretation and Relevance. En Malandrino, Corrado y Wyduckel, Dieter. *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius* (pp. 95-105). Berlin: Duncker & Humblot.
- Ilting, Karl-Heinz (1978). Naturrecht. En Otto Brunner, Werner Conze, y Reinhart Koselleck. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland. Band 4, Mi – Pre* (pp. 245–314). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Karsenti, Bruno (2017). *De una filosofía a la otra. Las ciencias sociales y la política de los modernos*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Koselleck, Reinhart (2012). *Historias de conceptos. Estudio sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Livov, Gabriel (2015). Estudio preliminar. En Aristóteles. *La Política* (pp. 9-116). Buenos Aires: Prometeo.
- Malandrino, Corrado y Wyduckel, Dieter (eds.). *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft* (pp. 323-339). Berlin: Duncker & Humblot.
- Martinich, Aloysius Patrick (1992). *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. UK: Cambridge University Press.
- Nino, Carlos Santiago (1998). *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Editorial Astrea.

- Oakeshott, Michael (1991). *On Human Condition*. Oxford: Clarendon Press.
- Oakley, Francis (1973). "Celestial Hierarchies revisited: Walter Ullmann's vision of medieval politics". *Past & Present*, 60(1), 3-48.
- Ostreich, Gerhard (2008). *Neostoicism & the Early Modern State*. New York: Cambridge University Press.
- Palti, Elías (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires: FCE.
- Sartori, Giovanni (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (1934). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Munich: Duncker & Humboldt.
- Schmitt, Carl (2011). Ética del Estado y Estado pluralista. *Deus Mortalis*, (10), 291-307.
- Schmitt, Carl (2013). *Ensayos sobre la dictadura, 1916-1931*. Madrid: Tecnos.
- Skinner, Quentin (2002). *El Nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Gorla.
- Tierney, Brian (2008). *Religion law and the growth of constitutional thought, 1150 – 1650*. New York: Cambridge University Press.
- Ullmann, Walter (1971). *Principio de Gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Ediciones de la revista de Occidente.
- von Gierke, Otto (1902 [1880]). *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik von Otto Gierke*. Breslau: Verlag von M. & H. Marcus.
- von Gierke, Otto (1913). *Das Deutsche Genossenschaft von D. Dr. Otto von Gierke. Vierter Band. Die Staats und Korporationslehre der Neuzeit*. Berlin: Weidmann.
- Walzer, Michael (1965). *The Revolution of the Saints. A study in the Origins of Radical Politics*. Londres: Harvard University Press.
- Warrender, Howard (1955). *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Weber, Max (2001). *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Weber, Max (2010). *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Madrid: Alianza.
- Witte, John. A (2009). Demonstrative Theory of Natural Law: Johannes Allthusius and the Rise of Calvinist Jurisprudence. *Ecclesiastical Law Society*, 11(3), 248-265.