

ISBN 978-987-702-751-8

# Cuestiones de Teoría Política

SEGUNDO VOLUMEN

V. Gastón Mutti  
COMPILADOR



FCPOLIT

UNR

Mutti, V. Gastón

Cuestiones de teoría política : segundo volumen / V. Gastón Mutti. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-702-751-8

1. Ciencia Política. I. Título.

CDD 320.01

DISEÑO DE TAPA, EDITORIAL  
Y DIAGRAMACIÓN

Eugenia Reboiro

eugenia.reboiro@gmail.com

ISBN 978-987-702-751-8



# Índice

<b>Prólogo</b> V. Gastón Mutti	5
<b>Presentación</b> Alberto Ford	9
<b>Introducción</b> Luciano Durand y J. Andrés Ruescas	11
<b>BESTIARIOS</b>	16
<b>Los bestiarios como taxonomía de seres políticos</b> Beatriz Porcel	17
<b>LA ANIMALIDAD, LO PASIONAL Y LA POLÍTICA</b>	23
<b>Maquiavelo: el Príncipe centauro</b> Beatriz Porcel	24
<b>Miedo, tormenta, tempestad. Una reflexión filosófico-política sobre el desorden del mundo desde la literatura de William Shakespeare</b> Cecilia Mc Donnell	34
<b>¿Qué esperar de la política? Rousseau y Freud en perspectiva comparada</b> Corina Branda	44



<b>LA TECNOLOGÍA Y EL ENTENDIMIENTO DE LA POLÍTICA</b>	<b>63</b>
<b>De Hobbes a la inteligencia artificial: algoritmos y política</b> J. Andrés Ruescas	<b>64</b>
<b>Política y blockchain: notas para pensar el sentido contemporáneo de lo político</b> Mercedes Betria	<b>75</b>
<b>LIBERTAD, PROPIEDAD Y DESOBEDIENCIA CIVIL COMO DILEMAS DE LA POLÍTICA</b>	<b>85</b>
<b>Hobbes y Spinoza: la política en la zona de promesas</b> Tomás García	<b>86</b>
<b>Discusiones sobre la propiedad a partir de Locke</b> V. Gastón Mutti	<b>108</b>
<b>Aproximaciones teóricas a la Desobediencia Civil</b> María Lourdes Lodi	<b>132</b>
<b>LECTURAS SOBRE LAS LECTURAS DE LA POLÍTICA</b>	<b>148</b>
<b>La Florencia de Maquiavelo</b> Mónica Billoni	<b>149</b>
<b>Del barro a la gloria: “santidad política” y “santa política” a partir de Tomás Moro</b> Aníbal Torres	<b>159</b>
<b>El <i>nomos</i> del capitalismo. Nota sobre una nota de Carl Schmitt</b> Esteban Domínguez Di Vincenzo	<b>173</b>



# Prólogo

**V. Gastón Mutti**

UNR-UNER

E-Mail: [gmutti@unr.edu.ar](mailto:gmutti@unr.edu.ar)

“Los hombres temen a los mismos dioses  
que han inventado”  
Lucano (65 DEC).

Este es el segundo volumen de Cuestiones de Teoría Política. Nos parece oportuno recordar que cuestiones remiten a asunto o materia, preguntas que se hacen para averiguar la verdad de algo.

Son situaciones iniciales, un conjunto de problemas, de las que disponemos algunas ideas, datos y relaciones a partir de las cuales nos proponemos alcanzar su conocimiento. Acercarse a ellas nos obliga a movilizar nuestra actividad intelectual, lo que conlleva un proceso de indagación para lograr un resultado final que desconocemos previamente.

Están vinculadas a obstáculos identificados, definidos y analizables. Son preguntas que crean rupturas que redefinen los modelos explicativos iniciales y corresponden a situaciones complejas vinculadas a la realidad. Es por ello que pueden abrirse en diferentes respuestas aceptables y diferentes estrategias de conocimiento.

Abordarlas casi siempre implica la necesidad de considerarlas desde múltiples puntos de vista y como también desde diversos anclajes teóricos. Muchas veces las cuestiones nos hacen centrarnos en las problemáticas más incómodas, los temas no tratados y latentes de un momento. Aquellas que ponen valores e intereses en competencia, que son políticamente sensibles, que promueven las emociones, que se refieren a temas complejos.

Por ello, son acompañadas de la incertidumbre, para identificar las posibles alternativas a los problemas planteados. Así, estos temas controvertidos analizan situaciones donde se confunden cuestiones políticas, sociales, económicas, legales, filosóficas y éticas. Además, tienen trascendencia tanto en los asuntos públicos como en la vida de las personas (Santisteban Fernández 2019). Ponen en tela de juicio las prácticas sociales, suscitan debates, disputas o conflictos.



De ciertas cuestiones de la teoría política se encarga este libro. Algunos capítulos se dedican a la necesidad de dar cuenta de lo permanente, pero los asuntos que se abordan no son necesariamente constantes. Por ello también se detienen en el cambio o en lo aún no definido. En estos fenómenos que han hecho dudar a los autores y, además, particularmente, en aquellos que no tenían palabras para calificarlos o clasificarlos.

Sheldon Wolin nos recuerda que gran parte de las grandes contribuciones de la teoría política han sido formuladas en épocas de crisis. “El colapso institucional libera los fenómenos (...) Hace que el comportamiento y los acontecimientos políticos adquieran cierto carácter aleatorio y desbarata los significados consuetudinarios que habían sido parte del antiguo mundo político (...) [se] debe reconstruir un mundo fragmentado de significados y sus concomitantes expresiones institucionales; [se] debe, en pocas palabras, configurar un cosmos político a partir del caos político” (Wolin 1974, 17).

Algo así, como cuando Guillermo O’Donnell proponía que una de las tareas de los estudiosos de la política era “ponerle nombre a la bestia”. Poder dotar de significado a esos fenómenos típicos de las sociedades que nos interpelan en su novedad y en ser aún innominados. Nuevas realidades llevan a que un concepto deba nacer, esa nueva “bestia” reclama ser nombrada (Bulcourf 2012).

Este libro recorre por diversos momentos, temas y autores que debieron traspasar los moldes teóricos con los cuales se manejaban sus antecesores y contemporáneos, haciendo del surgimiento de nuevos conceptos, de la redefinición de otros y del cambio en las explicaciones el motivo por el cual se los defina como clásicos.

Esta es una de las razones por el cual este libro está ornamentado con figuras de un bestiario medieval, por esa fascinación por lo nuevo, lo desconocido y por aquello que necesita un nombre.

De la profusión de textos que surgen a partir del siglo XII e.c., se destacan los dedicados a la naturaleza y especialmente al mundo animal, los “libros de las bestias”. Estos textos fueron considerados en su época libros de historia natural con pretensiones que hoy llamaríamos científicas, pero también con un tono moralizante. Por ello, pesa más la valoración alegórica que se le daba a las criaturas descritas que la veracidad de esas descripciones. Además, incluso las más exóticas, no eran pensadas como criaturas contra natura, sino como partes de la creación divina.

En nuestra tapa se encuentra un basilisco que a veces aparece descrito como una serpiente con cresta, y otras, como un gallo con cola de serpiente. Su nombre griego *basiliscus* significa “pequeño rey”, aunque también es llamado *sibilus* por su mortífero y funesto silbido. Se creía que poseía un poder destructivo, dado que su olor poseía la propiedad de matar a las serpientes, el fuego que exhala de su boca podía aniquilar a los pájaros y su mirada



era capaz de asesinar al hombre (Valentini, Ristorto, 2015). Esta extraña bestia participaba de la naturaleza de las aves y de las serpientes y se consideraba que realmente existía, pues está nombrado en los Salmos (91: 13) y también lo hicieron los Padres de la Iglesia.

La predicación de la fe se encargó, por medio de estas figuras, de incidir en la mente del hombre medieval cuando había que clarificar el contenido de ideas virtuosas o viciadas a un público analfabeto. Una gran cantidad de híbridos y de animales monstruosos e inidentificables dieron vida a la enseñanza moral de los sacerdotes, fueron considerados instrumentos que permitían comprender la Creación y la naturaleza del hombre. De esta manera, las bestias ofrecían toda una gama de símbolos que estaban asociados a los valores o disvalores humanos, para que los hombres medievales pudieran extraer lecciones esencialmente morales. Dios enviaba mensajes mediante esos accidentes (Duby 1995, 18).

La mayor parte de los escritos que contiene este libro son producto de las presentaciones que se realizaron en los Paneles de Teoría Política organizados en el año 2024 con motivo de la realización del XVI Congreso Nacional y IX Internacional Sobre Democracia, y realizado en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Las mesas fueron impulsadas por las cátedras de Teoría Política I y Teoría Política II de las licenciaturas en Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UNR. Otros capítulos son el producto de investigaciones de teoría política que han sido desarrolladas por profesores de la Facultad y que fueron invitados especialmente para esta publicación.

Este segundo volumen, nuevamente, no sería posible sin la voluntad y dedicación de cada uno de los autores para sumarse a la tarea y aceptar los tiempos y pautas a los que los comprometimos.

De primordial ayuda ha sido la colaboración de los ayudantes alumnos de la materia Teoría Política I, que fueron imprescindibles en la lectura y las correcciones de forma y estilo que se debieron realizar antes de la entrega de los originales para su diagramación. Ellos son: Josefina Blasco Firpo, Máximo Ríos, Iara Trezzi, Franco Stradella, Mariano Martínez, Lucas Manoni.

Además, como en otras publicaciones, Eugenia Reboiro fue imprescindible, aceptando ideas iniciales que se le acercaron, preparando la diagramación y los materiales, y realizando la edición con dedicación, originalidad, profesionalismo y paciencia.

Un nuevo agradecimiento particular es para Andrés Ruescas, que coordinó los paneles durante el congreso y organizó las tareas académicas y administrativas para la concreción de esta obra.

También el agradecimiento es para la Facultad de Ciencia política y Relaciones Internacionales que nos cobija y alienta a seguir esforzándonos en la concreción de nuestras



metas académicas. Al Vicerrectorado de la Universidad Nacionales de Rosario por su auspicio institucional y a la Fundación de la Universidad Nacional de Rosario por su apoyo.

El financiamiento de este libro se ha realizado con fondos públicos de la Universidad Nacional de Rosario y esto define que se decida su descarga gratuita para poner este material a disposición de toda la comunidad universitaria y de aquellas personas interesadas en el mismo.

Rosario, julio de 2025

### **Bibliografía**

Bulcournf, Pablo Alberto. 2012. “El arte de nombrar: Guillermo O’Donnell y el desarrollo de la ciencia política en América Latina”. *Temas y Debates*, n°24, (diciembre). Rosario.

Duby, Georges. 1995. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Santisteban Fernández, A. 2019. *La enseñanza de las Ciencias Sociales a partir de problemas sociales o temas controvertidos: estado de la cuestión y resultados de una investigación*. En *El Futuro Del Pasado*, Vol 10, págs. 57–79, <https://doi.org/10.14516/fdp.2019.010.001.002>

Valentini, Carlos, Ristorto, Marcela. 2015. *Bestiarios medievales e imaginario social*. En *Scripta Mediaevalia*. Revista de pensamiento medieval, Vol. 8/1, págs. 13 - 24, Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. 001-valentiniyristorto-sm-8-1-2015.pdf.

Wolin, Sheldon. 1974. *Política y Perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu.



# Presentación

## Alberto Ford

UNR

E-mail: [profesoralford@gmail.com](mailto:profesoralford@gmail.com)

En este libro, los conceptos que aparecen vinculados al poder lo hacen de maneras bastante atípicas.

No es que nunca se haya dicho que en el origen del poder hay un monstruo, que la tormenta que da miedo alumbra novedades, que el Sistema ejerce una dominación sin sujeto o que la desobediencia es una forma de obedecer a la justicia más allá de la ley. Lo atípico hoy es otra cosa, es buscar esas y otras ideas en textos antiguos y encontrar que son bellas y que pueden decir algo para el presente. Esta aproximación implica un posicionamiento. Hay historia. Como en *El eternauta*, “lo viejo sirve”. Los libros valen una lectura atenta y cariñosa.

Se nota que quienes escriben acá quieren a sus libros. Nos muestran que los conceptos están vivos, tienen cuerpo y emoción (razonamos con los pies, tocamos desde la angustia y la alegría, nos emocionamos desde lo aprendido, ida y vuelta, todo el tiempo).

Se refieren desde formas académicas a ese concepto multiforme que es el poder, la capacidad de lograr que algo distinto de sí haga lo que “sí” quiere. Que implica diferenciación entre sí y otro, cuerpos que se localizan y mueven en el espacio a través del tiempo con una intención, es decir un querer, y la posibilidad de no lograr lo querido, lo que abre la puerta a lo inesperado y trágico. Y que al mismo tiempo se estabiliza en algo, un orden que tiene reglas internas de funcionamiento y perpetuación más o menos independientes de la voluntad humana. Claro que lo más atrapante es lo otro, lo incierto: interesa Weber pero Shakespeare es más entretenido.

Alguien se pregunta de dónde surge el orden. Hay quienes dicen de un acuerdo, hay quienes dicen de la fuerza. Cuando el orden se vincula con el acuerdo, en el fondo hay un derecho (por ejemplo el de propiedad). Cuando el orden se vincula con la fuerza, en el fondo está el miedo. Suele pensarse como artificial y especulativa -”idealista”- la primera tesis y como más natural y concreta -”realista”- la segunda. Pero en realidad las dos son



idealizaciones. El orden, incluso aquel forjado por el temor, puede ser tanto inquebrantable como reversible, según el devenir de la estructura y las intenciones que lo sostienen.

En otro lado, el miedo se revela no sólo como un catalizador de la obediencia, sino como un elemento constitutivo del lazo social, capaz de transformarse y, en ocasiones, de salvarnos. Confrontamos con tempestades que son espejos de nuestras propias decisiones, nuestra locura y fragilidad. Pero en el ojo de la tormenta, donde los sentidos se agudizan, también se abren caminos para reconfigurar el mundo y asumir nuestra responsabilidad sobre él.

Más allá, la naturaleza humana aparece como un campo de batalla entre la piedad y la agresión, y la civilización se erige como un frágil dique contra un malestar irreductible. ¿Es la política un arte capaz de curar, es una profesión condenada a la imposibilidad, es el disfraz legitimador de la dominación?

Y en este presente, donde la razón se expande a través de algoritmos y promete (o amenaza) con redefinir lo humano y lo político, este libro nos invita a considerar las máquinas no solo como herramientas, sino como metáforas vivas de nuestra vida individual y colectiva. Antes se hablaba de un “sí” quiere y no de una persona, para darle lugar al desafío que supone pensar en formas no humanas con voluntad. Obviamente la inteligencia artificial y la posibilidad de que advenga esa singularidad de la que hablan algunas retóricas. Y la siempre presente idea del “Sistema” como actor en las sombras.

Y de nuevo la cuestión del origen. El monstruo, innombrable, crea el orden a partir del desorden. Ordena el mundo por la toma, división y explotación de la tierra y el mar. Luego las personas debemos mantenerlo con “ley, fuerza y astucia”.

Por acá y por allá las y los autores retoman ideas y arman pequeñas composiciones. No ofrecen respuestas cerradas sino nuevas preguntas. Abren una ventana a la vitalidad del pensamiento político y ofrecen un compendio de reflexiones desde la incertidumbre y el cambio.



# Introducción

**Luciano Durand**

UNR

E-mail: [lucianodurand9@gmail.com](mailto:lucianodurand9@gmail.com)

**J. Andrés Ruescas**

UNR

E-mail: [andresruescas@yahoo.com.ar](mailto:andresruescas@yahoo.com.ar)

En las obras colectivas como la que aquí particularmente nos convoca emerge el desafío de ofrecerles a los lectores y lectoras una propuesta que revista una coherencia temática en su presentación. Gran parte de los artículos reunidos son producto de elaboraciones individuales que se fueron encontrando para ser presentadas en un congreso, por ello, el libro supone una tarea de composición a *posteriori*, de armado y articulado a partir de partes y de piezas que fueron cobrando sentido al ir encajando una a otras. Sin embargo, cada tema, cada problema que rondan estas escrituras forman parte de una larga y transitada conversación durante siglos.

En primer término, nos encontramos con los capítulos “**Bestiarios**” seguido inmediatamente por “**Lo animal, lo pasional y la política**”. Los ensayos que allí se conjugan combinan la búsqueda de lucidez junto a una exhaustiva y rica bibliografía vinculada con la teoría política clásica. Sus análisis proponen pensar a la política con figuras individuales o colectivas capaces de lograr que la animalidad de ciertos seres humanos sea traducida como virtudes y/o vicios. Esas metáforas de animales reales e imaginarios que se encuentran en los bestiarios antiguos pueden usarse como una analogía para entender los procesos políticos actuales: ¿por qué el hombre puede ser todas “las bestias” (león, zorra, lobo, centauro, oveja, rata o gorila)? El “centauro” tendrá particular atención aquí como formulación inicial del espacio de la ciudad y, sobre todo, en la delimitación del artificio político a luz de la figura del Príncipe. La *virtù* del príncipe maquiaveliano se explica a través de



ese bestiario, un “centauro” mitad hombre y mitad caballo que opere en los momentos dinámicos y de tensión en un contexto de conflicto porque lo humano no es suficiente para gobernar.

Asimismo, se introducen interrogantes vinculado con el carácter masivo, incontrolable, profundo y tenebroso de la tormenta y la tempestad, asociado a una dimensión de lo negativo, como espacio por excelencia de perdición y como enemigo de la felicidad y de la vida, configuraciones modernas del miedo para la construcción de un mundo racional, alejado de lo pasional. A partir de una reflexión filosófico-política se explora sobre el desorden del mundo desde la literatura de William Shakespeare, respecto de la vinculación de la tempestad como elemento inestable capturado por el caos, la sinrazón y la demencia. De este modo, nos introducimos en el *ojo de la tormenta* para discutir este concepto respecto de si la sensatez y el cálculo cuidadoso debería guiar nuestra reflexión y nuestro accionar, o si no será que la propia tempestad, *lo pasional*, puede llegar a aportar claves de acción. Estas reflexiones apelan a la idea de que, ante la aparición de una tempestad, respondemos de maneras diversas y que hoy, más que nunca, desde el mundo académico debemos continuar hurgando en este tiempo loco, sin escapar ni esperar tiempos de calma.

Para abordar estos ejes también se propone una incursión en el psicoanálisis y la teoría política a partir de un diálogo posible entre Rousseau y Freud que permiten un acercamiento conceptual al problema de la sociabilidad y la guerra; el surgimiento y carácter del Estado; la civilización y el mal en el mundo; sobre la igualdad y la libertad; y respecto de la política y la religión.

En la tercera parte que se ha denominado “***La tecnología y el entendimiento de la política***” se apuesta utilizar algunos conceptos y categorías de la teoría política para pensar dos temas de mucha vigencia en la vida cotidiana actual como son la inteligencia artificial y el blockchain. En este sentido, se establece un diálogo entre la filosofía política y la filosofía de la técnica rescatando a un clásico como Thomas Hobbes, quien en su contexto y lugar, prestó particular atención a las máquinas como metáforas de auxilio para pensar la política, analizando en qué aspectos y de qué manera la obra del autor contribuye a la formulación de una reflexión crítica en torno a la relación de los humanos -y por ende de la política- con las máquinas actuales, es decir con las tecnologías digitales computacionales y con lo hoy se engloba bajo el significante de inteligencia artificial.

Otra propuesta que integra esta misma parte del libro intenta abordar el sentido contemporáneo de lo político a partir de las implicancias de la introducción de la tecnología de blockchain. Así se van a presentar algunas ideas e hipótesis para incorporar al debate filosófico y al análisis de la política contemporánea la incidencia de dicha tecnología en las relaciones y las instituciones socio-políticas. La tesis que gruía estas indagaciones es



que la blockchain y la “internet del dinero” modifican el mundo en común, las pautas que la modernidad había establecido para la institución de la sociabilidad resumidas en la metáfora del “contrato social”, dejando el ágora de ser un espacio territorializado de presencias. Se van a realizar una serie de formulaciones que guían el ensayo porque, en definitiva, se trata de hacernos nuevas preguntas acerca de la política y lo político.

En torno a la sección titulada “**Libertad, propiedad y desobediencia civil: dilemas de la política**” se agrupan un conjunto de artículos que retoman disyuntivas fundacionales de la teoría política en una modernidad que se inaugura con la metáfora “del hombre solo”, es decir, desde el presupuesto de la igualdad y la libertad de los individuos. Desde allí emerge su propia superficie de aporías al momento de fundar y justificar la autoridad política ¿cuándo y de qué modo estamos en condiciones de considerar que los acuerdos han sido establecidos *libremente*, con consentimiento de todas las partes? ¿De qué manera y cómo pueden ser libres los sujetos obligados por su propio consentimiento a someterse a la decisión y la fuerza del soberano? ¿Qué sucede si luego es la instancia soberana la que amenaza esa libertad fundante? ¿Es legítima entonces la desobediencia civil respecto a la autoridad política en nombre de la libertad o de la propiedad individual?

Se plantean aquí interrogantes que buscan poner en tensión los supuestos teóricos del pensamiento moderno cuestionando si la fuerza y el temor -como en Hobbes- pueden officiar como base legítima para los posteriores acuerdos, convenciones o pactos que dan origen a la entidad política. Ello habilitará el debate en torno a la pregunta por la posibilidad o no de revocar los pactos cuando las mismas condiciones que posibilitaron su emergencia (fuerza y temor) pueden ser luego a la vez las que justifiquen su ruptura. La libertad entonces aparece a partir de pensar los límites, no solo jurídicos sino también afectivos y físicos de instancia soberana. Si de límites se trata la cuestión de la propiedad y sus fundamentos toma protagonismo. Detenerse en esta institución conlleva a repensar la concesión común original y cómo en determinado momento de la modernidad la razón y el trabajo individual se convierten en los medios para su apropiación y justificación. En esa dirección se explora el problema de cómo la ley natural -entendida como una ley divina inmutable, Locke mediante- se relaciona con el interés individual y la necesidad de un poder que garantice el respeto de dicha propiedad. Ésta última (además de comprender a la vida y a la persona misma) abarca también a la libertad: en esta tradición su la defensa lo es conjuntamente con la preservación del espacio que define al individuo libre. El poder soberano encontrará así un límite que no podrá ser invadido.

Estas derivaciones habilitan a las siguientes indagaciones en torno a la desobediencia de los ciudadanos respecto al poder establecido y los marcos justificativos que le otorgan



legitimidad. Desde distintas tradiciones puede observarse un movimiento que oscila entre postulados que refuerzan una idea de obediencia absoluta y otras que, al contrario, enfatizan sus condicionamientos a partir de la razón, la ley natural o la defensa de derechos. En este camino, la opción por apartarse de la ley soberana deberá demarcar bajo qué condiciones es posible para que la misma revista legitimad dentro del marco democrático. Este debate reactualiza la tensión entre legalidad y legitimidad, es decir, la brecha que señala que no siempre lo que se realiza conforme a procedimientos es tomado como legítimo y conforme a principios de justicia por los individuos que conforman una comunidad. Aquí se vuelve a colar nuevamente el problema en torno al lugar de fuerza en la política y de las pasiones humanas que conforman el sustrato de la vida colectiva.

La parte final, “**Lecturas sobre las lecturas de la política**”, agrupa a tres artículos con un gesto en común: comienzan *a partir de la huella que otros dejaron sobre una marca*. Con ese espíritu se proponen un abordaje a partir de rescatar una “cita de”, una “obra y vida de”, “la ciudad de”: un resto para seguir excavando. La Florencia de Maquiavelo, la vida y obra de Moro, la inclusión por parte de Schmitt de una cita de Hegel. La escritura avanza aquí como ejercicio político, dejando al descubierto que la naturaleza de estos fenómenos y sus sucesivas lecturas no conforman un proceso lineal, sino que entran en un constante trabajo de interpretación, actualización y confrontación entre perspectivas previas y actuales: la lectura como *praxis*.

Siguiendo este último gesto, proponemos ingresar a los próximos capítulos de manera “ambiental”: meterse dentro de los textos como si fueran contemporáneos, tal como le gustaba a Maquiavelo y así lo dejó plasmado en la carta a su amigo Francesco Vettori:

Al llegar la noche vuelvo a casa y voy a mi estudio, sacudo en la puerta los vestidos sucios y llenos de polvo que he llevado durante todo el día y me visto con elegancia, poniéndome los indumentos regios con los que puedo entrar adecuadamente en los recintos señoriales de los hombres de edad. Allí están, dándome afectuosamente la bienvenida y con ellos participo de esa comida que es la única que puedo llamar mía y para la cual he nacido. Tengo la desvergüenza de encararme con ellos y de preguntarles las razones que han tenido hacer las cosas que han hecho. Son las almas bondadosas y por lo general responden. Así, durante cuatro horas estoy libre de toda molestia, olvidando todas mis preocupaciones, dominando mi temor a la pobreza y mi horror a la muerte. Me absorbo completamente en esas cosas. Puesto que, como dice Dante, no existe otro conocimiento que el de recordar lo



que uno ha oído, he dejado de lado algunas de las cosas de las que pienso sacar algún provecho y así he escrito un folleto al que llamo *De principatibus* (Maquiavelo, citado en Sforza 1941, 221-222).

### **Bibliografía**

Sforza, Conde Carlo. 1941. *El pensamiento vivo de Maquiavelo*. Buenos Aires: Losada.



# Bestiarios





# Los bestiarios como taxonomía de seres políticos

**Beatriz Porcel**

UNR - UNER

E-mail: [betty.porcel@gmail.com](mailto:betty.porcel@gmail.com)

Lo manifestado por el actual presidente argentino al referirse a nuestro Parlamento como “un nido de ratas” disparó una reflexión acerca de la posibilidad de la lengua para nombrar a figuras –individuales o colectivas– como animales, nombres capaces de lograr que la “animalidad” de ciertos seres humanos sea traducida a modos civiles de vida.

Seres ambiguos, heteróclitos, cuya nominación organiza categorías semióticas hacia una norma que se pretende homogénea en medio del orden/desorden de la vida política. La atribución de virtudes y vicios humanos al animal y el animal cumpliendo funciones humanas, ambas configuraciones exaltatorias o denigratorias –o como dice González turbio desprecio o apología pródiga (González 2007)– procede de una cierta concepción del universo ordenado de acuerdo a una causalidad axiológica, y disponen algo como lo mismo, lo otro, lo híbrido en lo que puede ser una teratología política desde Platón pasando por Maquiavelo, Hobbes, Kant hasta nuestro presente poblado de gorilas, aluviones, zoológicos y ratas.

También la figura del monstruo desempeñó un papel central en la formulación inicial del espacio de la Ciudad y, sobre todo, en la delimitación del artificio político. Los seres ambiguos, híbridos, combinados, en una palabra, hipotéticos e imaginados, no dicen más





que la imposibilidad de la lengua de nombrar una figura que, puesta por encima, o sobre, lo reconocible, es sin embargo capaz de ser distinguida como la fuente de la autoridad; figuras del desorden semiótico que son las únicas aptas para instaurar el orden político, figuras del hombre-animal y del hombre-dios que pueden lograr que la animalidad de los hombres sea revocada o enmascarada.

En el encuentro con las grandes configuraciones de la escena política las categorías semióticas remiten a una organización o dislocamiento de las categorías semánticas, armonía y desarmonía conjugadas, adaptación de los híbridos heteróclitos a la ley<sup>1</sup>. Así aparece la presencia de la figura del monstruo en la comprensión del orden y del desorden de las cosas políticas, y el complejo camino seguido por esta figura en algunas fuentes antiguas como es el caso de las nominaciones –ya de animales, ya de monstruos- mencionadas a lo largo de la tradición de la filosofía política para referirse al gobernante u hombre político, al pueblo o a la multitud o al adversario político y durante los tiempos modernos, muy especialmente respecto a la invención progresiva de la sociedad.

Estas teorías políticas presuponen alguna forma de sublimación en la cualidad animal; la sublimación muestra su envés de carnalidad en los momentos cruciales en los que la lengua tiene que nombrar la figura del que gobierna y el que debe ser gobernado. Estas configuraciones se asientan en la idea de que lo político es el único resguardo -resguardo frágil- contra la naturaleza animal del sujeto; el animal que somos y que seguimos siendo está siempre a punto de aparecer; en el ámbito político es otro animal, más poderoso debido a su hibridación.

Si lo humano se muestra en el esfuerzo del ser encarnado en lo concreto de la totalidad, en el gesto corporal, lingüístico, artístico y político, es porque el mundo del artificio muestra sólo el aspecto imaginario de lo humano, pero si encaramos lo real de la realidad, lo real de la realidad nos enfrenta a nuestro destino de naturaleza (Rosa 2004, 30). La naturaleza sigue siendo salvaje y bestial en su propia esencia, y todo registro ético es substancialmente una confrontación con la nomenclatura que la teoría dio a ese destino: el instinto.

Las fábulas y mitos –poblados de seres zoomorfos- proporcionan un vasto repertorio de relaciones posibles del poder y del derecho, un catálogo de caracteres y de roles que se pueden ¿reconocer? al interior de la sociedad humana. ¿Por qué el hombre puede ser todos los animales? ¿por qué puede ser león, zorra, lobo, centauro, monstruo marino, oveja, rata o gorila? La galería de las máscaras caracteriológicas se nos aparece desde hace

1. López Barja de Quiroga refiere minuciosamente –para el caso de Roma-la mutación de la imagen que pasó de ser un centauro bicorpóreo a una quimera, cuando la República se constituye a partir de tres partes (Senado, caballeros y pueblo) (López Barja de Quiroga 2007, 140).





mucho; en las posibles semejanzas entre hombres y animales los autores antiguos buscaban la clave para encontrar las cualidades morales transfiriendo por analogía sobre cada individuo humano las características que los mitos y las fábulas atribuían a los animales aislados, una compleja taxonomía de caracteres morales permanentes. De este modo el león es siempre fuerte, el zorro astuto e insidioso, el lobo dañino y agresivo, la oveja inocente y obediente.

Cabe recordar aquí la concepción que se tenía de lo monstruoso en la antigüedad y en la Edad Media; en tiempos antiguos y medievales, nada monstruoso se había originado fuera de la naturaleza, algo tan inconcebible como la posibilidad de que hubiera “creaciones” paralelas a la Creación o “naturalezas” paralelas a la Naturaleza. Tampoco dependía la monstruosidad de cuestiones estéticas o del temor que las criaturas causaran, tan monstruoso era un ser horrible que causara miedo como otro que produjera asombro o maravilla.

Fieles a la idea planteada por Aristóteles en su estudio de la generación de los animales, se tenía por monstruoso aquello que acontecía en contra de lo normal en la naturaleza, pero nunca en contra o fuera de ella. Los teólogos medievales aceptaron este principio y, con la finalidad de afirmar la Creación divina, añadieron que lo extraordinario, monstruoso, anormal o prodigioso en la naturaleza, también formaba parte del plan divino y no era un accidente o una aberración. Durante muchísimo tiempo nadie dudó de la existencia de un vasto mundo de seres híbridos, animales fabulosos y estirpes de hombres quiméricos, una imaginería que se conserva en dibujos y grabados.

En cuanto a la naturaleza final de los monstruos, el Renacimiento acomodó estos principios al conocimiento científico que comenzaba a desarrollarse, pasando a ser significativos los modos por los cuales se generan los monstruos. Escribe Montaigne:

Los que llamamos monstruos no lo son para Dios, que ve en la inmensidad de su obra la infinitud de las formas que en ella ha comprendido; y es de creer que esta criatura que nos asombra refleje y dependa de alguna otra figura del mismo género desconocida para el hombre. De su infinita sabiduría nada sale que no sea bueno y común y ordenado; más no vemos nosotros ni la armonía ni la relación. (...) Llamamos contra natura aquello que acontece contra la costumbre, más nada es sino según ella, sea lo que sea (Montaigne 1987, xxx).

La ciencia naciente seguía interesada en aspectos teratológicos, pero reclamaba contrastar con seres reales, ante un mundo que se ensanchaba en escenarios nunca antes





imaginados. El hombre estudioso del Renacimiento unía su imaginación con el esfuerzo científico, por esto el médico Ambroise Paré pudo escribir a mitad del siglo XVI:

Las causas de los monstruos son varias. La primera es la gloria de Dios. La segunda, su cólera. Tercera, la cantidad excesiva de semen. Cuarta, su cantidad insuficiente. Quinta, la imaginación. Sexta, la estrechez o reducido tamaño de la matriz. Séptima, el modo inadecuado de sentarse de la madre, que, al hallarse encinta, ha permanecido demasiado tiempo sentada con los muslos cruzados u oprimidos contra el vientre. Octava, por caída, o golpes asestados contra el vientre de la madre, hallándose ésta esperando un niño. Novena, debido a enfermedades hereditarias o accidentales. Décima, por podredumbre o corrupción del semen. Undécima, por confusión o mezcla de semen. Duodécima, debido al engaño de los malvados mendigos itinerantes. Y decimotercera, por los demonios o diablos (Ambroise Paré 1992, 44 ss).

### **Nuestro ejemplo: Un nido de ratas**

En un artículo publicado en *La Tecl@ Eñe*, el 25 de febrero de 2024, Eduardo Rinesi se hace eco de lo manifestado por el actual presidente argentino al referirse al Congreso Nacional, sede de las y los representantes del pueblo, como “nido de ratas”, y a propósito de lo cual repasa unos cuantos usos de características de diversos animales para denominaciones políticas, siempre en valoraciones negativas o despectivas (Rinesi 2024).

El poder simbólico y evocativo que tiene la expresión es notorio ya que la rata condensa una enorme carga peyorativa: recupera lo oculto, lo sucio, lo pestífero, lo corrosivo; la rata se esparce crónicamente, favorece temores colectivos de invasiones, ofrece una genealogía de lo bajo, refiere a habitantes de cloacas, sótanos, prisiones, todas imágenes maléficas. ¿Son entonces las y los representantes del pueblo agentes del mal, personas con límites morales “bajos”?

En la *Historia de los animales* Aristóteles dice que las ratas salen de las inmundicias (Aristóteles 1992, 37), en cambio en algunas culturas orientales la rata se asocia con la fertilidad y la prosperidad, es objeto de culto en algunas regiones del Asia Menor, y es el primer animal del horóscopo chino, en el que se dice que otorga liderazgo y sentido de la economía. La peste negra que asoló Europa y otras regiones en la Edad Media estigmatizó a la rata relacionándola con el demonio, después andando los siglos pasó a interesar como espécimen científico, como “rata de laboratorio” para experimentar.

Desde elementos ornamentales en la antigua Roma hasta instalaciones, las ratas y los ratones siempre se han introducido en los huecos del arte con los más variados significados: diseños en piezas arqueológicas incaicas, dibujos, grabados, pinturas en Dürero, el





Bosco (un significativo registro en la tabla central de *El jardín de las delicias*), Constable, Klimt, Miró, Spiegelman... En la literatura y en el cine se encuentran innumerabilísimos registros de este animal. La rata es el personaje central en fábulas de Esopo, en once fábulas de La Fontaine, cientos de ratas pasan entre las piernas de Jean Valjean mientras se escapa por las alcantarillas de París en *Los miserables* de Víctor Hugo, en *La peste* de Camus la rata disemina la enfermedad dejando muerte y devastación a su alrededor, en *1984* de Orwell son dos ratas las encargadas de la tortura en la célebre Habitación 101 y –última referencia– el notable relato inacabado de Kafka, *La madriguera*, y los otros donde campean las ratas: *Josefina la cantora* y *Recuerdo del ferrocarril de Kalda*. En *La madriguera* el animal es el narrador; vive en absoluta soledad, está obsesionado con su seguridad y con el ruido sordo que llega de todas partes de un/unos presunto/s enemigos incontables confabulados para destruirlo. En el cine, una de los más reconocidos films de propaganda nazi fue *El judío eterno*, un documento de 1940 dirigido por Fritz Hippler que fue respaldado por el propio Hitler: todos los judíos aparecen con el rostro de ratas para dar a entender que se trataba de una raza de parásitos que formaban parte de la sociedad y que había que separarla. Mientras una voz en *off* refería la comparación con los roedores la pantalla se llenaba de cientos y cientos de ellos, mostrando su capacidad de infiltrarse y ocupar los lugares (Rees 2008, 212).

La referencia al Congreso como “nido de ratas” no es apropiada. Dejando de lado los aspectos vituperables e indignos, hay un desplazamiento del sentido, una “desterritorialización” para usar un término deleuziano. El nido de ratas, como se dijo, es una madriguera que pertenece a lo subterráneo, a lo oculto, mientras que las Cámaras de las y los representantes son recintos propios del espacio público, están a la vista, aparecen a la luz (salvo que se intente señalar que todo lo que se decide allí es parte de un escondrijo o resultado de oscuros resortes cuya lógica pulsional nunca puede descifrarse del todo y que quienes trabajan allí son seres falsificados por su apariencia externa, animales inmundos bajo apariencia de mujeres y de hombres).

Victor Klemperer escribió que “el lenguaje no solo crea y piensa por mí, sino que guía a la vez mis emociones, dirige mi personalidad psíquica, tanto más cuanto mayores son la naturalidad y la inconsciencia con que me entrego a él”. Y también que “las palabras pueden actuar como dosis ínfimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno, y al cabo de un tiempo se produce un efecto tóxico” (Klemperer 2001, 22).

Estas ideas de Klemperer sin querer sobredeterminar este presente, o todos los presentes y todos los pasados, pueden leerse en *La lengua del Tercer Reich*, apuntes –luego convertidos en libro– con el que el filólogo sobrellevó su vida en Alemania entre 1933 y 1945.





## **Bibliografía**

Aristóteles. 1992. *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos.

González, Horacio. 2007. *Gorilas*. *Página12*, 4/11.

Klemperer, Viktor. 2001. *La lengua del Tercer Reich*. Barcelona: Edit. Minúscula.

López, Borja de Quiroga Pedro. 2007. *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*. Madrid: A. Machado Libros.

Montaigne, Michel. 1987. *Ensayos*. Barcelona: Orbis.

Paré, Ambroise. 1993. *Monstruos y Prodigios*. Barcelona: Siruela.

Rees, Laurence. 2008. *Los verdugos y las víctimas*. Barcelona: Destino.

Rinesi, Eduardo. 2024. Nido de ratas. El insulto de Milei al Congreso pone en evidencia su desprecio por la democracia y las instituciones. *La Tecl@ Eñe*.

Rosa, Nicolás. 2004. *Relatos críticos. Cosas animales*. Buenos Aires: Santiago Arcos.





# La animalidad, lo pasional y la política



# Maquiavelo: el Príncipe centauro



**Beatriz Porcel**

UNR - UNER

E-mail: [betty.porcel@gmail.com](mailto:betty.porcel@gmail.com)

La figura del monstruo desempeñó un papel central en la formulación inicial del espacio de la ciudad, y sobre todo, en la delimitación del artificio político. Los seres ambiguos, híbridos combinados, en una palabra, hipotéticos e imaginados, no dicen más que la imposibilidad de la lengua de nombrar una figura que, puesta por encima, o sobre, lo reconocible, sea sin embargo capaz de ser reconocida como la fuente de la autoridad; figuras del desorden semiótico que son las únicas aptas para instaurar el orden político, figuras del hombre-animal o del hombre-dios que pueden lograr que la animalidad de los hombres sea disuadida y reconducida hacia modos civiles de vida. En el encuentro con las grandes configuraciones de la escena política las categorías semióticas remiten a una organización de las categorías semánticas; armonía y desarmonía conjugadas, adaptación de los híbridos heteróclitos al orden que se pretende homogéneo. En este trabajo presentamos la presencia de la figura de un ser mítico –el Centauro– en la configuración del Príncipe de Maquiavelo.

En Maquiavelo la única posibilidad para la creación y mantenimiento de lo político es el advenimiento de una figura que alcance y asuma una nueva norma axiológica y sepa





“entrar en el mal”; este “saber” consiste en “entrar en el mal para convertirlo en un bien”, no en el mal ordinario o en los vicios ordinarios que siguen siendo mal y vicios. La exhortación en el cap. XVIII de *El Príncipe* a emprender la acción práctica y a ser zorra y león viene enmarcada textualmente y fundada conceptualmente sobre dos consideraciones de carácter más general: la primera es que el príncipe está obligado por la necesidad a servirse de ciertas notas típicamente animales; la segunda que esta animalidad ya está de todas formas generalizada entre los seres humanos, y no se trata entonces de conseguirla sino de reconocerla y servirse eficazmente antes que lo haga otro de la misma manera. La naturaleza humana, tal como es descrita por Maquiavelo resulta, en definitiva, íntimamente compuesta: está hecha de una parte humana y de una parte bestial, la cual se escinde a su vez en un pequeño bestiario:

...hay dos modos de combatir: uno con las leyes y otro con la fuerza. El primero es propio del hombre, el segundo, de las bestias; pero como muchas veces el primero no es suficiente, conviene recurrir al segundo. Por tanto para un príncipe es necesario saber bien cómo emplear a la bestia y al hombre. Esta parte ha sido ya enseñada a los príncipes de manera encubierta por los antiguos escritores, quienes escribieron cómo Aquiles y muchos otros de antiguos príncipes fueron entregados para su crianza al centauro Quirón para que los educara bajo su disciplina. Y que se ha de tener por preceptor a uno mitad hombre mitad bestia no quiere decir sino que un príncipe necesita saber usar una y otra naturaleza; y es que una sin la otra no es durable. Por lo tanto, dado que un príncipe necesita saber usar bien la bestia, de ellas debe elegir al zorro y al león porque el león no se defiende de las trampas y el zorro no se defiende de los lobos. Por eso precisa ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos (Maquiavelo 2012, 92s).

Maquiavelo basa la eficacia y la posibilidad de la gloria en un individuo –individuo singular, no particular al decir de Althusser– que sea capaz de convertirse en bestia, de animalizarse, de alcanzar la disposición de una figura y sea una figuración que en su forma externa sea un “hombre” y en su forma de comportarse sea un indiscifrable. Toda la *virtú* que el príncipe maquiaveliano necesita se explica a través de ese bestiario que, en el citado capítulo XVIII, recomienda explícitamente ser un doble, un “centauro”, mitad hombre y mitad animal. Maquiavelo recupera de los antiguos tanto la relación león-zorra –ya presente en un autor arcaico como Esopo– como la imagen de Quirón, el centauro, como un doble que enseña y en este caso, enseña a ser doble. Más todavía, la mitad animal





se compone de una mitad fuerza –el león<sup>1</sup>– y una mitad astucia –zorra– necesaria para poder “espantar a los lobos”<sup>2</sup>. Puede decirse que se trata menos de una desnaturalización del hombre que de una restauración ferina según una nueva norma, una norma que, paradójicamente, pasa a ser aquello *extra-ordinem*. Se le concede al “nuevo”, al “fundador”, la posesión de una gramática de la ocasión, que sería precisamente ocasional, una gramática de la irrupción en el momento justo y preciso de la interrupción –de la ley– y la aparición –de la bestia–. Esa gramática sería: intempestiva (fuera de la acción lingüística, puro gesto) y extemporánea (fuera del tiempo discursivo). Si la conexión mayor entre el hombre y el animal es una verdadera desconexión: conexión biológica y desconexión histórica, en el Príncipe es una doble conexión: biológica e histórica, ya que se trata del punto exacto de la *ocasión*, del acontecimiento figural.

Althusser se ha ocupado de manera destacada de esta múltiple representación. Al considerar que Maquiavelo se ve obligado a razonar *en el límite*, que está al mismo tiempo “obligado a pensar en el límite de lo posible para pensar lo real”, a pensar “lo posible en el límite de lo imposible” (Althusser 2004, 90), llega a distinguir tres maneras de gobernar a partir de la hibridación: un gobierno por las leyes, uno por la fuerza y otro por el disimulo y las artimañas (Althusser 2004, 122). Éste último sería, en definitiva, la posibilidad de articular la acción cuando la institución se debilita y cuando la apelación a las armas no es suficiente. O, de otro modo, el uso astuto de la ley y de la fuerza del león. Derrida advierte aquí una jerarquía que va del hombre al zorro y al león, es decir de lo más humano, racional e inteligente a lo más animal; porque puede ser astuto, mentiroso, infiel y conecedor de las trampas el zorro está más próximo al hombre, que puede invertir la verdad o la fidelidad; mientras el zorro sabe traicionar, como el hombre, el león no sabe ni siquiera que verdad y mentira se oponen (Derrida 2010, 118). El príncipe maquiaveliano, en los destacados espacios de la acción política, es hombre-zorro y es por esto el más fuerte porque es el más sagaz, el que sabe ser y hacerse el sagaz y astuto o hacerse el que no es astuto –la

---

1. El león de San Marco representa a Venecia, la ciudad históricamente rival de Florencia, y es una imagen asociada a la fuerza y al poder; en la iconografía cristiana, el *tetramorfos* se compone de cuatro criaturas –ángel, león, toro y águila– que de frente tenían rostro humano y de espaldas rostro animal. Podemos también mencionar que fuerza y astucia es la composición simbólica del *David* de Miguel Ángel, que unos pocos años antes de *El Príncipe* representó el triunfo de Florencia a través de una figura mítica. Este *David* –de dimensiones sobrehumanas– vence a Goliat haciéndose poderoso mediante el ingenio.

2. En los bestiarios medievales el león, por ser el rey de los animales, es el primero descrito. Su naturaleza es compleja por triple: la primera lo representa borrando con la cola sus propias huellas para despistar a los cazadores; la segunda lo muestra como un ser que siempre duerme con los ojos abiertos y la tercera como el que es capaz de resucitar a su cría si acaso nace muerta. El león es fuerte, noble, inteligente y despierto; Isidoro de Sevilla, en el *Etymologiarum*, hace derivar la palabra ‘león’ del griego ‘leo’ que significa en latín ‘rey’ (Isidoro de Sevilla, 2004:901). El zorro es referido como un animal muy astuto y engañoso que nunca se desplaza en línea recta sino con una marcha entrecortada y dando círculos y que se vale de subterfugios para lograr sus objetivos, por ejemplo subsistir (Naughton, 2005).





astucia de la astucia—, el que modifica y transforma el orden corriente de las cosas. Esta lógica combinatoria manifiesta los momentos dinámicos de una figura múltiple, y el pasaje de uno a otro opera en el movimiento inherente a la precariedad de lo político; en esa síntesis nunca definitiva del feroz león y la astuta zorra se esconde una tensión de fuerzas similar a la que agita el universo, a las cosas mundanas que para Maquiavelo nunca se detienen<sup>3</sup>.

En el citado cap.XVIII Maquiavelo remite directamente —sin nombrarlo— a Cicerón, originando una transformación valorativa, una mutación paradójica de una de las fuentes más ilustres y valoradas del humanismo renacentista, escribiendo a contrapelo de ese humanismo hegemónico (Lefort 2010, 237). En *De officiis*, I, xi, y I, xiii 41 capítulo dedicado a las leyes de la guerra, el autor latino dice que en la república deben resguardarse con rectitud los derechos de la guerra; y que hay dos maneras de combatir, una por la disputa y otra por la violencia, de las cuales la primera es propia de los hombres y la segunda de las fieras, a la que se debe apelar cuando no se puede hacer uso de la primera<sup>4</sup>. Este recurso, que para Cicerón corresponde al tiempo de la guerra, en Maquiavelo se convierte en un medio casi ordinario: en toda ocasión en que la ley no baste se debe recurrir a la fuerza. León y zorra, fuerza y engaño, símbolos negativos para Cicerón (como también para Plutarco y para Dante<sup>5</sup>), son sustraídos de su horizonte originario por Maquiavelo y presentados como imagen positiva —en su unión— del actor político, sin deuda teológica, metafísica o moral. Esta lección maquiaveliana no se presenta solamente en este registro meramente

3. Otra evidencia del bestiario maquiaveliano es sugerida por Althusser: en el capítulo XXVI de *El Príncipe*, en el dramático llamado a un Príncipe que haga de Italia un Estado, Maquiavelo dice que la extrema desgracia política espera la intervención de un redentor, apelando a una fórmula conocida desde Dante. En la *Divina Comedia* (Infierno I, vs.100-102) el salvador providencial se nombra como un gran Lebrél (es el perro galgo, especialista en perseguir presas, también aplicado a una persona astuta), señalado por los estudiosos como el Gran Can veronés: Alberto I Canfrancesco della Scala -Verona, 1291 - Treviso, 1329- más conocido como Cangrande della Scala, un condottiero o militar mercenario señor de Verona entre 1308 y 1329, amigo y mecenas de Dante. Escribe éste: “Con muchos animales se amanceba, /y serán muchos más hasta que venga/el Lebrél que la hará morir con duelo”. En su viaje a través del célebre poema, Dante es acosado por tres bestias en su camino iniciático: por la pantera de la lujuria, por el león de la soberbia y por la loba de la avaricia.

4. Cicerón *De los Oficios-Los oficios*: I, xiii “De dos maneras se puede caer en la injusticia: o con violencia o con engaño: la primera es más propia de los leones, la segunda de astutas raposas y entrambas muy ajenas de la generosidad del hombre, pero más aborrecible la postrera”(Cicerón, 1948:27). García Pinilla traduce: “Como quiera que el agravio se produce de dos maneras —esto es, por violencia o por dolo—, el dolo parece más propio de la raposa; la violencia, del león, y ambos completamente ajenos al hombre, si bien el dolo es digno de mayor aversión” (Cicerón 2014, 55).

5. En la “Vida de Lisandro” en Plutarco *Vidas paralelas* se lee: “...a los que le decían no ser digno de los descendientes de Heracles el hacer con engaños la guerra, los mandaba a pasear, diciendo que donde no alcanzaba la piel de león se había de coser un poco de la de zorra” (Plutarco, 2007: 7). Dante, *Divina Comedia*, canto XXVI del Infierno, en que comparece su contemporáneo Guido de Moltefeltro, feroz enemigo de la Iglesia de Roma y reconocido por sus fraudes propios de la zorra y su fuerza, que era de león: “Las artimañas y las cubiertas sendas / conocí todas, y tanto supe su arte, / que hasta los confines resonó mi fama” (Dante 2021, vv 58-111).





discursivo, ya que en el cap.XIX (una especie de galería de emperadores romanos) hace referencia a Severo y a “qué bien supo usar el carácter del zorro y del león, cuyas naturalezas (digo más arriba) es necesario que imite un príncipe”, sus acciones fueron notables, propias de “un ferocísimo león y un zorro astutísimo y lo verá temido y reverenciado por todos y no odiado...” (Maquiavelo, 2012, 104). También en la *Vida de Castruccio Castracani* –escrita después de *El Príncipe*– Maquiavelo destaca entre sus cualidades el hecho de que “Nunca intentó vencer por la fuerza cuando podía hacerlo con fraude” (Maquiavelo 2006, 71), privilegiando el carácter de la zorra por sobre la del león ya que Castruccio creía que lo que da fama es la victoria y no los medios para alcanzarla.

Más que en las figuras del león y de la zorra, tan analizadas por la crítica especializada, interesa aquí detenerse en la del Centauro Quirón. Los centauros fueron personajes míticos con la mitad superior del cuerpo de hombre y la inferior de caballo; se supone que son seres de origen oriental, aparecen desde muy antiguo y se presentan siempre como de temperamento feroz<sup>6</sup>. Salvo Quirón: de ascendencia divina, hijo del dios Cronos y de la diosa Filira, inmortal, el mejor de los centauros, su nombre siempre va acompañado de un epíteto elogioso que busca atenuar su biforme naturaleza: es un monstruo pero sagrado, es sobre todo custodio de los antiguos saberes medicinales, astrológicos y del arte de la caza. A pesar de ser inmortal Quirón muere a causa de un doloroso accidente, y sufre un proceso de catasterización por la que es convertido en la constelación del Centauro. Todos los detalles de su vida se encuentran reunidos en la llamada *Biblioteca Mitológica* de Apolodoro, una serie de leyendas mitológicas recopiladas entre el siglo I-II dC (Apolodoro 1987). En Homero es, en la *Iliada*, “el más justo, el detentador de virtud y conocimiento” (*Il.* I 262; II 742). También en la *Teogonía* (v.1002) y en *Los consejos de Quirón* de Hesíodo (frag.283-285) se elogian sus enseñanzas, en las Píticas 3, 1-5 Píndaro levanta un detalle de todas sus virtudes, en la *Ciropedia* de Jenofonte y en las *Metamorfosis* de Ovidio (II, 630, VII 126) también se lo refiere.

Según diversos mitógrafos de la Antigüedad Quirón fue sobre todo el maestro de héroes y fundadores de pueblos a quienes entrenaba en varias artes: la política y la guerra, la música y la medicina, la equitación. Quirón fue tutor de Aquiles, de Ajax (el grande), de Asclepio, de Jasón, de Aristeo y de Acteón. Jenofonte, en su obra *De la caza (Cinegético)* ofrece una lista más amplia de héroes que aprendieron de Quirón el arte de la caza donde

---

6. Existen numerosísimas representaciones artísticas de los centauros: en vasos griegos, en relieve del Partenón y en la Florencia del Renacimiento un relieve de Miguel Ángel y *Palas Atena* y el *Centauro* de Boticelli. En las iglesias románicas hispanas la figura del centauro, armado con el arco y la flecha, fue utilizada para referirse al enemigo musulmán ya que era este quien usaba esos elementos en las luchas. El centauro arquero tuvo connotaciones negativas, representando al contrincante en combate con una clara condición bestial peyorativa (Monteira Arias 2023, 383). Debo esta última referencia a Martina Mangiaterra.





incluye a Céfalo, Melanión, Néstor, Anfiarao, Peleo, Telamón, Meleagro, Teseo, Hipólito, Palamedes, Cástor, Pólux, Macaón, Podalirio, Antíloco y Eneas (Jenofonte 2013, I, 2). También en la ya citada *Ciropedia* de Jenofonte, relato sublimado de la educación del príncipe Ciro, las referencias a los centauros son numerosas en lo que hace a la instrucción de los jóvenes nobles en las más altas funciones políticas, sobre todo en un saber preparado para derrotar a los enemigos, de manera que los tutores deben iniciarlos en una moral especial, enseñándoles a engañar y a realizar actos prohibidos por la moral civil regular (Jenofonte 1, 6, 27 y 4, 3, 17)<sup>7</sup>. En el canto XII del Infierno de la *Divina Comedia* de Dante, Quirón y dos centauros más son los que vigilan que no escapen las almas de los que fueron violentos con el prójimo, sobre todo los tiranos. Para Dante los centauros manifiestan obediencia y grandeza moral. Siglos después Bacon, en *El avance del saber*, cuando comenta que las fábulas o parábolas son usadas para oscurecer la explicación de los secretos y misterios de la religión, la política o la filosofía, se refiere a Maquiavelo y el uso de la figura de Quirón:

Así en la fábula de que Aquiles se crió con Quirón el centauro, que era en parte hombre y en parte animal: explicada ingeniosa pero corruptamente por Maquiavelo, en el sentido de que en la educación y disciplina de los príncipes tan importante es que aprendan a desempeñar la parte del león en la violencia y la de la zorra en cuanto a astucia, como la del hombre en cuanto a virtud y la justicia (Bacon 1988, 96).

Maquiavelo sostiene que el hombre político necesita poseer esa “doble naturaleza”; afirma que el ámbito político –al ser una instancia de conflicto y enfrentamiento- requiere lo humano y lo bestial que se fusionan en un punto no armonioso sino de conflicto<sup>8</sup>. Unos años después de la escritura de *El Príncipe*, la más antigua edición de la comedia *La Mandrágora*, que fue publicada sin mención ni de autor ni de impresor, llevaba como imagen de portada la figura del centauro Quirón tocando una lira.

7. El general Crisantas, en la *Ciropedia*, dice de los centauros: “(con) cordura de hombre y con manos humanas fabrican los utensilios que necesitan, pero tienen la velocidad y la fuerza del caballo para capturar a la presa que huye y derribar a la que les hace frente. Pues bien, todas estas habilidades también yo, una vez convertido en jinete, las reuniré en mi persona. Podré prever todo con mi inteligencia humana y con mis manos llevaré las armas, pero perseguiré con el caballo y derribaré al adversario con el ímpetu del caballo, pero sin necesidad de combinar ambas naturalezas como ocurre en el caso de los centauros. Y esto es mejor que la doble naturaleza, pues creo que los centauros no conocen la manera de utilizar los muchos bienes descubiertos por los hombres ni el modo de gozar de los placeres innatos a los caballos” (Jenofonte 1992, 17 a 19).

8. Adverse indica que la introducción de la figura del centauro no significa solamente el rechazo del *topos* clásico acerca de la virtud del gobernante sino también de la simbología política cristiana. La doble naturaleza que la ‘teología política’ cristiana atribuye al rey es enteramente opuesta a la de Maquiavelo: allí el rey, representante de Dios en la tierra, compartía la naturaleza divina y humana, como explicara Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey* (Adverse 2009, 287).





Haciendo un desplazamiento de las fuentes y comentarios clásicos, también la teoría política contemporánea ha revisitado la figura del centauro Quirón maquiaveliano, como –entre tantos- Ménissier, Esposito, Strauss. Thierry Ménissier titula su libro sobre Maquiavelo *Machiavel ou la politique du Centaure*; explica que la expresión “política del centauro” designa lo que parece ser la respuesta maquiaveliana para asumir el carácter trágico de la historia, combatiendo al mismo tiempo alguna de sus consecuencias cuyo impacto sería el más negativo sobre la inteligencia de la acción y la expresión de la libertad. Este intento puede en algunos aspectos parecer desesperado o sobrehumano, pero en cualquier caso se aleja considerablemente de lo que parece humanamente normal o políticamente razonable. Ménissier entiende que Maquiavelo pretende establecer las condiciones para una nueva comprensión de la política, una teología política original y la reivindicación de un *ethos* de la ferocidad de un alcance probablemente inaudito en la historia y en la tradición de la teoría política. El capítulo XVIII de *El Príncipe* es algo más que aconsejar el engaño por el engaño mismo, es sobre todo un incentivo para entrar en el plano de la inteligencia de la bestia (Ménissier 2010, 301ss).

Roberto Esposito en *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano* se detiene en el alcance de la escisión maquiaveliana y en este sentido explica que el doble ofrece la imagen de la subjetividad moderna como forma y como división, al mismo tiempo que manifiesta cómo la escisión prevalece sobre la forma; nada lo materializa mejor que el concepto-símbolo del Centauro en la figuración mítico-antropológica que ofrece Maquiavelo. Aquí todos los contrarios –su conflicto y su complementariedad– del que el texto está plagado, “formado”, se condensan para Esposito en un emblema de excepcional fuerza explicativa. Dividido, roto, entre hombre y bestia, ley y fuerza, orden y potencia, el sujeto, para poder “ser” y para negar, alejar, diferir, la necesidad de la propia finitud, debe “clausurarse” como entero, morir en cuanto sujeto-hombre, incorporar la propia diferencia, su propio otro, la propia in/humanidad. Esposito recuerda que la imagen del hombre-bestia es un *topos* de larga data en el inventario filosófico, teológico y literario del mundo medieval, humanístico y también antiguo: una legión de *pecora, jumenta, reptilia, bestiae, ferae, belluae*, recorre el camino de los hombres a lo largo y a lo ancho y amenaza su frágil naturaleza (Esposito 1984:34). Pero lo que le importa señalar al crítico italiano, mucho más que su estabilidad diacrónica, es la inversión de significado y dirección que el mito de la “bestialización” asume en Maquiavelo: ya no entendido como un momento, el provisoriamente negativo, bajo, de un itinerario que arriba, en la cima, conduce inevitablemente a Dios... sino que debe adquirir una forma durable; lo que dura, lo que resiste, esa unidad de lo diverso. En la figura del Centauro, del hombre-bestia maquiaveliano, en la diferencia absoluta que lo “forma” y casi lo excluye de sí mismo, para





Esposito se comprimen y se solidifican, en el sujeto moderno, los rasgos profundos de toda una época (Esposito 1984, 34ss).

Por último, Leo Strauss en *Pensamientos sobre Maquiavelo* es quien da la nota oportuna: cuando Maquiavelo considera que el único profesor de príncipes es el mítico centauro Quirón –educador de Aquiles y otros grandes personajes antiguos- opera un retorno a los orígenes no solamente para hacer de los fundadores heroicos el tema más elevado y de la fundación el tema más importante, sino también para que se comprenda lo que el mismo Maquiavelo está haciendo. Su modelo es medio fiera, medio hombre. La imitación de la fiera toma el lugar de la imitación de Dios, lo humano no es suficiente para gobernar. El príncipe debe entender que le es preciso trascender lo humano pero en dirección a lo subhumano. Es cierto que Maquiavelo, al enseñar a los príncipes lo que Quirón había enseñado, imita a Quirón o sigue a los creadores de Quirón. Sin embargo –cree Strauss- por el simple hecho de enseñar abiertamente en su propio nombre lo que algunos autores antiguos enseñaban de manera velada o por medio de personajes como portavoces, Maquiavelo presenta una doctrina absolutamente nueva, él es un Quirón absolutamente nuevo (Leo Strauss 2019, 103ss)<sup>9</sup>.

Quirón se integra en medio de las ideas maquiavelianas de manera “equilibrada”, haciendo patente la capacidad del florentino para determinar una parte importante de la esencia principesca a partir de un mito, una figura arquetípica, un centauro educador que adquiere el significado de símbolo del poder desde el mundo antiguo y opuesto a la visión cristiana. Así como la bestia y el soberano son presentados por Derrida en pareja, y como una pareja fuera de la ley, la primera porque no puede comprender ni ser parte de la ley y el segundo porque está por encima de ella, el centauro también puede ser presentado en una extraña pareja. Quirón se divide siendo, al mismo tiempo, uno. Se revela más bien en la importancia absoluta y casi exclusiva que, en la economía del capítulo XVIII de *El Príncipe*, la parte salvaje de la política (fuerza y astucia) ejerce sobre la humana, aquí representada por las leyes, cuyo gobierno ciertamente existe, salvo que, en el juego de las tensiones que constituyen el universo de la política, no tiene posibilidad sino afirmándose sobre el “otro”.

## Bibliografía

Adverse, Helton. 2009. *Política y retórica*. Belo Horizonte: edit.UFMG.

9. Strauss dice que debemos mirar más acá de Maquiavelo, en dirección a Jonathan Swift, cuyo *Los viajes de Gulliver* culmina con la recomendación de que los hombres deberían imitar a los caballos, los *Houyhnhnms*, que al ser caballos dotados de razón son centauros, seres híbridos que combinan a la bestia y al hombre (Strauss 2019 p.103).





- Althusser, Louis. 2004. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Apolodoro. 1987. *Biblioteca Mitología*. Madrid: Akal.
- Arnaudo, Marco. 2003. *Il bestiario di Machiavelli, tra emblematica e naturalismo. Italica*, vol.80, n.3.
- Bacon, Francis. 1988. *El avance del conocimiento*. Madrid: Alianza.
- Bodei, Remo. 1995. *Una geometría de las pasiones*. Barcelona: Muchnik, 1995.
- Cicerón. 1946. *Los oficios*. Buenos Aires: Anaconda.
- Cicerón. 2014. *Los oficios*. Madrid: Gredos.
- Del Lucchese F. et Bove L. 2008. *Tératopolitique: récits, histoire, (en)-jeux, Multitudes*, n° 33, p.37-52.
- Derrida, Jacques. 2010. *La bestia y el soberano*, Bs.As., Manantial, 2010.
- Esposito, Roberto. 1984. *Ordine e conflitto. Machiavellie la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Naples: Liguori Editore.
- Hesíodo. 1978. Teogonía. En *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1978.
- Homero. 2012. *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Isidoro de Sevilla. 2004. *Etymologiarum*. Madrid: BAC.
- Jenofonte. 1987. *Ciropedia*. Madrid: Gredos.
- Jenofonte. 2013. *The Sportsman: On Hunting, a Sportsman's Manual, Commonly Called Cynegeticus*. The Project Gutenberg.
- Lukes, Timothy. 2001. "Lionizing Machiavelli". *The American Political Science Review* n.2 vol.95.
- Maquiavelo, Nicolás. 2006. *La vida de Castruccio Castracani*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Maquiavelo, Nicolás. 2012 *El Príncipe*. Buenos Aires: Colihue.
- Ménissier, Thierry. 2010. *Machiavel ou la politique du centaure*. Paris: Hermann Ed.
- Monteira Arias, Inés. 2023. *El enemigo imaginado. La escultura románica hispana y la lucha contra el Islam*, Toulouse, CNRS - Université de Toulouse-Le Mirail.
- Naughton, Virginia. 2004. *Bestiario medieval*, Bs.As.: Quadrata.
- Nuzzo, Enrico. 2006. Metáforas y lenguajes en la historia de la filosofía política. *Deus Mortalis*, n.5.
- Ovidio. 2005. *Metamorfosis*. Madrid: Cátedra.
- Píndaro. 1984. *Odas y fragmentos. Olímpicas-Píticas-Nemas-Ítsmicas-Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. 2007. *Vidas paralelas vol.V*. Madrid: Gredos.
- Raimondi, Ezio. 1972. Il politico e il centauro en *Politica e Commedia*. Bologna: Il Mulino.
- Rispoli, Tania. 2015. *Imitation and Animality: On the Relationship between Nature and*





*History in Chapter XVIII of The Prince* en Filippo Del Lucchese, Frosini, Fabio y Vittorio, Morfino (ed) *The Radical Machiavelli Politics, Philosophy and Language*. Leiden: Brill.

Strauss, Leo. 2019. *Pensamientos sobre Maquiavelo*. Bs.As.: Amorrortu.

Versiero, Marco. 2004. *Metafore zoomorfe e dissimulazione della duplicitá. Machiavelli y da Vinci*. Studi Filosofici n.1 vol.27.



# Miedo, tormenta, tempestad. Una reflexión filosófico-política sobre el desorden del mundo desde la literatura de William Shakespeare



**Cecilia Mc Donnell**

UNR

E-mail: [cecilia.mcd@gmail.com](mailto:cecilia.mcd@gmail.com)

Permítanme comenzar este texto con un pasaje del historiador Jean Delumeau:

En la Europa de principios de los tiempos modernos, el miedo, camuflado o manifiesto, está presente en todas partes. Así ocurre en toda civilización mal armada técnicamente para responder a las múltiples agresiones de un entorno amenazador. Pero en el universo de antaño hay un espacio donde el historiador está seguro de encontrarlo sin ninguna máscara. Ese espacio es el mar (2022, 41).





Los motivos de ese miedo, como sabemos, son múltiples: el mar trae pestes e invasiones, está rodeado de pantanos y arrecifes insalubres, su quietud puede perturbarse repentinamente por tormentas y tempestades, y, como si todo esto fuera poco, su contemplación nos hace conscientes de nuestra finitud y fragilidad. Cualquiera que se enfrente unos minutos a la inmensidad del mar probablemente quede capturado por lo que Immanuel Kant dio en llamar el sentimiento de lo sublime, que roza con el horror. No es casualidad, entonces, que, en los albores de la Modernidad, la tempestad se haya convertido en un motivo literario recurrente: las aguas profundas eran análogas a un abismo presto a devorar a los vivos.

Y no solo eso. Como relata Michel Foucault (2015) en su célebre *Historia de la locura*, el mar era considerado como el “revés del mundo”, en donde podían soltar a los locos en sendos navíos para devolverlos a su elemento natural. Según puntualiza Delumeau, debido al carácter masivo, potente, incontrolable, profundo y tenebroso del agua, esta había llegado a ser identificada como una suerte de “anti elemento”, como una dimensión de lo negativo, como espacio por excelencia de perdición y como enemigo de la felicidad y de la vida. Toda esta caracterización estaba ligada, justamente, a la posibilidad de que éste inestable elemento fuera repentinamente capturado por el caos, la sinrazón y la demencia, es decir, por la tempestad. Es que lo ordenado, lo razonable y lo cuerdo era que los elementos guardaran cierta estabilidad consigo mismos. En este sentido, la tempestad en el mar no era considerada un fenómeno natural (como tampoco el avistamiento de un cometa en el cielo), sino la consecuencia del pecado o de la intervención de algún elemento sobre o antinatural. De hecho, con la culminación del mal propio de la escatología cristiana, se presagiaba no sólo la regeneración de la creación, sino que además la desaparición del mar.

No parece casual, entonces, que un filósofo de la talla de Thomas Hobbes haya elegido a un terrible monstruo marino para identificar al Estado, es decir, a aquello que transforma al incierto miedo a la muerte violenta –propio de la condición natural– en el miedo cierto a la espada pública, que castiga las transgresiones a los preceptos positivos de la soberanía. El Leviatán, lo sabemos, es ese monstruo marino que aparece en el libro de Job, quien, poco antes de escuchar su descripción, pregunta en su melancólico reclamo a Dios: “¿Soy yo acaso el mar, o el monstruo, / para que pongas guardia en torno a mí?” (Job 7, 12). Pero el monstruo no es Job, sino uno de los recursos a los que apela Jehová para mostrar su omnipotencia frente a la fragilidad humana. A fin de cuentas, solo Dios puede aplastar a los impíos y a los soberbios, puede hablar desde el seno de la tempestad, y puede crear y aplacar a un monstruo como el Leviatán, en cuyas fauces reside el terror, cuya impenetrable piel se compone de apretadas hileras de escudos fundidos el uno con el otro, cuyo poder en la tierra no tiene comparación, justamente porque menosprecia a





todo lo alto. El Leviatán, no lo olvidemos, es el rey de los soberbios: es el único que no teme siquiera a Dios.

Pero en lugar de dedicar este texto a la respuesta moderna al tormento que despierta la perturbación del orden, quisiera detenerme en el trastocamiento mismo. Quisiera pararme en el ojo de la tormenta y pensar con más cuidado el concepto de tempestad. Es justamente el hecho de que esta se presente como un dispositivo teórico lo que nos permite que podamos detenernos y pensarlo. A fin de cuentas, ¿a quién en su sano juicio se le ocurriría ponerse a pensar en las características de la tempestad cuando de hecho está viviendo una? Lo más sensato sería resguardarse o huir, para preservar la propia vida, y luego salir sin mayores riesgos ni temores a reconstruir en paz lo que sea necesario... Pero ¿es la sensatez y el cálculo cuidadoso lo que debería guiar nuestra reflexión y nuestro accionar? ¿No será que la propia tempestad puede llegar a aportar claves de acción? ¿Es siempre necesario esperar a la calma que sucede a la tormenta para disponerse a actuar?

Para hacer un acercamiento a estas cuestiones, voy a apelar a la ayuda de un viejo amigo: William Shakespeare. Me ocuparé en lo sucesivo de revisar muy brevemente dos tempestades: la que aparece y aqueja a Lear y su bufón en el tercer acto de la tragedia *Rey Lear*, y la que provoca Próspero, el protagonista de la muy problemática comedia sombría *La tempestad*, mediante la magia.

Vamos, entonces a *Rey Lear*. El protagonista es un señor de la antigua Bretaña, quien, cansado de ejercer su trabajo de rey, cree que puede “jubilarse” de sus responsabilidades sin renunciar, por ello, a su autoridad (es decir, a su investidura). Decide entonces ceder distintas porciones de su reino a sus hijas, sin comprender que en este fraccionar el cuerpo político termina, por un lado, mutilando al orden familiar (porque abdica de su autoridad patriarcal), y, por el otro, fracturando su cuerpo natural, y particularmente, su razón. Como arguye Francis Barker, “la figura del rey garantiza, como sede y fuente del poder, y como significativo maestro, una red de relaciones subsidiarias que constituyen la práctica real y la inteligibilidad de la vida de los súbditos” (1984: 40). O, dicho de otro modo, en la época en la que vive Lear existe una correspondencia entre los distintos grados de la existencia, que no debe ser considerada como una frágil metáfora o como una semejanza remota: el cuerpo del rey es el cuerpo que abarca todos los cuerpos terrenales y por eso la sujeción preburguesa implica la condición de miembro dependiente. Lear hace algo para lo que el cuerpo político todavía no está preparado: actúa como un funcionario que renuncia a su cargo. Pero el rey no es un funcionario ni un mandatario. Con su deposición se abre el camino a una metamorfosis del realismo al nominalismo. “Ese concepto universal llamado ‘Realeza’ comienza a desintegrarse; su trascendental ‘Realidad’, su verdad objetiva y existencialidad divina, tan resplandeciente poco antes, se disuelve en la nada,





se convierte en un *nomen*” (Kantorowicz 2012, 62). La esencia de la realeza entonces cambia, y lo único que prevalece es la condición humana del rey, condición que, por supuesto, comparte con todos sus congéneres. Lear se ha convertido en un hombre más, pero su necio accionar repercute analógicamente en la familia, en su territorio y en las facultades de su alma. Este trastocamiento del orden queda confirmado nada más y nada menos que por una tempestad.

¿Pero cómo llega un rey a enfrentarse a esta tormenta? Digámoslo rápido: luego de donar sendas mitades de su reino a sus hijas mayores, ellas traicionan su confianza y lo destierran. En ese preciso momento, la naturaleza también deposita su furia en Lear y hace que una tempestad lo acompañe en su destierro (o al revés: la locura que comienza a atormentar a Lear se exterioriza en forma de tormenta, el movimiento es analógicamente simétrico). Las declamaciones que Lear hace a lo largo del tercer acto tienen un constante cable a tierra: los consejos sensatos de su loco (su bufón), quien es el único que se ha quedado a su lado y cuyas palabras revelan un perturbador cambio de roles. Es que Lear, en lugar de hacer lo que cualquier persona sensata haría en su lugar (resguardarse, buscar refugio o pedir ayuda), se somete a la inclemencia climática con los brazos abiertos y grita a los vientos, a los truenos y al agua que arrecien su movimiento. Por su parte, el bufón despeja su ruego con compasión y un sensato temor al riesgo al que se enfrentan: a fin de cuentas, el rey está viejo y esta enloquecida travesía bien puede costarle la vida. Pero Lear está sordo ante sus pedidos y anhela la destrucción del mundo humano. En medio de este lío, Kent, otro servidor, acude a la escena e interrumpe el vagabundeo del rey y su bufón para decirles que cerca hay una cabaña en la que pueden refugiarse, y es entonces que se da una transformación inédita: Lear registra por primera vez en la obra el sufrimiento ajeno:

**Lear:** Estoy perdiendo la razón [*my wits*]. Ven, hijo.

¿Cómo estás, mi muchacho? ¿Tienes frío?

Yo mismo tengo frío. ¿Dónde está

Esa choza de paja, amigo mío?

Es extraña la astucia que poseen

Nuestras necesidades. Ellas pueden

Hacer preciosas las cosas más viles.

Vamos a esa cabaña. Pobre loco,

Queda una parte de mi corazón

Que aún se aflige por ti.

**Loco:** El que conserva algún entendimiento [*wit*]

Debe gozar con la lluvia y el viento,





Aunque el viento sople con vesanía  
Y aunque la lluvia llueva cada día.

**Lear:** Cierta, chico. (3.2.68-78)<sup>1</sup>

El rey ahora posa su atención en las necesidades básicas, a las que había desdeñado momentos atrás<sup>2</sup>. Ante el revés de la fortuna, lo más miserable puede hacerse precioso, sobre todo si permite que quienes “tienen una parte de nuestro corazón” puedan ser resguardados. ¿Es casual que Lear sea empático con la única persona que lo ha acompañado en su momento más lóbrego? No parece. El bufón, por su parte, es receptivo a este cambio: le canta una canción y busca devolverle alguna tranquilidad que lo lleve a aceptar el refugio hasta que pase la tormenta. El bufón quiere que el rey vuelva a ser un actor en el mundo,

1. Este gesto vuelve a repetirse un poco más adelante cuando Lear, en medio de la tormenta, se niega nuevamente a entrar a la cabaña que ofrece Kent, pero insiste en que entre el loco: “Muchacho, entra primero. / Tú, pobreza sin casa, vamos, entra. / [...] ¿Cómo podríais sin techo, el vientre hueco, / vuestros andrajos llenos de agujeros, / aguantar el rigor de la tormenta? / Me he preocupado poco de estas cosas. / Pompeyo, toma tu remedio; exponte / a sentir lo que siente el miserable; / que puedas arrojarles lo superfluo [*superflux*] / y así los cielos parezcan más justos” (3.4.26-36). Aquí no solo podemos ver la preocupación y la solidaridad con un subordinado, sino que además el gesto viene acompañado por una reflexión: “me he preocupado poco de estas cosas”. Parece estar en curso una autocrítica y una transformación. El tono es ciertamente cristiano, a pesar de ser una obra que teóricamente transcurre en el 700 a.C. En relación con esto, Debora Shuger indica que la plegaria de Lear tiene una carga interesante: “‘*Superflux*’ es de cuño shakesperiano, una traducción de un término técnico del canon legal medieval que refiere al porcentaje de los ingresos o bienes de una persona que se *debe* a los pobres” (1996: 53, el énfasis es de la autora). El Bardo se está valiendo de las *auctoritates* para recordarles a los ricos el vínculo moral que deben tener con los pobres. El cuerpo de los humildes se presenta en este discurso como un cuerpo trágico (con el vientre hueco, con vestimentas rasgadas, golpeados por la inclemencia del clima) que se contrapone a los festivos y grotescos cuerpos carnavalescos (ibid.: 51). Lo notable de todo esto es que Shakespeare, en lugar de valerse de posiciones heterodoxas y heréticas para denunciar las prácticas avariciosas de los ricos, se sirvió de las palabras de las autoridades de la iglesia medieval que se preocupan por la caridad cristiana. Piénsese, por ejemplo, en el siguiente pasaje de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino: “los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio, y en el *Decreto* se consigna también, dice: ‘De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra’” (2.2.66.7). La plegaria de Lear es sumamente provocadora en una época como la jacobea, en la que los ricos están haciendo gala de sus posesiones. La astucia de Shakespeare radica en hacer una denuncia apelando a un cuerpo de pensamiento que no puede ser censurado.

2. Este desprecio por las necesidades básicas se explicita en el acto anterior, cuando sus hijas lo despojan del séquito de cien caballeros que iba a acompañarlo a todas partes: “¿Qué necesidad / tenéis de veinticinco, o de diez, / o de cinco para que os atiendan / en una casa donde el doble tienen / órdenes de atenderos?” (2.4.257-9 [2.2.450-2]). Rápidamente, el séquito de cien personas que las hermanas habían convenido sostener al comienzo de la obra queda reducido a la nada. Para las y los lectores contemporáneos, los motivos esgrimidos por las hijas son ciertamente razonables. ¿Qué sentido tendría que una persona sostenga y mude consigo una servidumbre tan numerosa cuando tiene en cada residencia un conjunto de personas que van a estar abocadas también a asistirle? El problema de este razonamiento es que, en principio, Lear no es cualquier persona. Es un rey. Pero la dificultad a la que se enfrenta es la que ya hemos señalado: al dividir la soberanía, se ha dividido a sí mismo y se ha despojado inadvertidamente de la majestad que le era propia. Lear puede, entonces, ser rebajado. La respuesta que proporciona el despojado rey es extraordinaria: los seres humanos tienen que ser *algo más* que la mera necesidad. Tiene que haber algo que dignifique a la humanidad, que no se reduzca a satisfacer las necesidades básicas. Si no se pondera esa diferencia, hombres y mujeres quedan degradados al estatus de las bestias.





pero para lograrlo es preciso que Lear supere su angustia y comprenda adecuadamente su dolor, que entienda que aquello que lo llevó al lugar en el que está ahora es el resultado de sus propias decisiones, pero también es consecuencia de la forma en la que se han estructurado las relaciones humanas hasta ese momento.

Hasta aquí Lear. Pero, antes de seguir, es preciso recapitular algunos puntos. Sabemos poco del viejo rey, nuestro protagonista, hasta el momento en el que toma la peor decisión de su vida. Pero podemos sospechar por distintos elementos en el drama que su reinado y su persona tenían caracteres tiránicos (en el sentido amplio del ejercicio arbitrario del poder). La tempestad es la respuesta analógica (metafórica, diríamos hoy) a sus malas decisiones: es la locura exteriorizada. La tempestad es, como se apuntaba hace un momento, caos, sinrazón, demencia. Por supuesto, la tormenta eventualmente pasa y sin dudas eso es lo deseable. Pero lo interesante en términos de transformación de la subjetividad del héroe sucede justamente allí: en la tempestad. Luego de un momento de furia inicial ante lo que a todas luces es una traición y una crueldad por parte de quienes ahora se ocupan de gobernar –momento, digámoslo, sin dudas necesario–, Lear comienza una transformación que le permite comprender que su perspectiva es una entre tantas, que él mismo ha sido cruel en más de una ocasión, que la compañía de los afectos es fundamental para transitar los reveses de la fortuna y que es preciso hacerse responsable del mundo que habitamos. La cifra de esta transformación se da en la tormenta, que, luego, en la calma que la sucede, puede reconfigurarse de diversas maneras. Lo que interesa retener aquí es, entonces, esta línea de fuga.

¿Qué pasa con la tempestad de Próspero? Sin dudas, hay diferencias. Principalmente, porque en este caso es el propio héroe quien invoca una tempestad mediante un genio del aire, Ariel, que le permite urdir la venganza contra su hermano Antonio, quien usurpó su ducado, y contra Alonso, rey de Nápoles y aliado de Antonio. Ellos dos, junto al príncipe Fernando, el fiel Gonzalo, el artero Sebastián y un grupo de marineros y rústicos, habían comenzado su navegación para asistir a las bodas de la hija de Alonso, pero por la tempestad nunca llegan a destino y, en cambio, terminan en alguna costa de Centroamérica, sin daños evidentes, pero sin sus recursos habituales. Llegan, además, divididos: Fernando se encuentra con Próspero y su hija Miranda; Alonso, Antonio, Gonzalo y Sebastián arribarán a otra parte de la isla; y, por último, Trínculo y Estéfano, dos rústicos bufonescos, tendrán su encuentro con el nativo Caliban<sup>3</sup> y protagonizarán lo que a todas luces es una entronización carnavalesca y bufa.

---

3. Aquí se sigue la sugerencia de Pablo Ingberg en su traducción del texto inglés, quien sostiene que, para poder respetar la relación especular entre *Caliban* y *cannibal*, cuyos acentos caen en la antepenúltima sílaba, es preciso traducir Caliban (y no Calibán) al español, ya que solo así puede sostenerse la acentuación propia del término “caníbal”.





Los acontecimientos que nos interesan no suceden propiamente hablando durante la tempestad, pero tampoco en el momento de calma al que se arriba (al menos teóricamente) al final de la pieza, cuando los personajes han atravesado sus correspondientes anagnórisis y confirman que todos los que navegaban en el barco están sanos y salvos. El clima durante la obra es, digamos, bueno, pero los hombres son devueltos a su condición natural. Ese estado que, para Hobbes, es “solitari[o], pobre, desagradable, brutal y breve” (2019, 120), apreciación que sin dudas compartirían Antonio y Sebastián, los villanos de la historia. De hecho, ellos se burlan de los elogios que el viejo Gonzalo hace de la isla, elogios que más de un crítico shakespeariano ligó con mucho acierto con el ensayo que Michel de Montaigne había escrito unos años atrás sobre los caníbales (2011, I, XXX). Pues bien, si Gonzalo nos describe a este nuevo mundo con un tono, diríamos, lockeano o rousseauiano (la isla tiene todo lo ventajoso para la vida y cuenta con lo necesario para que una comunidad se organice sin la necesidad de la soberanía), Antonio y Sebastián lo hacen con tono hobbesiano, mostrándose de manera acorde a la antropología que pocos años más tarde presentará el filósofo de Malmesbury: los hombres son, dice, desconfiados, competitivos y vanagloriosos. Esto es lo que hace que vean escasez allí donde Gonzalo ve abundancia: como explica Renato Janine Ribeiro (2000), es indistinto que el estado de naturaleza hobbesiano sea de escasez o de abundancia, porque la condición natural lleva a los hombres a competir por las mismas cosas, independientemente de que haya muchas o pocas en existencia. Simplemente se quiere lo que el otro tiene. Para Antonio y Sebastián, entonces, la vida en la isla es escasa y precaria: allí donde Gonzalo ve hierba verde, ellos la ven amarilla; allí donde Gonzalo dice que tienen todo lo necesario para la vida, ellos acotan que la isla tiene todo menos medios de vida; allí donde Gonzalo ve las bondades del ocio, ellos señalan putas y delincuentes; allí donde Gonzalo anhela las bondades de una vida sin la sujeción a un poder arbitrario, ellos conspiran para arrebatar el trono de Nápoles.

Lo cierto es que en la isla de Próspero conviven estos elementos contradictorios. Como el propio Gonzalo comprenderá sobre el final de la pieza, “todo tormento, angustia, maravilla y asombro / habita aquí”, lo que lo lleva a implorar “¡Un poder celestial que nos saque / de este horrible país!” (5.1.104-6). Es que lo que logró la tempestad, como decía hace un momento, es devolver a los hombres a su condición natural. Lo curioso, como podemos ver, es que no todos los personajes tienen los mismos caracteres. O, dicho de otro modo, no todos los hombres son desconfiados, competitivos y vanagloriosos (muestra de ello es Gonzalo); ni todos los hombres son fundamentalmente racionales (muestra de ello son Trínculo y Estéfano); ni todos los hombres son gobernados por la piedad y el amor de sí (muestra de ello son Antonio y Sebastián). Y contamos con otra evidencia más: Caliban.





Es imposible dar cuenta de este personaje en un escrito tan breve, pero sí se puede apuntar que su participación en la obra ha creado diversas escuelas de pensamiento con defensores y detractores acérrimos. En primer lugar, tenemos a los fustigadores de Caliban, como Harold Bloom (2018), quien entiende que el nativo americano es una criatura semihumana, medio bestia marina, en cierto punto conmovedora, pero con naturaleza asesina. En segundo lugar, tenemos a un segundo grupo de detractores, pero por distintas razones. Aquí se reúnen Rubén Darío (1998), José Enrique Rodó (2017b; 2017a) y Ernest Renan (2017a; 2017b), quienes hicieron de Caliban un ícono del imperialismo. Para Darío, Caliban es el símbolo del imperialismo estadounidense, pura materialidad consumista, pura copia degradada, puro canibalismo. Frente a Caliban se yergue la idealidad de Ariel, ícono de un discurso utópico, que, como sostiene Carlos Jáuregui (1998), quedaba cargado de frustración e impotencia ante el evidente triunfo de Caliban. Pero, en la vereda opuesta, contamos con los defensores de Caliban, aquellos que lo hicieron el estandarte de la resistencia latinoamericana frente al colonialismo europeo: en estas filas contamos las reescrituras de Aimé Césaire (1971), de Silvina Pachelo (2016) y de Raquel Carrió y Flora Lauten (2000). A fin de cuentas, no deja de ser cierto que, antes de que Próspero y Miranda llegaran a la isla, Caliban era libre y convivía con su madre, la bruja Sycorax. Nos enteramos de esto bien al comienzo de la obra, cuando el nativo maldice a su nuevo amo: a pesar de haberle mostrado todo lo que necesitaba saber de la isla, Próspero decidió esclavizarlo. Por eso, lo único que le agradece a su nuevo amo es que le haya enseñado su lengua, así puede insultarlo con todas las letras. Pero Próspero le señala algo que estas reescrituras suelen soslayar, un elemento cuidadosamente trabajado por Fernando Svetko en un estudio reciente (2024): Caliban intentó violar a Miranda y, lejos de mostrarse arrepentido, lo celebra. Solo se aflige de no haber logrado poblar la isla de calibanes.

¿Qué es, entonces, Caliban? ¿En qué se han convertido, por su parte, Gonzalo, Antonio, Trínculo y el resto de la tripulación gracias a la tempestad? ¿Cuál es, para volver a nuestro vocabulario teórico-político, la naturaleza que subyace a estos hombres? ¿Son semihumanos asesinos? ¿Caníbales materialistas? ¿Seres racionales? ¿Individuos competitivos? ¿Criaturas piadosas? Francamente, no se podría ensayar una respuesta sin ponerla en duda al renglón siguiente. Pero lo que sí parece patente es que, ante la aparición de una tempestad, respondemos de maneras diversas, algo que probablemente tenga mucho sentido: todas y todos respondemos de manera diversa ante el temor. Pero, como pudimos ver gracias a esta diversidad de personajes y accionares, es posible que de ese temor profundo que despierta la tempestad surjan transformaciones que nos obliguen a hacernos responsables del nuevo mundo en ciernes.





Si al comienzo de este texto se invocó a Hobbes fue porque este autor logró identificar una diferencia entre miedos dañosos y salvíficos. No tenemos por qué coincidir con la forma teórico-institucional que el filósofo de Malmesbury encontró para sortear los miedos dañosos y conducir adecuadamente los salvíficos, pero sí parece importante rescatar el gesto hobbesiano de no pretender erradicar por completo al miedo del mundo. En el miedo que provocan las tempestades es posible hallar claves de acción que permiten a cada una y a cada uno reconciliarse consigo mismos y con el mundo que habitamos. Mundo en crisis y tempestad, sin dudas, pero, como nos enseñó Sheldon Wolin, “casi todos los grandes enunciados de la filosofía política han sido propuestos en épocas de crisis” (1974, 17). Sigamos hurgando en este tiempo loco, no escapemos esperando tiempos calmos, y veamos qué tiene para enseñarnos esta tempestad.

### **Bibliografía**

- Aquino, Tomás de. 1990. *Suma de Teología*. Vol. III (parte II-II). Madrid: BAC.
- Barker, Francis. 1984. *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*. Buenos Aires: Per Abbat.
- Bloom, Harold. 2018. *Shakespeare. La invención de lo humano*. Traducido por Tomás Segovia. Barcelona: Anagrama.
- Carrió, Raquel, y Flora Lauten. 2000. *Otra tempestad*. La Habana: Alarcos.
- Césaire, Aimé. 1971. *Una tempestad*. Traducido por Carmen Kurtz. Barcelona: Barral.
- Darío, Rubén. 1998. «El triunfo de Calibán». *Revista Iberoamericana* LXIV (184-185): 451-55.
- Delumeau, Jean. 2022. *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Traducido por Mauro Armiño. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Taurus.
- Foucault, Michel. 2015. *Historia de la locura en la época clásica*. Traducido por Juan José Utrilla. Vol. 1. 2 vols. Santa Fe de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas. 2019. *Leviatán*. Traducido por Carlos Balzi. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue.
- Janine Ribeiro, Renato. 2000. «Thomas Hobbes o la paz contra el clero». En *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 15-40. Buenos Aires: CLACSO.
- Jáuregui, Carlos. 1998. «Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío». *Revista Iberoamericana* LXIV (184-185): 441-49.
- Kantorowicz, Ernst. 2012. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- Montaigne, Michel de. 2011. *Ensayos*. Buenos Aires: Losada.





- Pachelo, Silvina. 2016. *La tempestad. Versión ilustrada*. México: Viandante.
- Renan, Ernest. 2017a. «Calibán. Continuación de “La Tempestad” (un drama filosófico)». En *La Tempestad*, 25-88. Buenos Aires: Caterva.
- . 2017b. «El agua de la juventud. Continuación de “Calibán”». En *La Tempestad*, 89-172. Buenos Aires: Caterva.
- Rodó, José Enrique. 2017a. «El nuevo Ariel». En *La Tempestad*, 243-44. Buenos Aires: Caterva.
- . 2017b. «Ariel». En *La Tempestad*, 173-242. Buenos Aires: Caterva.
- Shakespeare, William. 1997. *King Lear*. R. A. Foakes. The Arden Shakespeare. Surrey: Arden.
- . 1999. *The tempest*. Editado por Virginia Mason Vaughn y Alden T. Vaughn. The Arden Shakespeare. Bristol: Arden.
- . 2006. «Rey Lear». En *Obras completas I: Tragedias*, traducido por Idea Vilariño, editado por P. Ingberg: 601-729. Buenos Aires: Losada.
- . 2019. *La tempestad*. Traducido por Pablo Ingberg. Buenos Aires: Losada.
- Shuger, Debora. 1996. «Subversive fathers and suffering subjects: Shakespeare and Christianity». En *Religion, literature, and politics in post-Reformation England, 1540-1688*, 46-69. Cambridge: Cambridge University Press.
- Svetko, Fernando. 2024. «Los libros y las voces. Reescrituras americanas de *La Tempestad* de William Shakespeare». Especialización en Filosofía Política, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Wolin, Sheldon S. 1974. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.



# ¿Qué esperar de la política? Rousseau y Freud en perspectiva comparada



**Corina Branda**

UNR

E-mail: corinaines13@yahoo.com.ar

“La razón, debe constituir un tribunal de apelación inclusive contra sí misma, practicar, llegado el caso la autosubversión de los propios ordenamientos, y estar en condiciones de organizar periódicas salidas al exterior, que modifiquen sus propios confines”

Bodei 2005.

## **Palabras preliminares**

El psicoanálisis y la teoría política reflexionan sobre la vida del ser humano en sociedad con diferentes acentuaciones. El psicoanálisis analiza la incidencia de las instituciones de la cultura en la producción del malestar subjetivo, mientras que la teoría política, en su análisis y especulación en torno a lo político, no desconoce ni soslaya las motivaciones del comportamiento humano que revisten interés para su especificidad en materia de indagación.





Esta comunidad de intereses se vincula con lo propio de la vida humana. Toda existencia humana es indefectiblemente social. La psiquis se configura en la intersubjetividad. Freud hace ver que el Otro marca siempre una presencia en la vida del sujeto, ya sea como modelo, objeto, auxiliar o enemigo. Es por ello que el vienés sentencia que la psicología individual es ante todo psicología social (Freud 2004a). Aún para Rousseau, para quien el hombre se encuentra en una condición de insociabilidad por naturaleza, la existencia humana deviene social, y es en virtud de esta existencia que el hombre supera su condición de cuasi animalidad.

Rousseau y Freud hacen ver la relación entre el mundo de la social, de la cultura y el mundo psíquico al afirmar respecto del individuo lo siguiente:” (...) al hacerse sociable y esclavo, se hace débil, medroso, rastrero; y su forma de vivir blanda y afeminada acaba de destruir tanto su fuerza como su valentía” (Rousseau 1972, 429). “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social, en este sentido más lato pero enteramente legítimo” (Freud 2004a, 67).

¿Por qué Rousseau? ¿Por qué Freud? ¿Por qué poner a estos autores en diálogo? Ambos son caudal de discurso y ambos invitan, a partir de mirarlos en perspectiva comparada, a considerar contenidos de la teoría política como del psicoanálisis con ojos renovados. A partir del entrecruzamiento propuesto pueden surgir perspectivas novedosas de reflexión, preguntas impensadas, claves de lectura interesantes, es decir, material de trabajo disciplinar.

Quien desde la teoría política como desde el psicoanálisis emprende la visita exploratoria a otros continentes teóricos es quien se asume viajero, alguien que puede despegar de su terruño para conocer y potenciarse de otros, sin por ello descuidar el propio que pisa y lo propio que lo habita. Las excursiones en otras disciplinas, al igual que para el viajero curioso, contienen la potencialidad de un regreso enriquecido.

La apertura hacia disciplinas afines es insoslayable como práctica de expansión y de enriquecimiento disciplinar. Juliet Mitchell plantea un paralelismo entre la relación dialéctica entre hermanos y entre disciplinas (Rey de Castro, 2014). La presencia del hermano, del semejante es clave en la constitución de la identidad subjetiva. Esta relación expone a los sujetos a contemplar semejanzas y diferencias, cercanías y distancias, al mismo tiempo que los expone a la amenaza de su propio exterminio y, por ello mismo, al reto de su afianzamiento identitario. El psicoanálisis y la teoría política, en la medida que toman a préstamo otras gramáticas disciplinares, se abren a la posibilidad de revisar sus elaboraciones y que éstas tambaleen, y del movimiento algo nuevo despunte como promesa de riqueza. El





diálogo con otro es axial, tanto para la elaboración teórica como para la constitución subjetiva. La producción teórica implica siempre encuentros con otros hacedores de teorías, de discursos, encuentros que producen reconocimientos y distanciamientos que cincelan lo propio de cada elaboración.

Rousseau y Freud, puestos en una relación de interdiscursividad, permiten que tanto el psicoanálisis freudiano como la teoría política rousseauiana se pueden confrontar, hallar puntos de convergencia y alejamiento. En este juego teórico se pueden configurar horizontes de sentido, preguntas, pistas que potencien el propio suelo disciplinar en el cada uno se despliega. Por un impedimento fáctico, estos autores no pueden realizar esta tarea; somos nosotros, lectores del presente quienes estamos en condiciones de asumirla.

El ginebrino Jean-Jacques Rousseau es usina de reflexión para los estudiosos del psicoanálisis. Rousseau no es un escritor anodino de quien no se pueda esperar fecundos aportes al campo de la psicología y del psicoanálisis. El estilo introspectivo de algunos de sus textos -las conversaciones con su alma-, las tensiones de su vida, las persecuciones de las que se sentía cautivo, sus paradojas, la alta estima hacia la naturaleza humana y la profunda desconfianza hacia sus semejantes lo tornan un autor fascinante, un ser curioso según Hume, un clásico entre los clásicos, una parada y refugio necesarios de consulta en el presente. Rousseau es un autor que se confiesa sin rodeos, que al desnudarse ante el lector invita, contagia y autoriza a éste a tocar contenidos de sí mismo. Sus confesiones y ensoñaciones producen resonancias en quien toma contacto con ellas, son provocadoras: mueven afectos, producen identificaciones con el autor y pueden ser la invitación a un trabajo introspectivo.

El ginebrino ha despertado interés en psicoanalistas y psiquiatras, como René Laforgue y Ludwig Binswanger respectivamente, quienes llevan al autor del *Contrato social* al diván. Laforgue interpreta el sentimiento de culpabilidad tras la muerte de su madre y el modo de abordarlo frente al padre. Por su parte, Binswanger observa síntomas característicos de la esquizofrenia en la representación rousseauiana de los enemigos. Su valoración tan positiva de la naturaleza y del estado del hombre en ella se ha tomado como elemento que da cuenta de una fijación libidinal, de un sentimiento de la existencia nunca ligado al otro social, sino a la naturaleza (Frías de Pinto). En palabras de Rousseau: “Esas horas de soledad y de meditación son las únicas del día en las que soy plenamente yo y mío, sin distracción, sin obstáculo, y en que puedo verdaderamente decir que soy lo que la naturaleza quiso” (2013,25). Por lo tanto, el sentimiento de la existencia representa para el autor un gozo autosuficiente que da cuenta de una matriz de insociabilidad natural.

El propósito de este trabajo es establecer, a partir de algunos contenidos de incesante reflexión en el campo de la teoría política, un contrapunto entre el pensamiento político de Rousseau y el psicoanálisis freudiano.





## Sociabilidad y guerra

Tanto en Rousseau como en Freud el Estado, un poder común, no es concebido desde una perspectiva naturalista. En ambos autores está presente la historicidad en el análisis de su surgimiento, historicidad que va de la mano de la génesis del proceso de constitución subjetiva. El intercambio entre el ser humano y la realidad se presenta en claves históricas.

A diferencia de Hobbes, es dable observar en el ginebrino un quiebre de método. Al respecto, Rousseau no deduce el estado de naturaleza a partir del orden social existente, proyectando las características del hombre social en el primitivo como si hubiera en ello una invariancia, sino que asume un punto de inicio diferente. El estado de naturaleza rousseauiano se presenta como pura virtualidad, potencialidad que requerirá de la concurrencia de factores externos para hacer posible el despliegue de potencias, de un devenir. Otra consabida diferencia entre Hobbes y Rousseau respecto del estado de naturaleza es el carácter de guerra atribuido a éste por el inglés. Desde la mirada de Rousseau, la guerra sólo es posible en la corporación social. Por lo tanto, la guerra es expresión de la violencia en condiciones de estatalidad, es decir, de sociabilidad y de propiedad. El ser humano natural es insociable en virtud de su autosuficiencia natural; ergo la guerra está ausente de la realidad del buen salvaje. La sociedad que emerge tras el pacto inicuo acentúa el conflicto preexistente; inscribe la guerra como condición civil: “el género humano, envilecido y disociado, al no poder volver sobre sus pasos, ni renunciar a las miserables adquisiciones que había hecho, y al no trabajar sino para su venganza, por el abuso de las facultades que lo honran, se puso a sí mismo en las puertas de su ruina” (1972: 90).

En este punto Freud tendría algo para aportar. La guerra no es efectuación de la sociedad, la propiedad y el Estado, vale decir de la *Kultur*. Freud observa un impulso natural en el ser humano que Rousseau no ve; a saber, la pulsión de agresión. El vienés coincide con Hobbes al considerar a la sociedad y la cultura como antídoto contra la guerra. Desde la mirada de Hobbes se trataría de un antídoto efectivo, mientras que para Freud sería el remedio posible, más no del todo exitoso. Freud advierte los padecimientos del hombre en sociedad al señalar el punto ciego de lo social: “los impulsos reprimidos que operan en el corazón de la realidad social (Assoun 2003, 69).

Freud se sirve del mito de la horda primordial para analizar el surgimiento del orden social. Al respecto, el autor se apoya en las investigaciones de Darwin, entre otros autores, para aproximarse al pasado de la especie. A partir de la observación de las costumbres de los monos superiores, el autor de *El origen de las especies* (1859) infiere que el pasado del ser humano asumió como forma originaria la horda -prototipo de sociedad-. En su seno, los celos del macho más fuerte y longevo que contaba con el monopolio despótico sobre las





mujeres de la horda era el impedimento de promiscuidad sexual (Freud, 2003: 2007). El padre de la horda es el operador de la socialización en tanto es causa del vínculo social y de la dinámica social (Assoun, 2003). Los hijos varones, excluidos del goce sexual, asesinan al padre, inaugurando así un período de disputas entre ellos por la vacancia que deja el poder paterno.

¿Es posible hallar en el pensamiento de Freud una naturaleza humana social? ¿Es el sujeto por naturaleza un *homo gregarius*? Freud hace pie en el trabajo de Wilfred Trotter (1916), en el cual se diferencian cuatro tipos de pulsiones primarias: autoconservación, alimentación, sexual y social. A partir de las observaciones en el campo de la biología, y tomando en cuenta la teoría de la libido, Freud señala una tendencia en los seres vivos en general a la configuración de unidades cada vez más amplias.

El vienés argumenta que la pulsión instintiva del hombre es asocial por naturaleza. Ahora bien, esta pulsión se transforma en social en función del control externo sobre el sujeto. Las pulsiones sociales son el producto del enlace de componentes egoístas y eróticos (Freud, 2003). El autor cuestiona el carácter primario de la pulsión gregaria, así como también el carácter de no descomposición, advirtiendo la dificultad de dilucidar la ontogénesis a partir de esta pulsión. En contraste con las pulsiones sexuales, las pulsiones sociales poseen una mayor capacidad de mancomunación. Por lo tanto, el sujeto es un ser antisocial por naturaleza, pero deviene social; moran en él tendencias destructivas -antisociales y anticulturales- (Freud, 2006). Es por esta razón que los vínculos sociales son una de las principales fuentes de padecimiento del sujeto en el mundo de la cultura, mucho más que cualquier otra debido a la dicha que le sustraen sus normas. La cultura, concebida como todo aquello que eleva la condición del hombre por encima de la condición animal, comprende la creación de normas de regulación social, además del gobierno de la naturaleza y la obtención y distribución de bienes (2006).

En los textos *Moisés y la religión monoteísta* (1939) y *Tótem y tabú* (1913) respectivamente, Freud afirma que la primera forma de sociedad es el resultado de una renuncia pulsional. La organización social surge de un contrato social de renuncia a las dos pulsiones más potentes que son, a la sazón, las primigenias: matar -pulsión de agresión- y el incesto -pulsión sexual-. Por lo tanto, la renuncia pulsional es el motor de la civilización, la condición necesaria para su surgimiento y despliegue.

Mientras que para Rousseau la condición de insociabilidad del buen salvaje se explica por el carácter de autosuficiencia natural, para Freud se explica por la pulsión de agresión, fundamentalmente, debido a la persistente hostilidad que se experimenta ante la presencia del semejante. El hombre natural de Rousseau, al igual que el de Montesquieu, no es un ser inclinado a la agresión. El individuo natural de Rousseau no tiene necesidad de





agredir, dado que es autosuficiente y piadoso. Los individuos naturales, acorde a la mirada de Montesquieu, preocupados por su conservación, son débiles y tímidos, “todo los hace temblar, todo los hace huir” (2007, 32). Por ende, la idea de dominio entre los hombres es ajena a la condición natural, y la paz es la primera ley natural.

Hobbes acuerda y discrepa en este punto. El estado de naturaleza que describe es de guerra de todos contra todos. No se observa un individuo refractario a la agresión; más bien ésta es su instrumento de defensa al servicio de sus virtudes naturales, fuerza y astucia orientadas a su autopreservación. Ahora bien, en Hobbes al igual que Montesquieu, se lee que la primera ley de naturaleza se relaciona con la paz. La diferencia estriba en que esa ley de la razón no encuentra las condiciones efectivas para perseguirla sin riesgos en el estado de naturaleza hobbesiano. Por lo tanto, la obediencia a esta ley, expresión de la razón natural, sería un acto de irracionalidad al no estar dadas las condiciones de una sujeción segura. La paz puede ir unida a la guerra si ésta última abraza como fin a la primera. En Montesquieu, por el contrario, la ley natural tiene fuerza de ley, no queda confinada al ámbito de la conciencia, sino que empuja al acto. La paz se concreta en actos de no agresión. A diferencia de Hobbes, para quien el individuo en su condición natural alberga “un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes (2003: 100), en Montesquieu los individuos se sienten inferiores respecto de sus semejantes y, por lo tanto, rehuyen del ataque.

### **Surgimiento y carácter del Estado**

El Estado es pasible de ser leído en Freud como metáfora paterna (Assoun, 2003). La autoridad estatal no es más que una reedición de la autoridad del padre, más precisamente su sustituto. Por lo tanto, el Estado es expresión de un contrato con el padre mítico ultrajado.

El totemismo es una organización primigenia -protosociedad- que se instituye tras el parricidio y se cimenta sobre un contrato entre los hijos y el padre muerto. El tótem, espíritu mancomunador y protector simbolizado en un animal, y más raramente en una planta o fuerza natural, es la expresión del padre. Los hijos, en la medida que rinden culto al tótem bajo las interdicciones de matarlo y mantener relaciones sexuales con las mujeres del clan, obtienen de éste “amparo, providencia e indulgencia” (Freud 2003, 146). Por su parte, el padre recibe de los hijos una obediencia *post mortem*. En el culto al tótem Freud ve la culpa trasmudada de los hijos por su gesta parricida. Este contrato es el prototipo inconsciente del contrato social sobre el que descansa el Estado.

Cabe suponer que al parricidio siguiera una larga época en que los hermanos varones lucharon entre sí por la herencia paterna, que cada uno quería ganar para sí solo. La





intelección de los peligros y de lo infructuoso de estas luchas, el recuerdo de la hazaña libertadora consumada en común, y las recíprocas ligazones de sentimiento que habían nacido entre ellos durante las épocas de la expulsión, los llevaron finalmente a unirse, a pactar una suerte de contrato social. Nació la primera forma de organización social con *renuncia de lo pulsional*, reconocimiento de *obligaciones* mutuas, erección de ciertas *instituciones* que se declararon inviolables (sagradas); vale decir los comienzos de la moral y el derecho. (Freud 2007a, 79).

Ambos autores ubican al contrato como fundamento del Estado. Freud, a diferencia de Rousseau, concibe la noción de contrato y obediencia civil a partir de las raíces filogenéticas de la especie humana. En Rousseau el contrato es una novedad para los individuos. No hay una huella inconsciente de tal acto de transferencia de derechos en la memoria filogenética de los humanos que suscriben el pacto inicuo. El buen salvaje no es un ser de horda. Los individuos generan vínculos sociales conforme a las necesidades y vicisitudes que van emergiendo en el estado de naturaleza.

Una coincidencia que se puede advertir entre el contrato presente en el mito de la horda por un lado, y el pacto inicuo de Rousseau -no así el contrato social- por el otro, está en el tipo de pacto que establecen. Los dos pactos están signados por la desigualdad. El contrato entre los hijos. libres e iguales, y el padre asesinado de la horda se actualiza a través de los sustitutos paternos -tótem, dios, líder-. Este contrato descansa en una desigualdad natural e implica una sujeción a una autoridad externa que subroga a la paterna. La desigualdad también está presente entre las mentes sencillas que corren al encuentro de sus cadenas y los promotores del pacto inicuo rousseauiano -los planificadores del ardid-. Los dos actos contractuales instituyen relaciones heterónomas de poder. Una diferencia que asoma está en la condición de los individuos pactantes: los hijos de la horda son los autores del contrato. Se podría afirmar que ellos tienen cierta conciencia de sus actos. Por el contrario, los individuos que se sujetan al pacto inicuo son víctimas de un engaño, lo que torna ilegítimo al acto mismo.

Tras la muerte del padre de muerte, el conflicto entre los hermanos por su herencia provoca en un cierto momento la toma de conciencia en los contendientes, quienes dimensionan los peligros que representa la continuidad de sus disputas. Al mismo tiempo que asumen la peligrosidad de la perpetuación del conflicto, aflora el recuerdo de la gesta de liberación compartida y las ligazones de sentimientos entre los hermanos para ejecutar tal fin. La emergencia de estos sentimientos fraternos por vía del recuerdo, junto al entendimiento del carácter inconducente de la lucha, llevan a los semejantes a pactar un orden colectivo de convivencia. “Nació la primera forma de organización social con *renuncia de lo pulsional*, reconocimiento de *obligaciones* mutuas, erección de ciertas *instituciones*





que se declararon inviolables (sagradas); vale decir el comienzo de la moral y el derecho” (Freud 2007a, 79). De la cita se desprende que el fundamento del orden político es el contrato social, el cual establece un punto de inflexión que separa a la naturaleza de la política y la cultura. Tanto en Rousseau como en Freud este pasaje implica la sustitución de la fuerza de uno o de unos pocos por el poder de la comunidad encuadrado en una legalidad.

El contrato presente en el mito de la horda y el pacto inicuo se diferencian del contrato social o equo de Rousseau en virtud de que este último representa un acto entre individuos libres e iguales que optan por un esquema asociativo como modalidad de la organización política. El autogobierno desplaza a la heteronomía.

Una acentuada diferencia entre estos autores reside en el objeto del intercambio en el contrato. Mientras que para Freud el hombre renuncia a la satisfacción plena en aras de la seguridad, en su antecesor no se lee un intercambio de la misma naturaleza. No se trata de vivir seguros en la república de Rousseau, sino libres para entonces poder vivir seguros. En todo caso, la seguridad es resultado de la libertad. La libertad que Rousseau proclama no es la libertad de hacer cuanto uno quiera, sino la de no estar obligado a hacer lo que no se quiera (2013). Se trata de la libertad en tanto auto obediencia -sujeción a la propia ley-.

Rousseau se sirve de un constructo imaginario -estado de naturaleza- y Freud de un mito, denominado por él científico, para dar cuenta de la génesis de la organización social. Tanto un autor como el otro parten de un artificio, que aunque tenga cierto respaldo en estudios etnológicos o relatos de viajeros sobre pueblos originarios, no deja de ser un acto de ingeniería teórica.

¿Quién es el sujeto político que surge del pacto equo? El ciudadano en mente de Rousseau, no es el súbdito de Hobbes, ni tampoco el sujeto de la *Kultur* de Freud; es quien se autopercibe ciudadano libre y reclama públicamente la libertad. El sujeto político freudiano demanda prioritariamente seguridad, que es equivalente a la garantía de sus propiedades (Deleuze, 2016).

Rousseau es un autor inscripto dentro de la corriente contractualista. Por lo tanto, no hay un fundamento naturalista del poder político, como ser la ley natural o ley divina. Es el contrato, un acto humano consentido el que se constituye como fuente de autoridad política. Rousseau observa que el poder paterno deriva de la sociedad y no al revés, dado que es de la sociedad de la cual el poder del padre extrae el mayor *quantum* de fuerza. En palabras del autor:

Un individuo no fue reconocido como el padre de varios hasta el momento en que todos sus hijos permanecieron reunidos a su alrededor. Los bienes del padre, de los que él es el verdadero dueño, son los lazos que retienen a los hijos bajo su dependencia, y él tiene en sus manos la facultad de hacerlos participar en su sucesión sólo en la proporción en que lo





hayan merecido mediante una continua subordinación a su voluntad. (1972: 99).

En este punto difiere Freud, quien arguye que sin el padre asesinado no hay contrato civil, ergo la sociedad deriva su poder del mítico padre de la horda.

### **La civilización y el mal en el mundo**

¿Es la civilización la solución definitiva y eficaz para los males de la comunidad humana? El mal en el mundo es un problema irresuelto de la teoría política, vale decir, siempre abierto a la reflexión. Rousseau y Freud fueron testigos del malestar de sus tiempos y de las desigualdades que el proceso civilizatorio conllevó. Si es posible marcar una diferencia entre ellos es que Rousseau está persuadido que a partir de un nuevo contrato social, a partir del cual se instituya un sistema político que garantice la igualdad y la libertad, los principales problemas que la socialización -civilización- produjo vinculados a la pérdida de libertad e igualdad encontrarían solución. El autor desconfía de la civilización de su época, pero entiende que con los arreglos necesarios un nuevo orden civil se puede instituir. Los males del mundo se curan, la política es el remedio, una nueva política, y el ciudadano es el artífice.

A decir verdad, el contrato social en Rousseau no es instituyente de lo social, sino su reforma más radical. La vida social facilitó la intromisión de las diferencias y las preferencias entre los seres humanos; engendró la corrupción. ¿Cómo es posible la transformación? Al decir de Deleuze (2016), el *Contrato* presupone el *Emilio*, lo que equivale a decir que la reforma educativa del individuo privado es requerida para la reforma del hombre público. Y este punto presenta un problema. ¿Sobre quién recae la responsabilidad de reforma del individuo privado? El educador es el paralelo del legislador: ambas son figuras míticas que no hallan ejemplares en el común de los mortales (Deleuze, 2016). ¿Cómo pensar esta torsión en la esfera privada en una sociedad corrompida? ¿Quién sería el maestro? Y además, suponiendo a un hombre educado en la esfera privada, ¿sería una educación suficiente para el ámbito público? “El problema político se le plantea a Emilio cuando está formado en lo privado” (Deleuze, 2016; 40). La transformación de consciencia de los miembros del cuerpo político, del cual emane una conciencia colectiva, yo común o voluntad general, haría posible que éstos se identifiquen en tanto miembros de un mismo organismo cohesionado, de una matriz consonante de conciencias comunicadas. La gestación de esta transformación es un expediente que abre interrogantes en los lectores de Rousseau.

Freud, por el contrario, desconfiaría de esta promesa. A diferencia de Rousseau, el fundador del psicoanálisis no daría crédito a la propuesta rousseauiana de transformación. La presentación de una solución que se ubique más allá de la observación de los hechos, de los propios hallazgos del psicoanálisis en materia de comportamiento humano sería ma-





terial de ficción. En este sentido, el vienés no alberga una expectativa de transformación sociopolítica y cultural a través de sus artes -política y educación-, concebidas imposibles porque se puede afirmar por anticipado la insuficiencia de sus logros (Freud: 2007). Tras un importante tiempo de escucha analítica y de análisis de síntomas psíquicos, el autor concluye que el sujeto es sujeto del inconsciente. Por lo tanto, los sujetos no son los timoneles de sus acciones; más bien sus actos son el producto de una matriz compleja de reacciones del yo frente a pulsiones inconscientes del ello y superyó y de percepciones procedentes de la realidad exterior. El núcleo de las fuerzas motivacionales del comportamiento humano radica en el inconsciente, motivo por el cual la cultura fracasa en su programa de erradicación definitiva del malestar, dado que éste es *per se* irreductible. Escudriñar estas fuerzas apunta a devolverle a la razón esa cuota de irracionalidad inadvertida que la consume (Mayor, Talagrand, 2007).

Por último y en tercer lugar -y esto parece lo más importante- no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?), de poderosas pulsiones. Esta ‘denegación cultural’ gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres, ya sabemos que ésta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas (Freud 2006,96).

En los encuentros con sus semejante los sujetos deben resignar parte de sus modalidades de satisfacción pulsional para que éstas resulten aceptables para la cultura. El malestar irreductible se funda en enfrentamientos pulsionales que gobiernan la vida inconsciente del sujeto, presentes en su mismo cuerpo y en sus vínculos sociales. Por lo tanto, la cultura es la empresa necesaria, nunca del todo exitosa, de afrontamiento del malestar. El límite con el que el orden cultural debe lidiar está en la imposibilidad de que toda la carga pulsional quede incorporada al universo simbólico. La irreductibilidad del malestar da cuenta de un imposible de colmar, un vacío que no halla una forma de satisfacción plena. La falla del orden simbólico testimonia un porvenir sin trazo previo, razón que mueve a las instituciones de la cultura a regular el goce a partir del ordenamiento simbólico. El malestar en la cultura es estructural a los ojos de Freud; es el que mueve a la cultura en sus empresas, en sus conquistas, en su desarrollo.

Si la agresión es una tendencia autónoma e innata en el ser humano según Freud, y si ésta es el mayor obstáculo de la cultura, ¿cómo se las arregla el orden cultural en aras de su conservación de cara a esta disposición natural y constitutiva de la especie humana? La cultura se centra en neutralizar la conflictividad que emerge de esta hostilidad primaria, la cual permanece siempre latente en el orden social. ¿Qué instrumentos emplea la cultura para domeñar la inclinación agresiva del hombre? Freud responde esta pregunta





enfocándose en la evolución individual, un proceder habitual cuando analiza la realidad social. La agresión es dirigida hacia dentro -introyectada hacia el yo-, por una conversión de la agresividad (Kaufmann, 1982), es decir orientada a su punto de partida donde es recolectada por una parte contrapuesta del yo, el superyó, conciencia moral, que asume frente a él la hostilidad que el propio yo hubiera descargado hacia otros. “La cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Freud 2006a, 200). El carácter irreductible del malestar está ligado al carácter irreductible de la pulsión de agresión, la cual asume su más violenta expresión en la guerra, rostro de *Tanatos*.

Otro elemento del pensamiento de Rousseau que podría poner en cuestión Freud es el imperio -¿tiranía?- del superyó sobre el yo plasmado en la noción de voluntad general. En este sentido, la religión civil sería desde la perspectiva del vienés una ilusión al servicio de la satisfacción de deseos y la disipación de los temores más primarios del ser humano. Tal vez la religión civil no diste mucho de la religión totémica, es decir un clan mancomunado a partir de la figura del tótem. La patria podría ser al igual que el tótem un subrogado del perdido padre primordial. Desde una mirada freudiana se palparía una misma matriz de poder presente en la religión totémica y la religión civil: el poder no lo detenta nadie de carne y hueso humanos, manteniendo así viva la memoria del padre que, junto a la culpa por su parricidio, obliga a la obediencia. Kaufmann (1982) denomina *inconsciente de lo político* a las huellas simbólicas de la herencia colectiva de la culpa originaria, la cual se abrocha a la idea de deuda. En Rousseau sería la ley, expresión de la voluntad general, la que se equipararía a la ley paterna desde la perspectiva freudiana. La ley civil de la República no procede de ninguna dimensión suprahumana, sino que es producto del cuerpo de ciudadanos. La única ley que el hombre no se da es la ley fundamental, la que procede del mítico legislador, el cual podría ser leído como sustituto del perdido padre primordial.

Freud podría observar que en la medida que los ciudadanos participan de la voluntad soberana al darse la ley a la que se someten estarían participando de una cuota del poder del padre, puesto que se tornan legisladores. De esta manera, Rousseau le devolvería una cuota de poder a los hermanos de la horda, sin por ello borrar la memoria del padre y destronar su poder. El ciudadano sería la actualización del hijo parricida que se aviene a no ocupar definitivamente el lugar del padre y en su reemplazo unge a la ley, ley de la República, de cuya creación él mismo participa.

En su segundo *Discurso* Rousseau hace ver que la vida social produce una torcedura en la psiquis humana, una alteración respecto de la psiquis sujeta a la ley natural, a tal punto que el individuo es irreconocible. ¿Por qué se ha tornado destructivo el hombre de la so-





ciudad que mira Rousseau? La destructividad es efectuación de la sociedad. De ahí que el programa de educación infantil de Rousseau apunte a fortalecer y conservar la naturaleza del niño, sin por ello marginarlo de la sociedad. Se trata de educar al ser humano para vivir en sociedad sin estragar su naturaleza con intervenciones dañinas.

“Pero considerad ante todo que, si queremos formar al hombre de la naturaleza, no por eso tratamos de hacerle un salvaje y relegarle en lo enmarañado de las selvas, sino de que metido en el torbellino social, no se deje arrastrar de las pasiones ni de las opiniones de los hombres, de que vea por sus ojos y sienta por su corazón, y de que no le gobierne ninguna autoridad como no sea la de su propia razón (2000, 341).

La intromisión prematura de la sociedad en la infancia a través de la educación, al igual que la estatua del dios Glauco a la que apela el propio autor en el texto nombrado *ut supra*, produce un falso ser que se monta sobre el original. Bajo las capas que recubren a este dios marino sumergido durante largo tiempo bajo aguas, yace el hombre natural, el genuino. En Rousseau, la educación, en tanto agricultura del alma, conjuga la ciencia natural moderna y el legado de la sabiduría de los antiguos (Bloom, 1996). Hay que reconocer que no es una menuda tarea cernir lo que pervive del original en el ser humano y diferenciarlo de lo artificial. ¿Pervive lo original, tras o bajo las capas de civilización o fue carcomido, deformado sin punto de retorno? El rostro de Glauco, cuya naturaleza original humana, permanece inalterado, oculto en una deformación superficial. Al igual que al rostro del dios, a la naturaleza humana hay que develarla -noción de *aletheia*-. La naturaleza humana es inquebrantable. Por lo expresado, Rousseau “se convierte en el poeta de la permanencia desvelada” (Starobinski 1983, 29). La República promete una vida reconciliada entre naturaleza y cultura.

Freud coincidiría con Rousseau: la naturaleza humana es indestructible. Si el vienés se sirviera de la metáfora de la estatua de Glauco para pensar los posibles beneficios de la educación, no entendería que se trata de recuperar el núcleo esencial humano y perfeccionarlo. Por el contrario, la tarea de la cultura, y de la educación como una de sus artes, es gobernar la carga pulsional, fundamentalmente la inexpugnable pulsión de agresión, a través de un abanico de ofertas que permitan su adecuada tramitación en aras de salvaguardar la vida.

### **Sobre la igualdad y la libertad**

Rousseau propone recuperar el núcleo esencial de la igualdad natural en el marco de la República y conciliarla con el desarrollo de la razón a través de la civilización, de modo tal de alcanzar una igualdad superior. Con una advertencia, el autor lo expresa al final del Libro I del *Contrato social*: “(...) en vez de destruir la igualdad natural, el pacto funda-





mental sustituye por el contrario una igualdad moral y legítima, a la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, los cuales pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, vienen a ser todos iguales por convención y derecho”. (1998, 41)

La igualdad natural es entendida como ausencia de jerarquías naturales. Los individuos, en virtud de su relación con una naturaleza benefactora y proveedora, viven en un estado de autosuficiencia y, por lo tanto, de libertad y de aislamiento. El contrato social es la primera experiencia de igualdad política, dado que todos los individuos participan del contrato sin asimetrías de poder y la alienación de derechos es total. En la medida que cada uno se da al todo, nadie se da a nadie. Esta igualdad de partida -igualdad de condiciones, ausencia de prerrogativas- permite solidificar el interés común. “En el nivel de alienación total ya está comprendida la igualdad” (Deleuze 2016, 56). Ésta sería la primera experiencia de igualdad y libertad política en la que cada ciudadano participa. Se trata de una experiencia inédita en la cual una comunidad no se articula por intereses corporativos ni asimetrías de poder. La igualdad que se gana en la República es una igualdad política entendida como igualdad decisional participa del cuerpo político. Cada ciudadano, al participar de la voluntad general, participa de las decisiones de la comunidad política en un mismo pie de igualdad como miembro soberano. En la República de Rousseau la igualdad y libertad convergen, a diferencia de la sociedad civil en la que desigualdad y servidumbre, ambas artificiales, confluyen. Por lo tanto, la República se acerca a la naturaleza al rescatar lo que hay de prístino y noble del hombre y de la vida, ese contenido tenaz que ha resistido el azote de la civilización.

Tanto para Rousseau como para Freud los seres humanos son por naturaleza desiguales en cuanto a su físico y a su inteligencia -talento-. La diferencia radica en que para Rousseau esta desigualdad no constituye ningún fundamento legítimo de desigualdad política, de heteronomía civil. “...la desigualdad natural debe aumentar en la especie humana con la desigualdad de institución” (Rousseau 1972, 70). No hay yugo por naturaleza; al contrario, hay libertad e igualdad. Su condición de autosuficiencia hace innecesaria la sujeción de uno a otro. La igualdad de los buenos salvajes, concebida como ausencia de escalafón natural, es la que la mayoría pierde con el pacto inicuo para ganar una igualdad de servidumbre. Conforme lo expresado, la República es la operación humana que hace posible recuperar la autosuficiencia natural -libertad- devenida en su seno autonomía política, moralmente superior a la anterior, puesto que el ciudadano se hace dueño de sí mismo al elaborar la ley a la que ha de obedecer. Expresado de otra manera, en el estadio primigenio de la humanidad reina la igualdad; nadie detenta derecho natural de mando sobre los demás ni deber de obediencia. En la República también reina la igualdad por la misma razón. El conjunto de ciudadanos participa en un mismo pie de igualdad del poder soberano.





no. Sin embargo, a diferencia del buen salvaje que obedece los impulsos de la naturaleza, el ciudadano crea su propia ley, adueñándose de esta manera de sí mismo, reconociéndose como autoridad que manda y sujeto que se obedece. El buen salvaje no legisla, no atravesó la individuación necesaria que lo distancie del orden natural para poder, efectivamente, apropiarse de sí mismo.

Por el contrario, Freud comprende que la desigualdad innata entre los humanos explica la división entre gobernantes y gobernados. Estos últimos constituyen una mayoría que precisa de una figura de mando con autoridad decisional ante la inermidad natural (Freud, 2013a). El vienés argumenta que es la influencia de una figura de conducción aceptada por la masa lo que hace posible realizar los sacrificios que la *Kultur* exige -renuncia de lo pulsional y compulsión al trabajo-. La figura de mando asume atributos que no detenta el común de los mortales. “Todo anda bien si esos conductores son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales” (2006: 7).

A diferencia de Rousseau, para Freud la igualdad como imperativo cultural, leído en tanto imperativo superyoico, yerra en el programa de felicidad y regulación de las relaciones sociales. Freud observa que si hay algo que singulariza a los seres humanos es su modalidad de satisfacción, “aquello que no entra en el intercambio, goce pulsional, síntoma, única autonomía que le queda al sujeto frente a la técnica y al mundo civilizado, es lo que permite evitar la manipulación de ser manejados como marionetas por la comodidad del mundo creado: la cultura” (Merlin 2012, 522).

Rousseau cree en la viabilidad de un “*para todos*”; Freud no. El síntoma es el reducto de la subjetividad, la distancia posible, frente a las exigencias de la cultura. El síntoma es la expresión del intento de protección del sujeto frente a las operaciones homogeneizantes, unificadoras, de control y manipulación de la política. Al respecto, Freud concibe a las neurosis como maniobras de solución orientadas a la compensación de deseos. El vínculo de las neurosis con el orden social reside en que las mismas procuran un mundo de fantasía, una guarida posible frente a las insatisfacciones que las restricciones sociales imponen (2003a). Es por lo expresado que el autor alude también a la expresión *formaciones asociales* para referirse a las neurosis (Freud, 2003a), testimonios del esfuerzo del sujeto por resguardarse del orden social y hallar una porción de satisfacción pulsional, aunque sea también generadora de sufrimiento. Con la neurosis el sujeto paga un precio menos gravoso que el que pagaría si liberara sus impulsos y se ubicara en franca oposición al orden social. Es por ello que estas afecciones psíquicas son un punto para leer la intersección entre sujeto y cultura.





## Política y religión

La religión es un contenido presente en estos pensadores. Rousseau y Freud ubican a la religión en el campo de las pasiones, en la medida que depende del amor, de la esperanza y del temor” (Waterlot 2008, 12). Rousseau advierte la fecundidad del sentimiento religioso en materia de obediencia civil, ya que mueve sin violencia, persuade sin convencer (1998). Es por este motivo que los estadistas a lo largo de la historia han apelado a los servicios del cielo. Al igual que Maquiavelo, la religión es un instrumento político necesario en la fundación del orden político. Su aporte reside en la cohesión que imprime a la comunidad y la obediencia y virtudes sociales que promueve.

Rousseau, al igual que Maquiavelo y Hobbes, advierte el peligro que representa para la República el cristianismo en materia de obediencia civil, libertad y compromiso público, dado que la patria del cristiano es supraceleste y sus dogmas conducen a la servidumbre. Por el contrario, la religión civil que postula el autor extrae de la religión el sentimiento de fervor, un sentimiento entusiasta que cohesiona a la multitud y llama a la obediencia, dado que sus dogmas -sentimientos de sociabilidad- ubican a la patria como objeto principal de culto cívico.

La primera expresión del fenómeno religioso se hace visible en la obra del legislador, fundador del Estado. La segunda expresión del fenómeno religioso es la religión civil compuesta de un núcleo dogmático que se desprende de una deidad universal. La religión cívica, integrada por elementos de la religión del hombre y del ciudadano, constituye una invención sincrética, un producto nuevo en el que se indiferencian las dos religiones mencionadas.

Conforme al mito de la horda, la religión se inicia tras el asesinato del padre. La religión aparece ligada al totemismo; ergo a la cultura. El carácter religioso del régimen totemico se manifiesta en los vínculos de protección y respeto mutuos entre los miembros del clan y su tótem, al igual que en la interdicción de matarlo. La religión totemista surge como intento de los hijos de la horda por apaciguar el sentimiento de culpa que emerge luego del parricidio. De esta manera, Freud está advirtiendo la presencia de la semilla religiosa en el surgimiento del orden cultural y su aporte a la convivencia en los primeros tiempos.

En el mito de la horda se lee la presencia de una desigualdad natural entre el padre y los hijos, padre que por sus atributos se impone sobre el resto que le obedece. Es a esta figura de poder a quien se obedece a través de sus subrogados, siendo dios uno de ellos. Por el contrario, en Rousseau no hay obediencia natural a una voluntad ajena al propio individuo, dado que no hay gregaredad. Si hay un ejercicio de obediencia en el buen salvaje es al dictado de sus impulsos naturales, obediencia que no es más que auto obediencia.





Freud sostiene que el primer dios de los humanos no fue el rey, sino el mítico padre de la horda. Por lo tanto, la religión está al servicio de la economía del sentimiento de culpa al facilitar una reconciliación con el padre mediante la obediencia de efecto retardado (Freud, 2003). La religión porta la ambivalencia del complejo paterno. Por lo tanto, la religión está al servicio de la satisfacción de deseos y contiene “sustantivas reminiscencias históricas (*historicista*)” (Freud 2006, 42). El autor admite que el contenido de verdad de la religión se apoya en una verdad histórica y no en la verdad efectiva de los hechos -material- (2013a). La verdad histórica da cuenta de una transformación y se relaciona con huellas inconscientes que emergen en el tiempo bajo formas diferentes de aquéllas que se les puede suponer en su surgimiento (Major Telegrand, 2007).

La religión aparece entonces enlazada a lo social, constituyendo parte del fundamento del orden colectivo. Al igual que el arte, la ética y la política, la religión es patrimonio de la *Kultur*, una formación de compromiso similar en estructura a los síntomas neuróticos y a las formaciones del inconsciente. “Uno podría aventurar la afirmación de que una histeria es una caricatura de una creación artística; una neurosis obsesiva, de una religión; y un delirio paranoico, de un sistema filosófico” (Freud 2003a, 78). Religión y política dan cuenta de la relación con el padre. Si la figura de autoridad política y religiosa es un subrogado del padre, entonces la relación del gobernado con el gobernante, del creyente con la divinidad y sus ministros es una relación inexorablemente ambivalente, de amor y agresión, por lo tanto conflictual. Es por ello que la inteligencia debe estar al servicio del gobierno de las pulsiones. Al igual que en el crecimiento infantil, el extrañamiento respecto de la religión debería producirse para una reconciliación del sujeto con la cultura.

La relación del ciudadano de la República rousseauiana con la patria o comunidad política se puede apreciar teñida de un sentimiento religioso. Freud podría observar que en este lazo se reedita la relación con el padre. Por el contrario, Rousseau podría argüir que en el culto a la patria se reedita el sentimiento natural de pertenencia y mancomunidad a un todo autosuficiente, sentimiento que se expresa en el autogobierno del cuerpo político en el cada ciudadano detenta la potestad para obedecerse a sí mismo. Freud señala que la primera obediencia, en una perspectiva filogenética, es al mítico padre de la horda, tras cuya ejecución la obediencia se reorienta a sus sustitutos. La obediencia religiosa y la obediencia política convergen en tanto en ambas se obedece por efecto retardado al padre depuesto, jamás a uno mismo como voluntad soberana.

### **Epílogo sin clausura**

A los ojos de Rousseau, los males del mundo de los mortales tienen remedio. La violencia, la guerra, la discordia, la desigualdad e injusticia han de ser depuestos, pues nada





tienen que ver con la naturaleza prístina del ser humano. No hay pulsión de agresión en el hombre natural que Rousseau contempla. La agresividad es efecto de la sociedad. Por lo tanto, su propuesta política es la operación necesaria de transformación, entendida como recuperación del ser humano del pernicioso artificio que este mismo construyó, para reconciliarlo con lo original que lo habita en una versión cualitativamente superior.

A diferencia del optimismo de Rousseau, Freud no deposita en la cultura -educación y política- la fuerza del cambio que le adscribe el ginebrino. La cultura no puede eliminar la pulsión agresiva que mora en el sujeto, la misma que Rousseau no admite en el piadoso buen salvaje. Su planteo es más modesto, en tanto la *Kultur* pergeña intervenciones, nunca del todo exitosas, para desviar, reprimir, sublimar, más nunca eliminar, la pulsión de destrucción.

Cabe tener presente que para el mentor del psicoanálisis la política es un arte imposible, expresión que da cuenta de la ausencia de expectativas radicales y suficientes de transformación por parte del orden cultural. Psicoanálisis y política -en tanto arte de gobernar- son profesiones imposibles junto a la educación para Freud. La imposibilidad se explica por la insuficiencia del resultado; son profesiones sin conclusión (Freud, 2007a). Se sabe *a priori* un desajuste entre los fines y los resultados. Psicoanálisis, política y educación están sentenciadas a producir un saber y una práctica posibles, expuestas a la realidad con la cual trastabillan: a saber, fuerzas pulsionales tenaces, imbatibles, aunque pasibles de gobernar.

Si la política es un arte imposible para Freud, es un arte posible para Rousseau. El ginebrino entiende que la política es capaz de revertir el malestar de la cultura sin agregar un plus de padecimiento. No hay nada que reprimir de la naturaleza humana para el autor del *Emilio*. Donde Freud ve impulso agresivo, Rousseau ve piedad y amor de sí. Donde Freud ve amenaza al sujeto proveniente del cuerpo, de la naturaleza y el semejante, Rousseau ve promesa. El malestar para Rousseau es obra de la civilización; no hay un malestar irreductible conforme advierte Freud. Por lo expresado, el encargo que asume la política difiere en estos autores; para Freud es modesto en sus fines, para Rousseau es superlativo.

## Bibliografía

- Assoun, P. L. 2003. *Freud y las ciencias sociales. Psicoanálisis y teoría de la cultura*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Bloom, A. 1996. *Amor y amistad*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Bodei, Remo. 2005. *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*. Siglo XXI Editores Argentinos S.A.





Deleuze, G. 2013. *Spinoza: Filosofía práctica*. Bs. As.: Tusquets editores, %20la%20imaginacion%20en%20samuel%20taylor%20Coleridge.pdf, Consultado en abril 2020.

Freud, S. 2003. “Tótem y tabú”, en *Obras Completas*, Vol. XIII, Bs As.: Amorrortu.

----- 2003a. “El interés por el psicoanálisis”, en *Obras Completas*, Vol. XIII, Bs. As.: Amorrortu.

----- 2004. “Más allá del principio de placer”, en *Obras Completas*, Vol. XVIII, Bs. As.: Amorrortu.

-----2004a. “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, Vol. XVIII, , Bs. As.: Amorrortu

-----2013. ”Presentación autobiográfica”, en *Obras Completas*, Vol. XX. Bs. As.: Amorrortu.

-----2006. “El porvenir de una ilusión”, en *Obras Completas*, Vol. XXI. Bs As.: Amorrortu.

-----2006a. “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, Vol. XXI, Bs.As.: Amorrortu.

-----2013a.. ¿“Por qué la guerra?”, en *Obras Completas*, Vol. XXII, Bs. As.: Amorrortu.

-----2007. “Análisis terminable e interminable”, en *Obras Completas*, Vol. XXIII, Bs. As.: Amorrortu.

-----2007a. “Moisés y la religión monoteísta”, *Obras Completas*, Vol. XXIII, Bs. As., Amorrortu.

Frías de Pinto, S. “Rousseau y el narcisismo”, *Luz Repositorio Académico*, Centro de Estudios Filosóficos, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela.

Hobbes, T. 2003. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Bs. As., FCE.

Kaufmann, P. 1982. *Lo inconsciente de lo político*, México, FCE.

Major, R., Talagrand, Ch. 2007. *Freud. Una biografía política*, Bs. As., Topia.

Merlin, N. 2012. “El contrato social y el malestar en la cultura”, *Revista Universitaria en Psicoanálisis*, Facultad de Psicología UBA, Vol XII, pp.229-242, <http://www.psi.uba.ar/investigaciones.php?var=investigaciones/revistas/psicoanalisis/psicoanalisis.php/>, Consultado en noviembre 2017.

Montesquieu 2007. *Del espíritu de las leyes*, Bvs. As., Losada.

Rey de Castro, O. 2014. “Reflexiones sobre la dialéctica entre disciplinas hermanas: Rousseau y Winnicott”, en *Revista Psicoanálisis*, Lima.

Rousseau, J. J. 1972. *El origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, México, Grijalbo.





-----1998. *El contrato social*, Barcelona, Fontana.

-----2000. *Emilio, o de la educación*, Editado por elaleph.com. <https://www.educ.ar/recursos/70109/emilio-o-de-la-educacion-de-jean-jacques-rousseau>, Consultado en octubre 2024.

-----2013, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Barcelona, Losada.

Starobinski, J. 1983. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus Ediciones S.A..

Waterlot, G. 2008. *Rousseau. Política y religión*. Bs. As.: FCE.





# La tecnología y el entendimiento de la política



# De Hobbes a la inteligencia artificial: algoritmos y política



**J. Andrés Ruescas**

UNR

E-mail: andresruescas@yahoo.com.ar

Los temas y problemas sobre los que nos ocuparemos nos demandan el ensayo de entablar algún tipo de conversación entre la filosofía política y la filosofía de la técnica. Si este tiempo es el tiempo de la IA (inteligencia artificial), como sostiene Mark Coeckelbergh (2023), el reflexionar sobre los asuntos de la política necesita de una conexión necesaria en torno a las tecnologías y sus relaciones con aquella.

Para esta tarea decidimos comenzar por un autor que, a su manera y en su tiempo, prestó particular atención a las máquinas de su tiempo como metáforas de auxilio para pensar pensó la política. Nos referimos a Thomas Hobbes. Desde allí nos proponemos revisar en qué aspectos y de qué manera la obra del autor contribuye a la formulación de una reflexión en torno a la relación de los humanos -y por ende de la política- con las máquinas actuales, es decir con las tecnologías digitales computacionales y con lo hoy se engloba bajo el significante de inteligencia artificial. Para ello, en un primer momento analizaremos cómo Hobbes recibió en su teoría a las máquinas de su tiempo, para luego intentar vislumbrar qué otras posibles derivas posibilita la idea hobbesiana de “la razón como cómputo” en los debates presentes sobre la relación entre tecnologías y política.





## I. Hobbes y las máquinas

En su *Post-scriptum sobre las sociedades de control* Deleuze (1999) señala la existencia de una correspondencia entre tipos de sociedad y tipos de máquinas enfatizando el hecho de que las últimas son expresión de las sociedades que les dieron origen.

La maquinización de la imagen del ser humano, del Estado y de otros aspectos de la vida social y política ha tenido una gran relevancia en la Modernidad occidental. El mundo antiguo había tenido una actitud negativa respecto a las máquinas en tanto estaban asociadas a la esfera del trabajo y la necesidad y, por ende, opuestas al ideal de la contemplación y la política (Balzi 2022, 315-316). Plutarco cuenta cómo sucedía el enojo de Platón con Arquitas y Eudoxio por utilizar aparatos mecánicos para resolver problemas geométricos, porque hacían descender las destrezas mentales “de las cosas intelectivas e incorpóreas a las cosas sensibles y materiales” (Schult 1955, 31).

Con la modernidad, hacia el siglo XVII, las máquinas comenzaron a ser un modelo explicativo respecto del funcionamiento de las entidades naturales y sociales. Desde Descartes en adelante, la comparación entre los organismos vivos y las máquinas fue cada vez más generalizada. Los Estados también fueron susceptibles a esa analogía. Durante dicho siglo las palabras y los conceptos que la literatura en general y en la filosofía en particular comienzan a elaborar reflejan el notable impacto que estaba recibiendo la conciencia europea en relación a los nuevos inventos técnicos que desde finales del Medioevo se volvían cada día más comunes. Los nuevos inventos y el reflorecer de las artes mecánicas en Europa traerá consigo una mutación en el pensamiento y en la filosofía (Rossi, 1978, 82). Fue la idea de máquina, entre los nuevos inventos, la que más asombró y estimuló al pensamiento (Balzi 2014; Rossi 1978).

En dicho contexto se enmarca la producción de Thomas Hobbes, durante el barroco y atravesada por ese el movimiento intelectual que luego se denominará como la Revolución Científica, que, abarcando al mundo europeo portaba consigo un fuerte compromiso con el *pensamiento mecanicista*. La filosofía hobbesiana se inscribe dentro de esta corriente a partir de la cual se asiste a la aparición de una percepción del universo en donde juegan un rol fundamental las máquinas (Blazi, 2022, 314.) Se puede especificar este materialismo mecanicista como una teoría de acuerdo a la cual:

(...) todas las cosas existentes, ya sean naturales o artificiales, son indefectiblemente materiales, y es por esta propiedad que se encuentran regidas por las leyes del movimiento y el cambio. De esta forma, Hobbes adhiere al mecanicismo de acuerdo con el cual el universo, y por correlación directa todo lo que lo conforma, es concebido como una urdimbre de elementos situados de tal manera que conforman una unidad con sentido. Esos elementos podrían recibir





el nombre de piezas, mientras que no sería erróneo denominar máquina a la unidad que conforman (Ceballos Speranza 2012, 27).

Si bien la filosofía mecanicista ha sido descrita de maneras muy diversas y comprende múltiples dimensiones la misma puede resumirse como un intento deliberado de poner un corte con la tradición filosófica escolástica y su primacía de la especulación metafísica (Mayr 2012, 88). En el espíritu global de la nueva época el vocablo más utilizado fue el de “mecánico” (Mayr, 2012, 88). En este sentido Leibniz advertía que “Todos los filósofos recientes quieren explicar el mundo físico de forma mecánica” (citado en Mayr, 2012, 88). Adoptar la etiqueta de mecánico era una subversión de los valores dominantes, ya que las artes mecánicas portaban una connotación de vulgaridad frente al carácter de nobleza que señalaba a las artes liberales. En este contexto hace su aparición y comienza a destacarse un artefacto singular que “brillaba sobre los demás como símbolo del progreso técnico primero, tecnológico más tarde: el reloj automático” (Balzi 2014, 2). Durante los siglos XVII y XVIII, como señala Otto Mayr “la metáfora del reloj pasó a ser muy frecuente, más (...) que ninguna otra. Tal frecuencia significa más que una amplia aprobación pública del reloj. Algo nos dice de la sociedad en sí misma. Así, la metáfora del reloj pasa a ser un medio de acceso a la mentalidad colectiva” (2012, 47).

Hobbes fue señalado como el más radical de los filósofos mecanicistas (Mayr 2012, 170) y le otorgará a la metáfora del reloj un lugar predominante en su filosofía política. En 1651 con la aparición del *Leviatán* ya desde la introducción se advierte la recurrencia del autor al mecanicismo cuando describe al Estado como una máquina, como una conformación en cuyo interior el hombre, en cuanto cuerpo, aparece como un elemento más de aquel (Ceballos Speranza 2014, 32). Específicamente, el cuerpo político del Estado es comparado en dicha obra con el mecanismo de relojería de un autómatas. En la Introducción de dicho texto puede leerse:

La naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? (Hobbes 2009, 3).





Esta metáfora podemos también encontrarla en un libro anterior de Hobbes, *Del ciudadano*. Allí se lee:

En lo atinente al método, he estimado que no es suficiente el solo orden del discurso, por conspicuo que éste sea, sino también que se había de empezar por la materia del Estado, para luego avanzar hacia su generación y forma, y el origen primero de la justicia. Pues se conoce aún mejor una cosa a partir de las cosas mismas de las que está constituida. Así como en un reloj automático o en otra máquina un poco más complicada no se puede conocer cuál es la función de cada parte y rueda a menos que se la disuelva y se examine separadamente la materia, la forma y el movimiento, así es necesario, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, no disolver de hecho el Estado, sino considerarlo como si estuviera disuelto (Hobbes 2010, 116 las destacadas son nuestras).

## II. Hobbes y el cómputo: bifurcaciones

En una reciente publicación Darío Sandrone y Andrés Ilcic afirman que durante la modernidad europea:

(...) las teorías clásicas del conocimiento como una actividad natural de contemplación dejarán lugar a una concepción del conocimiento como una actividad productiva que cae en las generales de la división del trabajo, que posee reglas técnicas y, por lo tanto, es susceptible de ser automatizada, en principio, y mecanizada, posteriormente (2024, 325).

En un mismo sentido George Caffentzis señala que la modernidad a través de sus referentes habilita a considerar las ideas y el pensamiento como un aspecto humano igual de mecanizable y automatizado al igual que el trabajo físico. Eso sucede durante el siglo XVII, cuando la filosofía comenzó a transformar el pensamiento de actividad a trabajo:

En el capitalismo, los productos de la mente son mercantilizables y son concebidos como una especie de trabajo. Esto no es así en la filosofía antigua. En las filosofías platónica y aristotélica el pensamiento no es considerado trabajo ni puede ser mercantilizado. En Platón, la distinción entre pensamiento y dinero es trazada tajantemente, y no por meros propósitos retóricos: el pensamiento es una contemplación de, y una participación en, la actividad de las formas ideales de las que no es posible adueñarse. Por lo tanto, los resultados del pensamiento no pueden ser propiedad privada, no pueden ser alienados, y los amos del pensamiento, los filósofos reyes y reinas de *La República*, deben ser





absolutamente comunistas. Del mismo modo, en Aristóteles, el pensamiento es un fin en sí mismo, es una actividad radicalmente diferenciada del trabajo [labor], que tiene una estructura procesual (comienzo-medio-final) y un resultado o telos separable. El acto de conocer es, al contrario, un acto de identificación con su objeto, una intuición de un común inagotable de formas, literalmente fuera del tiempo. Así, para Aristóteles, el/la conocedor/a no puede ser dueño/a del conocimiento del sol más de lo que puede adueñarse del sol. La distinción entre lo mental y lo manual para Platón y Aristóteles no es de dos especies de trabajo distintas, sino que el trabajo “servil” del modo de producción esclavista es visto como carente de un género en común con la actividad mental de los amos. Sencillamente no hay intercambio entre la clase de los amos y la de los esclavos en la filosofía ateniense antigua. Pero en la transición al capitalismo, el pensamiento se vuelve laborioso. Y aún si el capital, en sus estadios tempranos, tuvo muchas estrategias filosóficas diferentes, todos acordaban en que las ideas (...) no eran “dadas”, debía trabajarse sobre ellas, luchar contra ellas, refinarlas o computarlas para que valieran algo (Caffentzis 2020, 223-224).

Aún en sus diferencias Hobbes, Locke, Bacon y Descartes podían coincidir respecto que el pensamiento cognoscente no es ni debería ser una actividad espontánea natural: Locke oponiéndose a las “ideas innatas” y la concepción de que el conocimiento se puede alcanzar “gratis”, de una manera mágica y sin mucho esfuerzo; Bacon en su crítica a Aristóteles ya que sostenía que el conocimiento no podía ser natural ni el proceso de inducción podía suceder de manera espontánea, al contrario, era el producto de una elaborada y laboriosa penetración y manipulación de la naturaleza; Hobbes concibiendo a la actividad mental como trabajo mental lo cual requirió la *transformación del pensamiento en un proceso explícitamente mecanizable y computable*.

Por su inscripción en este paradigma, Hobbes ha sido considerado como parte de la constelación de ideas que en el siglo XX derivará en la moderna noción de computación y su noción de cálculo efectivo (D’Andrea y Blanco, 2015, 193). Incluso ha sido identificado como el abuelo de la inteligencia artificial (Haugeland, 1985). Los antecedentes de estas afirmaciones son posibles de rastrear en algunas expresiones que realiza Hobbes en el Capítulo V de la Parte I del *Leviatán* denominado *De la Razón y de la Ciencia*, donde expresa:

Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo, por *sustracción* de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en





concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto: o de los nombres de conjunto, de una parte, el nombre de la otra parte. Y aunque en algunos casos (como en los números), además de *sumar y restar*, los hombres practican las operaciones de *multiplicar y dividir*, no son sino las mismas porque la multiplicación no es sino la suma de cosas iguales, y la división la sustracción de una cosa tantas veces como sea posible. Estas operaciones no ocurren solamente con los números, sino con todas las cosas que pueden sumarse unas a otras o sustraerse unas de otras. Del mismo modo que los aritméticos enseñan a sumar y a restar en *números*, los geómetras enseñan lo mismo con respecto a las líneas, figuras (sólidas y superficiales), *ángulos, proporciones, tiempos, grados de celeridad, fuerza, poder*, y otros términos semejantes: por su parte, los lógicos enseñan lo mismo en cuanto a las *consecuencias de las palabras*: suman *dos nombres*, uno con otro, para componer *una afirmación*; *dos afirmaciones*, para hacer *un silogismo*, y *varios silogismos*, para hacer *una demostración*; y de la *suma o conclusión* de un *silogismo*, sustraen una proposición para encontrar la otra. Los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer *deberes* humanos; y los juristas *leyes y hechos*, para determinar lo que es *justo e injusto* en las acciones de los individuos. En cualquier materia en que exista lugar para la *adición* y la *sustracción* existe también lugar para la *razón*: y dondequiera que aquélla no tenga lugar, la *razón* no tiene nada qué hacer (Hobbes 2009, 32).

Aquí Hobbes parece separarse de la tradición cartesiana caracterizada por una clara oposición entre mecanicismo y pensamiento a partir de la defensa de un dualismo ontológico que postula la existencia de una sustancia pensante con propiedades diametralmente opuestas a la materia, lo que explicaría luego por qué *las máquinas no pueden pensar* (García y Blanco 2014). Hobbes, al contrario, en su descripción de las operaciones de la razón como cómputo pone “en marcha proféticamente hacia 1650 la inteligencia artificial” (Haugeland 1985, 28). El *raciocinio es concebido en tanto proceso mecánico* como el acto operar un “ábaco mental” en donde cada una de sus partes son zarandeadas de un lado hacia otro en perfecto acuerdo con las reglas de la razón (Haugeland, op. cit.). En el tratado *Sobre el cuerpo* Hobbes persiste en esa idea: “Por razonamiento entiendo la computación. *Y computar es hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda cuando de una cosa se quita la otra*. Por lo tanto, razonar es lo mismo que sumar y restar” (Hobbes 2000, 36).

Por su admiración por Galileo, Hobbes extrapolará aquellas ideas en las que se postulaba que el estudio del movimiento es básicamente geometría y lo aplicará como método





de razonamiento general en un intento de hacer por la política lo que Galileo había hecho por la física. Conjuntamente afirma la idea de que la realidad misma es básicamente matemática ya que a fin de cuentas no es otra cosa que pequeñísimas partículas en movimiento incluyendo a la mente (Haugeland 1985, 29). En cuanto a la razón, si bien la ubica como una de las facultades de la naturaleza humana, se encarga de aclarar que no es algo natural, no se posee al nacer ni tampoco es adquirida por la actividad repetida de la sensación y la memoria. La razón en tanto acto y arte de raciocinio está vinculada con la capacidad que tienen los individuos de inventar el lenguaje y, con él, el razonamiento. El cálculo y el cómputo, propio de la actividad de la razón, es en sí mismo limitado por el hecho de ser un producto de la construcción antropológica: no los asiste ningún fundamento divino ni tampoco ningún principio cosmológico u ontológico. Pero esa razón calculadora es el instrumento del cual disponen las personas para lograr el bienestar y la protección de la vida mediante reglas comunes que eviten la violencia y la guerra. En este sentido sus posibilidades y alcances deben ser evaluados a partir de su filosofía práctica en tanto es el terreno donde es desplegado su ejercicio operativo (Prado 1989, 16). Por esto, en la filosofía política hobbesiana se puede apreciar como con la constitución del Estado político mediante el uso del cálculo se instituye al soberano a partir de operaciones de cálculo estratégico que se derivan de la aplicación de las leyes naturales en tanto dictámenes de la razón que son el producto de operaciones de cómputo donde cada ley natural constituye una con otra “una suma total de la cual no se puede restar ninguna sin arruinar la eficacia de las demás, en invalidar el fin deseado” (Prado 1989, 16).

Siguiendo los principios de la teoría crítica frankfurtiana José Prado advierte los riesgos, limitaciones y consecuencias de la universalización hobbesiana de la razón-cálculo en el desarrollo de la cultura científica y técnica moderna han promovido formas de explotación sin límites sobre la naturaleza y la sociedad misma en pos de la eficiencia tecnológica, contradiciendo así el ideal emancipador iluminista de la razón liberadora (Prado 1989, 17). Sobre este aspecto, más contemporáneamente, el colectivo *Tiqqun* (2015) advierten que desde mediados del siglo XX el capitalismo se rige según la *hipótesis cibernética* centrando su eficacia en la autorregulación de los sistemas sociales —o sociotécnicos— y en el control ubicuo. Dicho proceso, señalan, ha derivado en la idea científica de hacer de los seres vivos en general una mecánica, y por ende, plausibles de determinarlos, condicionarlos y finalmente programarlos. Conjuntamente, ello va acompañado de una denuncia a la inteligencia artificial por su afán de imitar lo viviente con máquinas (Blanco 2020, 191-192).

La respuesta que se elabora ante ese panorama, y en las que podría incluirse también al filósofo francés Éric Sadin, constaría en buscar un afuera del mundo algorítmico, lo





“incalculable”, como aquellos aspectos de la vida humana y social que pudiesen “escapar al procesamiento de datos, a la repetición, y funcionar como impulso a la amenazada creatividad humana” (Blanco 2020, 194). Sin embargo, desde otro lugar se intentan ensayar otras respuestas y bifurcaciones posibles en tanto se considera que la vía antes mencionada es “infructuosa e innecesaria” (Blanco 2020, 194). En esta dirección que esquivaba las denuncias que presuponen una contraposición entre la técnica y el cálculo, por un lado, y la emancipación humana, por el otro, Gilbert Simondon proponía ya por la década del cincuenta del pasado siglo la necesidad de forjar una cultura técnica para terminar con la exclusión espuria que la “alta cultura” hace del fenómeno técnico. Más recientemente, y siguiendo sus huellas, Bernard Stiegler puso su empeño en mostrar que “es la técnica la que da lugar a lo humano, que es el ‘qué’ lo que da lugar al ‘quién’ y no viceversa” (Blanco 2020, 195): el hombre, más que el inventor es el inventado (Stiegler 1994, 204). Nuestra mente humana, nuestra interioridad, es producto de dicho proceso de introyección, necesita constantemente de andamiajes externos y se constituye *con y gracias* a ellos. El concepto de andamiaje conlleva a pensar en la idea de mente extendida de Andy Clark dando cuenta de este proceso en el cual la cognición humana se construye en combinación con el mundo físico. Por ejemplo, la manera en que representamos los números tiene que ver con que tenemos un sistema perceptivo y motor que nos permite escribirlos. Difícilmente se podría multiplicar dos números grandes de muchas cifras sin el auxilio y el uso del lápiz y papel, por lo menos. Actualmente, con la extensión y ubicuidad de internet y las tecnologías computacionales digitales se ha propagado de manera acelerada por medio de dichas infraestructuras comunicacionales un conjunto de mediaciones algorítmicas que son cada vez más estructurantes de los procesos sociales y de subjetivación, a la vez que conforman un campo de batalla. En este sentido, con la consolidación de las tecnologías digitales se estaría configurando un cambio epocal (Blanco 2023, 44).

En el terreno de lo político y lo social la computación ubicua al mismo tiempo que inaugura un nuevo orden refuerza tendencias de viejos ordenamientos. Por ello, como se ha señalado, esta situación se ha constituido como alarmante y portadora de riesgos en tanto se asocia a la consolidación de formas homogeneizantes y repetitivas del comportamiento humano, o incluso en la conformación de un sistema económico aún peor que el capitalismo como afirma McKenzie Wark (2021). De forma periódica vuelve a cobrar protagonismo el discurso del “peligro existencial” planteado por la evolución de la inteligencia artificial, cuestión que se asocia al riesgo de extinción de la humanidad y lo que ocurriría cuando IA supere la inteligencia humana alcanzado así la denominada “inteligencia artificial general” o super-inteligencia que sería incontrolable y tomaría el control del mundo (Blanco 2024, 154).





Frente a la mirada distópica y siguiendo por el camino trazado por Simondon y Stiegler proponemos rescatar mirada farmacológica mediante la cual, además de reconocer los efectos tóxicos, se tengan en consideración también los terapéuticos de los algoritmos (Blanco y Ruffini 2022, 8). Siguiendo a Javier Blanco y María Luz Ruffini, es factible de considerar dichas mediaciones como constitutivas de la posibilidad de “crear condiciones psico-sociotecnológicas para una diversidad real y transindividuaciones indeterminadas que permitan ensayar, diseñar y construir otros futuros posibles” (2021, 22). En esta dirección, lo computacional, lo digital, los sistemas algorítmicos revisten también una capacidad liberadora en tanto tecnologías versátiles y programables con las cuales es factible pensar en formas de “coevolución” entre tecnología y humanos como propone Ashford Lee, de manera de poder transformar el mismo ambiente técnico desde dentro. Las máquinas de Turing, es decir, las computadoras como metáfora de las máquinas universales encierran una riqueza infinita en tanto son tecnologías capaces de ser programadas. Queda la tarea de ensayar lenguajes y conceptos políticos que nos posibiliten pensar y comprender certeramente la dimensión computacional y digital que nos constituye para así poder explorar su dimensión liberadora, teniendo presente que las mediaciones tecnológicas, constitutivas de los procesos de individuación psíquica y colectiva, son un *pharmakon* y, por ende, portadoras de efectos tóxicos, pero también de la posibilidad de remediar, de posibles terapéuticas (Blanco y Ruffini 2023).

## Bibliografía

Balzi, Carlos. 2014. ¿Un método para el hombre-máquina?. En *Física y política del autómatas* Autor: Balzi, Ceballos Speranza y otros. Brujas: Córdoba.

Balzi, Carlos. 2022. Mecanismo. En Parente, Berti, Celis (Coord) *Glosario de Filosofía de la Técnica*, p. 314-317. Buenos Aires: La Cebra.

Blanco, Javier. 2020. “Redimir, es decir intervenir mejor introduciendo recursión”. En Tello, Andrés (ed.), *Tecnología, política y algoritmos en América Latina*, Viña del Mar, CENALTES, pp. 191-205.

Blanco, Javier. 2023. (Des)automatizaciones. En Borisonik, H; Rocca, F (comps.) *¿Un futuro automatizado? Perspectivas críticas y tecnodiversidades*. UNSAM

Blanco, Javier. 2024. Cognición computacional. *Resonancias*, (17), 143-155. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74507

Blanco, Javier; Ruffini, María Luz. 2021. *Historias interrumpidas: fragmentariedad temporal y tecnodiversidad latinoamericana*. Tecnophany. a journal for philosophy and technology, Hong Kong, v. 1, n. 1, dic. 2021.





Blanco, Javier y Ruffini, María L. 2023. Pensar una “Real-tecno-politik” desde América Latina. Líneas (algo) titubeantes para un diálogo urgente y necesario. En Marco Mallamaci ... [et al.], *Las economías digitales como hecho social total: escalas, perspectivas e intersticios* (pp. 76-89). IEV-CCyP

Caffentzis, George. 2020. *En letras de sangre y fuego: trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Ceballos Speranza, L. 2012. Cuando el artilugio se absolutiza. Notas sobre el mecanicismo hobbesiano. En *Perspectivas de investigación en filosofía: aporías de la razón moderna*, compilado por Luis Lorenzo y Andrea Paul. 1a ed. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Ceballos Speranza, L. 2014. El reloj en el pensamiento inglés del siglo XVII. Revisión de la metáfora en las obras de Bacon y Hobbes. En *Física y política del autómeta*, por Balzi, Ceballos Speranza y otros. Brujas: Córdoba.

Coeckelbergh, Mark. 2023. *La filosofía política de la inteligencia artificial: una introducción*. España: Cátedra.

D’Andrea, Aldana y Blanco, Javier. 2015. ¿Pueden nadar los submarinos? La tesis de Turing y el mecanicismo. En *Filosofía e Historia de la Ciencia en el Cono Sur. Selección de trabajos del IX Encuentro y las XXV Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*. Deleuze, Gilles. 1999. Posdata a las sociedades de control. En *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.

García, Pio y Blanco, Javier. 2014. *Supuestos en la discusión acerca del pensamiento mecánico: la relevancia de la máquina universal*. Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en: <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/22501>

Haugeland, John. 1985. *La Inteligencia Artificial*. México: Siglo XXI.

Hobbes, Thomas. 2000. *Tratado sobre el cuerpo*. Editorial Trotta.

Hobbes, Thomas. 2009. *Leviatán*. FCE

Hobbes, Thomas. 2010. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Con prólogo de Andrés Rosler. Traducido por Andrés Roster. Buenos Aires, Hydra.

Mayr, Otto. 2012. *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*. Barcelona: Acantilado.

Prado, José Julián. 1989. Thomas Hobbes: la razón-cálculo. *Cuadernos de Filosofía* 20 (32): 9–23. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Rossi, Paolo. 1978. *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. Barcelona, Ariel.

Ruffini, María Luz; Blanco, Javier. 2022. Neguentropía, futuro y poder: trazas para pensar la transformación política en el tecnoceno. *Mediações - Revista de Ciências Sociais, Londrina*, v. 27, n. 1, 2022. DOI: 10.5433/2176-6665.2022v27n1e45045. Disponible





em:<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/45045>. Acceso em: 22 oct. 2024.

Sandrone, D, e Ilcic, A. 2024. Inteligencia artificial. En Andrés Kozel; Silvia Grinberg; Marina Farinetti, *Léxico crítico del futuro*. San Martín : UNSAM Edita. Libro digital, EPUB.

Schuhl, Pierre. 1955. *Maquinismo y filosofía*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión.

Stiegler, Bernard. 1994. *La técnica y el tiempo, vol. I: El pecado de Epimeteo*. Paris: Galilée.

Tiqqun. 2015. *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires: Hekht.

Wark, McKenzie. 2021. *El capitalismo ha muerto*. España: Holobionte.



# Política y blockchain. Notas para pensar el sentido contemporáneo de lo político

**Mercedes Betria**

UNR - Consejo de Investigaciones  
de la Universidad Nacional de Rosario.  
E-mail: mercedesbetria@yahoo.com.ar



En estas notas queremos presentar algunas ideas e hipótesis acerca de un tema que, intuimos, debería ser incorporado al debate filosófico y al análisis de la política contemporánea: el de la incidencia sociopolítica de la tecnología blockchain/ bitcoin en nuestras vidas. En efecto, a partir de las conferencias y textos de Andreas Antonopoulos (2017, 2020), queremos pensar los desafíos de la política en un mundo terrestre –el “Entre-los-hombres” arendtiano- modificado profundamente por la internet (Arendt, 2007, 46). Nuestra tesis es que la blockchain y la “internet del dinero” modifican el mundo en común, las pautas que la modernidad había establecido para la institución de la sociabilidad resumidas en la metáfora del Contrato Social. La transformación de los criterios para la institución de esa sociabilidad producen cambios en las subjetividades y en las praxis políticas; modifican profundamente la idea aristotélica de la política: la palabra humana es reemplazada, el ágora ya no es un espacio territorializado de presencias, lo político se descorporativiza. El nombre tan importante para los griegos, es reemplazado por el anonimato.





La esfera privada se solapa con la esfera pública (Kitto 1982) y lo que para la modernidad era una distinción clara se vuelve, ahora, una madeja difícil de ordenar.

Pensado desde el punto de vista del Poder y el Soberano, el Contrato Social, como metáfora y dispositivo epistemológico ya no podría explicar ese mundo digital, virtual del blockchain<sup>1</sup>. Por el contrario, éste existe en base a un principio fundamental, la descentralización de las decisiones y acciones: el “consenso descentralizado”, basado en algoritmos matemáticos y criptográficos que permiten a los individuos intercambiar con otros sin necesidad de la confianza institucionalizada, la legitimidad o la legalidad, entendidas bajo el esquema republicano del Contrato Social<sup>2</sup>. Este esquema explicaría el entramado institucional del Estado legal racional pero ya no la sociedad donde se asienta. El resquebrajamiento Estado/ sociedad civil es entonces profundo y no puede asirse filosófica, conceptualmente -en el sentido schmittiano- a partir de las categorías iusnaturalistas del pensamiento político moderno o posmoderno<sup>3</sup>.

La pandemia del Covid, y la inflación exacerbada –especialmente en Argentina- dieron el contexto en nuestras sociedades para la adopción cada vez más extendida entre algunos sectores sociales de una tecnología nacida en 2009 y cuyas posibilidades exceden y no se reducen a la idea de “moneda digital” o criptomoneda. En efecto, sus desarrollos, anuncian los expertos, serán tan revolucionarios como la aparición de la internet misma. De lo que se trata entonces es de comprenderlos para incorporarlos al lenguaje de las ciencias sociales y así, pensar el sentido de la política y lo político en nuestro mundo contemporáneo, que advertimos, no es “uno” sino que son muchos al mismo tiempo: el mundo de lo “real”, el de las “redes” y el de lo “virtual” (con los avances de la IA o del Metaverso, por ejemplo).

### 1. ¿Qué es bitcoin?: la “internet del dinero”

Siguiendo las conferencias de Andreas Antonopoulos, bitcoin nace en octubre de 2008 como resultado de la crisis de las hipotecas. Su “nacimiento” se debe a la aparición pública

---

1. Todo discurso político y sobre la política se teje en y a través de metáforas y ficciones que permiten urdir la “imaginación histórica”. Véase, por ejemplo, los análisis sobre Hegel, Tocqueville o Marx en Hyden White (2010).

2. Esquemáticamente, un Soberano instituido por la voluntad del pueblo para garantizar en la sociedad política lo que es anterior y en muchos casos, superior, los derechos naturales de esos hombres, que les asignan derecho a la vida, la propiedad, la libertad y la seguridad. Véase Bobbio (1998).

3. Toda “época” señala Carl Schmitt se define y piensa a partir de las relaciones que sus conceptos establecen y que forman “centros de referencia” para las diversas generaciones (Schmitt, 1984, 79). De alguna manera, aquí, estamos buscando los nuestros. Desde mi punto de vista el divorcio Estado- Sociedad *va más allá* del problema de la Representación y de la representatividad de los actores políticos, asentada como concepto en la institucionalidad jerárquica. Quiero decir, mientras las sociedades se desempeñan con una lógica descentralizada y una temporalidad acelerada, los Gobiernos en los Estados siguen carriles institucionales basados en lógicas de la jerarquía y tiempos “largos”.





del “White paper” escrito por “Satoshi Nakamoto”<sup>4</sup>. Este es un pseudónimo y se desconoce el autor /autores del escrito. Según el experto y divulgador, bitcoin es una tecnología basada en criptografía matemática que permite la interacción humana “peer to peer”, un sistema de confianza descentralizado, de igual a igual, entre personas que no se conocen, que no comparten una nacionalidad, una tradición o una cultura, incluso que no necesitan hablar o estar presentes físicamente para intercambiar valor en la red bitcoin, en suma, una “organización descentralizada” (2017, 3).

De esta manera, se trata de la aparición, por primera vez en la historia, según el especialista, del “free flow of information” en forma global, sin bordes nacionales y de manera totalmente libre<sup>5</sup>. Dice el autor:

Bitcoin no es una compañía. Tampoco es una organización. Se trata de un estándar o protocolo tal como lo es por ejemplo TCP/IP o Internet. No pertenece a nadie. Su funcionamiento se basa en simples reglas matemáticas que todo aquel que participa en la red acuerda cumplir. A través de este simple mecanismo, a través de esta invención de Satoshi Nakamoto, Bitcoin es capaz de permitir que una red de computadoras completamente descentralizadas acuerden qué transacciones han tenido lugar en una red, acordando esencialmente quien tiene el dinero en cada momento (Antonopoulos 2017, 3).

Y aunque la cita es extensa, quisiera transcribir lo que sigue, ya que es esclarecedor:

Así pues, enviar fondos desde una de mis direcciones Bitcoin a la dirección Bitcoin de otra persona, a través de esta, completamente descentralizada red entre iguales, sería parecido a enviar un email. No hay nadie entre el emisor y el receptor. Cada diez minutos, la red al completo acuerda qué transacciones han tenido lugar, sin una autoridad centralizada, por una simple elección que ocurre electrónicamente. “Esta particular solución” continúa el autor “esta invención, es mucho más importante que la moneda en sí. Una moneda es sólo una aplicación más entre las que pueden construirse en un sistema basado en el consen-

---

4. El 2 de enero 2009 se mina el primer bloque “génesis block”. Esto es bitcoin, una blockchain –cadena de bloques- que se origina en ese bloque original. En octubre de 2009 se realiza la primera transacción de bitcoin en una Exchange donde se compran 1000 B por 1 dólar. El 22 de mayo de 2010 se produjo la primera transacción comercial con bitcoin, cuando un usuario, un programador llamado Laszlo Hanyecz, compró dos pizzas por 10.000 B (aproximadamente 40 dólares por entonces) en Jacksonville, Florida, Estados Unidos. Se lo conoce como “El pizza Day” y hoy (febrero de 2025) los 10.000 bitcoins equivalen a más de 600 millones de dólares.

5. Escribo estas notas con el entusiasmo de quien aprende algo nuevo. Verdadera novata en temas de tecnología, y particularmente de blockchain, las conferencias de Antonopoulos han sido esclarecedoras por su lenguaje accesible, siendo una puerta de entrada seguramente para investigaciones más detalladas en el futuro.





so descentralizado. Otras aplicaciones incluyen votación descentralizada justa, propiedad de acciones, registro de activos, notarización y muchas otras nuevas aplicaciones en las que jamás hemos pensado antes” (Antonopoulos 2017, 3).

La blockchain o las blockchains son tecnologías que forman parte de bitcoin en tanto tecnología madre. Una de las aplicaciones de esta tecnología son las llamadas “criptomonedas” que conocemos tales como Bitcoin (BTC), Ether (ETH)<sup>6</sup> o Tether (USDT)<sup>7</sup> por nombrar las más conocidas. Si tomamos el lenguaje tradicional, con nuestras representaciones tradicionales, “Bitcoin” es una “moneda” que se intercambia a través de la blockchain<sup>8</sup>. En este caso, intercambiamos, dice Antonopoulos, una idea de valor nueva: la “digital scarcity” porque sólo se podrán minar 21 millones de BTC y no más: esto es, precisamente, lo que les da su valor<sup>9</sup>, la escasez digital.

Es así un medio de intercambio, al mismo tiempo, digital, raro y escaso, de allí que sea revolucionario porque tiene las siguientes características que son las de bitcoin en tanto blockchain: es descentralizado, abierto, neutral, no censurable. Además, en cuanto a “dinero” es instantáneo, y es digital<sup>10</sup>. Cuando hablamos, en este sentido, debemos entender

---

6. Corresponde a la plataforma Ethereum, la criptomoneda nativa es “Ether” (ETH). Lanzada en 2015 por el joven ruso Vitalik Buterin (1994). Hoy (marzo 2025) se ha convertido en la moneda digital más grande después de BTC debido a su capitalización en el mercado. La idea original fue hacer extensiva la seguridad y la transparencia de las cadenas de bloques propias de bitcoin, a una amplia gama de aplicaciones a través de “los contratos inteligentes”. Hoy en día, muchísimas aplicaciones se ejecutan en la cadena de bloques de Ethereum, desde herramientas financieras y juegos hasta bases de datos complejas codificando, descentralizando, asegurando y comerciando todo lo que la imaginación de los desarrolladores permita. Vemos que, como señala Antonopoulos, es la existencia de la tecnología bitcoin como blockchain, más allá de la moneda, lo que ha permitido existir a plataformas informáticas como Ethereum.

7. A diferencia de las otras dos, es una “stablecoin” equivalente a moneda fiat Dólar. Se la utiliza como reserva de valor frente a las continuas fluctuaciones de otras criptomonedas.

8. Este es el uso actual y difundido cuando hablamos de bitcoin, pero no es sólo eso. Por otra parte, lo que se intercambia en bitcoin son bits de información, energía, y no “monedas” respaldadas por Bancos Centrales nacionales como acostumbramos a representar. En este artículo usamos la mayúscula para representar la idea de “moneda” y la minúscula para referirnos a la blockchain.

9. El 2 de enero de 2009 se minaron los primeros 50 BTC. Actualmente, los “mineros” logran producir a lo largo del globo 450 BTC por día. Cada bloque minado recompensa al usuario con 3,125 BTC. Mientras escribimos (marzo de 2024) se ha minado casi la totalidad de los 21 millones de BTC que pueden generarse, quedando aproximadamente un 7% sin hacerlo. Se estima que el “cierre” de la cadena de bloques será hacia el año 2140.

10. “Hace dos días, vimos una de las transacciones de mayor cuantía jamás registradas en la red bitcoin, en la que alguien transfirió 150 millones de dólares entre dos direcciones bitcoin, en unos pocos segundos y sin comisión. Sólo por eso, se puede llegar a entender hasta qué punto esta tecnología es tan disruptiva en relación a los sistemas de pago internacionales. Pero esto es solo el principio” decía en su primer conferencia sobre el tema, Andreas Antonopoulos, allá por el 2013 (Antonopoulos, 2017, 2) Hoy este tipo de transacciones son comunes, con actores de gran porte, las llamadas “ballenas”, cuentas que poseen más de 10.000 BTC, así como muchos gobiernos están participando del ecosistema comprando y acumulando parte de sus reservas en BTC. Pero, al mismo tiempo podemos transaccionar “una cien- millonésima parte de un bitcoin” permitiendo así las “microtransacciones”, de allí que es “el dinero de la gente” (Antonopoulos, 2017, 4, 5)





que bitcoin no es dinero en la internet (nuestros homebankings) ni un sistema de pagos como Mercado Pago, Pay Pal o Payoneer sino, como señala Antonopoulos, “la Internet del Dinero” (2017,9). Y es éste concepto, precisamente, el que tuerce nuestras categorías y nos invita a reflexionar. Una internet totalmente descentralizada y por lo tanto una sociabilidad –un sistema de intercambios basado en algoritmos y protocolos. Bitcoin en tanto blockchain derribaría en su concepción arquitectónica protocolar igual a igual, la hegemonía de las plataformas, basadas en arquitecturas jerárquicas, espacios de intercambio centralizados por sus dueños (Amazon, Google, Uber, Mercado Libre, por ejemplo), y verdaderos “aparatos” de extracción y análisis de datos de nuestros comportamientos e interacciones sociales cotidianas (Srnicek 2018, 49).

Por el contrario, la blockchain sería una “plataforma de confianza” descentralizada, inmutable y segura, donde los intercambios no pueden modificarse, falsificarse o alterarse.

Vemos que bitcoin como tecnología tiene diversas capas de profundidad; para comprenderla debemos, incluso, repensar el concepto mismo de “dinero”. En una de sus funcionalidades bitcoin introduce una plataforma en la que se permite ejecutar una moneda como si fuera una aplicación: “una red sin puntos centrales de conexión”, internet del dinero. En cuanto “moneda”, Bitcoin es la primera moneda descentralizada de la historia, no depende del Estado ni del Banco Central para ser creada, ejecutada o intercambiada. “Es dinero como contenido de internet, el dinero como un protocolo”<sup>11</sup> no depende de instituciones, sino de internet y, por extensión, de la capacidad de suministro de energía del sistema interconectado<sup>12</sup>. Es una evolución en la historia del dinero, una transformación profunda que por su forma le permitiría desbordar las fronteras territoriales del Estado- nación: es global, descentralizado y abierto. Más aún, no debemos ser “personas físicas o jurídicas” para usar bitcoin pues no reconoce “personas”; puede ser así propiedad de máquinas, de softwares, donde aquellas pueden “pagarse unas a otras” (lo que tiene implicancias éticas y no solo económicas) esto permitiría sistemas interconectados de seguridad, la posibilidad de nuevas aplicaciones y funcionalidades que aún no se han inventado.

---

11. Conferencia “Introducción al bitcoin en español”, YouTube, 8/9/2019. Bitcoin ha sido la primera moneda criptográfica, programable en base a protocolos donde todos los participantes son iguales, modificándose así la arquitectura cliente (que nada controla)- servidor (que todo lo controla). “La arquitectura de bitcoin es de *igual a igual* ya que cada participante en la red habla el *protocolo* bitcoin a un mismo nivel. En realidad no hay nodos bitcoin especiales; todos los nodos son iguales” (Antonopoulos, 2017, 16).

12. Esta es una de las críticas que se le hace a blockchain y al minado de bitcoin ya que requiere de ingentes cantidades de energía. Este punto tal vez sea el talón de Aquiles de la pretendida anarquía en blockchain, como sistema de intercambios libre. La escasez energética mundial es uno de los desafíos más importantes para las sociedades y los Estados, en un mundo donde la geopolítica va dibujándose en torno a éste y otros bienes escasos que impulsan relaciones internacionales de suma- cero.





Ahora bien, ¿cuál será la deriva social, política, de ésta “internet del dinero”? Ella permite construir nuevos lenguajes que comunican sistemas de valor, lazos sociales y de amistad como tokens, sistema de lealtades a una marca, etc<sup>13</sup>. Lo que está pasando con esta tecnología, dice Antonopoulos es “asombrosamente profundo” “permite un crecimiento exponencial”, “la innovación al límite”.<sup>14</sup> Tal vez sería interesante que desde la teoría política podamos también dar cuenta de estas novedades que son transmutaciones en las experiencias, subjetividades, e imaginarios de la acción humana y política.

## 2. ¿Del Contrato Social originario a la propensión natural al intercambio?

La sociedad civil se verá profundamente modificada por bitcoin. Se estima que cada vez más usuarios de internet incorporen no sólo Bitcoin como moneda a sus transacciones cotidianas sino que se incorporen a bitcoin como sistema a través de las nuevas aplicaciones y funcionalidades que se vayan inventando sobre ella en cuanto blockchain. Hoy es prematuro aventurarnos a pensar cuáles serán las modalidades de participación específicas que se aplicarán en la política, tal como la conocemos<sup>15</sup>. Aquí, lo que me interesa compartir como reflexión es este concepto de “consenso descentralizado” que permite esta disruptiva “internet del dinero”: ¿qué significa para la organización de las relaciones sociales y políticas? ¿Cómo incide en el ethos legal racional de la legitimidad que sostiene nuestro sistema político presidencialista? ¿Cómo pensar la institución del lazo social moderno, basado en la idea kantiana de Contrato Originario o en la rousseauiana de Voluntad General? Estos conceptos, estas metáforas implican la necesidad de darle al Soberano la protección de derechos anteriores a la institución de la sociedad política para que los garantice, como tercero imparcial, en la vigencia de las leyes.

¿Pero... y si como sostiene Yuval Harari, estamos ante la desaparición de la ficción de “los derechos naturales”? (2019: 246, 247) ¿Qué ocurriría, entonces, si la idea de legitimidad no requiriera de un Soberano? ¿Si no necesitara de un árbitro? ¿Cómo pensar la legítima autoridad sin centro? El “consenso descentralizado”, “peer to peer”, de igual a igual, implica que las interacciones sociales- sean transacciones de valor moneda- u otro tipo de

13. Sobre el diseño original de bitcoin, sobre ese patrón, se utilizaron nuevos para crear las miles de nuevas monedas existentes.

14. Conferencia “Introducción al bitcoin en español”, You Tube, 8/9/2019.

15. Muchos grupos de expertos y entusiastas están pensando y propiciando modos de transparentar la gestión pública a través de la blockchain, lo que la vuelve una posibilidad cierta para la transparencia de las políticas públicas, la accountability y la gobernanza digital. Nuestro país tiene un ecosistema bitcoin muy activo.





interacciones –votar o participar de una DAO por ejemplo<sup>16</sup>- implica pensar la legitimidad sin una autoridad centralizada que la garantice. Implica un funcionamiento “espontáneo” de lo social, descentralizado y, en el caso de bitcoin, desterritorializado, traspasando fronteras e identidades nacionales.

La imagen en la que puedo pensar –muy tocquevillianamente, sé que no tengo los conceptos para explicar lo nuevo- es la del mercado smithiano que se constituye no tanto a partir de un contrato social garantizado por el soberano (tenga la forma que tenga) sino a partir de la natural propensión al intercambio, la sociabilidad innata de los hombres, de la cual los filósofos morales también dieron cuenta.

Adam Smith fue tal vez uno de los primeros teóricos modernos en pensar lo social desde lo económico a partir de un inicio espontáneo individual (Hegel había pensado en la familia, conjugando lo económico, lo institucional y lo civil al mismo tiempo) sin institucionalidad jurídico estatal, por lo menos, sin la necesidad de ella en el “origen”; un lazo social interactivo entre múltiples individuos en una cooperación invisible sin Ley, sin Soberano. Esta es la utopía “democrática” que entusiasma a los fervientes defensores teóricos de bitcoin (muchos ideológicamente anarquistas), como el propio Antonopoulos, la capacidad de transaccionar, de intercambiar, sin el control del gran Levithán.

Desde que empecé a escribir estas notas sueltas, a pensar en estos temas, han irrumpido aluvionalmente –Tocqueville una vez más- en nuestra cotidianidad otros avances tecnológicos que modifican nuestro modo de actuar humano, y que sin dudas interpelan nuestras nociones acerca de la política y lo político: las múltiples aplicaciones de la IA generativa en todos los ramos del saber profesional y científico humano, y el más popular chat GPT, herramienta con cualidad conversacional. Como lo anticipaba el conferencista griego, se acelera la transmutación de las tecnologías web 2.0 a las 3.0 que modificarán la internet misma.

En este punto, sólo puedo sumar nuevas preguntas para pensar nuestra contemporaneidad y el modo de habitar el mundo (terrenal) hecho con otros. Pienso en la aceleración del tiempo como una variable que modifica nuestra experiencia social, nuestra forma de procesar el pasado y el futuro reducido al instante donde no cabe la posibilidad de desplegar proyectos, de proyectar. Una aceleración temporal que obviamente como sabemos, aumenta el gap entre “la vida” en internet (con todas sus variables) y la vida política en sentido arendtiano del encuentro con otros, así como el más clásico, weberiano, de or-

---

16. Las Decentralized Autonomous Organization (DAO) u “Organizaciones autónomas descentralizadas”, son un nuevo tipo de estructura organizacional basada en la tecnología blockchain, que suele describirse como una especie de “criptocooperativa”. Es una entidad que opera sin una autoridad central sino por la propia comunidad de usuarios que la activa dándole un nombre y una misión y que comparte un objetivo común y opera basándose en un conjunto específico de reglas implementadas en una blockchain. Ethereum fue una de las primeras.





ganización burocrático estatal. En este sentido, por ejemplo, ¿Cuán efectiva puede ser la metáfora de la voluntad general/ contrato social que sostiene el entramado constitucional/ institucional alberdiano cuando la ansiedad y la disconformidad de los consumidores 2.0, de los trabajadores 2.0 de apps se acrecienta a cada segundo? ¿Es apta nuestra subjetividad autopercebida libre al calor del scrolling para consensuar en tiempos de larga duración institucional (4 o 6 años)? X mantiene la ficción de estar en un ágora democrática donde todas las palabras valen y es ya el nuevo cemento social de una política de representación 2.0 que últimamente también ha explorado el campo 3.0 de una manera realmente asombrosa<sup>17</sup>.

Pienso, por caso, que Javier Milei, actual Presidente argentino hace alusión al “círculo rojo analógico” que “no la ve” y proyecta hacer de la Patagonia un lugar para desarrollar bitcoin e IA. Ya ha puesto en marcha por la red X, un modo de gobierno que hace y deshace aceleradamente al calor de los graffitis digitales y que incide, ciertamente, en “lo real” institucional. Creo que Mauricio Macri acertó cuando dijo que el gobierno de Milei es “él, su hermana y las redes sociales”<sup>18</sup> si lo tomamos no como una chicana sino como un disparador para pensar profundamente los cambios que observamos en nuestra praxis política y que resume, también, de alguna manera, la tesis de Giuliano da Empoli en su interesante ensayo sobre los ingenieros del caos (2024).

Las ciencias sociales son más necesarias que nunca para abordar estos nuevos desafíos que revolucionan nuestra vida activa de ser con otros en el mundo. La teoría y la filosofía política deben dar cuenta de la transfiguración profunda de sus propias metáforas, de sus ficciones para seguir pensando lo que nos importa, lo persistentemente humano, la necesidad de forjar común-unidad y en eso, buscar la terrenal felicidad en un aprendizaje constante.

### **A modo de cierre**

La filosofía política, interesada desde su nacimiento con los griegos en el mundo libre en común, al que se le llamó politeia o arte de la política, está llamada como en aquellos tiempos a pensar el mundo contemporáneo. Junto a Carl Schmitt podríamos preguntarnos ¿qué conceptos ordenan hoy nuestro modo de entender el mundo que habitamos? ¿Qué conceptos permiten hacer inteligible nuestra existencia? A propósito de la tecnología blockchain y de bitcoin, de lo que se trata es, en definitiva, de hacernos nuevas preguntas acerca de la política y lo político.

---

17. Meses después de compartir públicamente esta ponencia, el 14 de febrero de 2025 el Presidente de la República Argentina, publicó y recomendó en X, como sistema de financiamiento de las PYMES, un contrato inteligente para intercambiar la moneda LIBRA. Miles de usuarios se vieron afectados denunciando una “estafa”. La justicia nacional e internacional se encuentra investigando al día de la fecha si puede catalogarse como tal. Las derivas de este caso serán parte, sin dudas, de futuras reflexiones en torno a blockchain y la política contemporánea.

18. El enlace en <https://www.youtube.com/watch?v=cgWfpYk55yw>





Mi propuesta fue pensar a bitcoin como una nueva tecnología disruptiva de nuestro modo de existencia y de nuestro modo de vida. Una tecnología que es posible gracias a la existencia de Internet, y de los avances de la criptografía matemática. He seguido los planteos de uno de los principales divulgadores de este tema, Andreas Antonopoulos, ya que mis conocimientos en la materia son mínimos, intuitivos y no técnicos. Sin embargo, he sugerido que desde las ciencias sociales y la filosofía prestemos atención a bitcoin como tecnología, no sólo como moneda, ya que ésta permitiría una forma de interacción humana que cambiaría el modo de entender el lazo social tan legítimo como ha sido formulado por la teoría política moderna, bajo las metáforas del Soberano, El Contrato Social, y el Estado Moderno.

Se trata de buscar las categorías que nos permitan asir estos cambios de paradigmas que se profundizarán con la interconexión de tecnologías convergentes, como los avances de la Inteligencia Artificial, que cambiarán nuestra praxis y nuestra subjetividad política y que si no derrumban, ponen en jaque nuestros valores y conceptos tradicionales. En todo caso, se trata de resguardar el ethos de lo común, afrontando y pensando estos nuevos lenguajes, que son los que nos configuran y nos atraviesan, aún antes de que podamos reflexionarlos con la distancia pretendida del Saber.

## **Bibliografía**

Antonopoulos, Andreas. 2017. Internet del dinero. Traducido por Francisco Javier Rojas García. Las Vegas: Merkle Bloom.

Antonopoulos, Andreas. 2020. El Internet del dinero. Volumen dos. Traducido por Aníbal Santaella. Las Vegas: Merkle Bloom.

Arendt, Hannah. 1998. La condición humana. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah. 2007. ¿Qué es la Política? Traducido por Rosa Sala Carbó. Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles. 2005. Política. Traducido por María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Eudeba.

Betria, Mercedes. 2011. “El hiato del sujeto. Una aproximación foucaultiana a la episteme cartesiana”. Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales” N° 6. Rosario. <http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/6/showToc>

Bobbio, Norberto. 1998. Estado, Gobierno y Sociedad, Por una teoría general de la política. Traducido por José. F. Fernández Santillán. Buenos Aires: FCE.

Da Empoli, Giuliano. 2024. Los ingenieros del caos. Traducido por Nicolás Boulosa.





Buenos Aires: Anaya/Oberon.

Danesi, Cecilia. 2023. El imperio de los algoritmos. IA inclusiva, ética y al servicio de la humanidad. Buenos Aires: Galerna.

Harari, Yuval. 2019. 21 Lessons for the 21 Century. London: Vintage.

Kant, Immanuel. 1994. La Metafísica de las costumbres. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, Kitto.

Kitto, H.D.F. 1982. Los griegos. Traducido por Delfín Leocadio Garaza, Buenos Aires: Eudeba.

Nakamoto, Satoshi. 2008. “Bitcoin: Un sistema de efectivo electrónico usuario- a usuario” en [www.bitcoin.org](http://www.bitcoin.org) Traducido por Ángel León.

Rousseau, JJ. 1992. El contrato social o principios de derecho político. México: Porrúa.

Schmitt, Carl. 1984. El concepto de lo político, Traducido por Eduardo Molina. Buenos Aires: Folios.

Smith, Adam. 1958. Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones. Traducido por Gabriel Franco, Buenos Aires: FCE.

Srnicek, Nick. 2018. Capitalismo de plataformas. Traducido por Aldo Giacometti. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Vivas, Fredi. 2023 ¿Cómo piensan las máquinas? Inteligencia artificial para humanos. Buenos Aires: Galerna.

Whithe, Hyden. 2010. Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. Traducido por Stella Mastrangelo. México: FCE.

### **Podcast (Spotify)**

“Bitcoin para todos” de Diego Torres (febrero 2019- actualidad).

“La última frontera” de Santiago Siri (diciembre 2021- 10 de septiembre de 2025, 133 episodios).





# Libertad, propiedad y desobediencia civil como dilemas de la política



# Hobbes y Spinoza: la política en la zona de promesas



**Tomás Ignacio García**

UNR - CONICET

E-mail: [tomasgarcialuchini@gmail.com](mailto:tomasgarcialuchini@gmail.com)

## **Introducción**

Hay una escena menor que insiste en la historia del pensamiento político moderno. Me refiero a aquella que nos presenta a un ladrón que nos asalta en el medio de un bosque y nos fuerza a elegir entre la bolsa o la vida. Quisiera partir de esta ficción, situada en los bordes de los grandes textos clásicos, para tratar de acercarme a la cuestión de la legitimidad de las promesas, esto es, para intentar volver a pensar otra escena, esta vez mayor, que es la del pacto que da origen al Estado. Quizás nuestra imagen del robo parece en un primer momento anecdótica o marginal<sup>1</sup> y sin embargo condensa problemas centrales para la modernidad política como son la relación entre consentimiento y fuerza, y en el límite, entre consentimiento y violencia. En la reiteración de esa ficción, el pensamien-

---

1. Partir de los márgenes para llegar al centro permite visibilizar la extraña vecindad de dos figuras, una marginal por excelencia (el ladrón) y otra central por definición (el Soberano). El primero de ellos, situado en la zona liminal de los bosques y las fronteras no está menos *fuera de la ley* que el segundo, al menos para Hobbes. Para un desarrollo exhaustivo de esta relación puede consultarse el seminario *La Bestia y el Soberano* de Jacques Derrida (2018).





to político moderno se ha planteado una serie de preguntas sumamente problemáticas ¿Cuándo y cómo se legitima la fuerza? ¿Pueden la fuerza y el temor ser el fundamento de un acuerdo, pacto o convención? Si la respuesta es negativa, ¿cuándo estamos en condiciones de considerar que un acuerdo ha sido establecido *libremente*, con consentimiento de todas las partes? ¿Cuál es el espacio de esa libertad y cómo se configura? Siguiendo estas preguntas, en un primer momento me propongo indagar cuáles son las condiciones de posibilidad y de legitimidad para la constitución de una *zona de promesas*<sup>2</sup>. Asimismo, buscaré abordar el problema de la reversibilidad o irreversibilidad de las mismas, lo cual nos conduce directamente a otro conjunto de problemas como son la legitimidad de los gobernantes y la (des)obediencia de los gobernados. Para abordar estas cuestiones vamos a visitar las reflexiones de dos autores del siglo XVII: Thomas Hobbes y Baruch Spinoza. Me gustaría disponerlos conjuntamente con la esperanza de que en la proximidad y roce se esboce una problemática común, que es también el espacio de una diferencia que se abre entre ambos, que los aleja y que los reúne al mismo tiempo. Al realizar este ejercicio intentaré no caer en la tentación de elegir entre dos alternativas: o bien la oposición absoluta -por ejemplo haciendo de Spinoza un anti-Hobbes-; o bien la identificación -por ejemplo subsumiendo a Spinoza en el paradigma hobbesiano que ha gozado sin dudas de una mayor presencia en la historia occidental del pensamiento político. Quizás en la claridad de esa presencia, de ese saber hegemónico y autoevidente, se cifren dimensiones más oscuras de su pensamiento, insospechadas e incluso reprimidas, pero también más potentes. Como si se tratara de fotografía, creo que Spinoza puede ser un agente activo para revelar esas zonas impensadas de Hobbes. Esta operación es por supuesto también una contaminación, que supone que al ponerlos en contacto se produzca algún tipo de cortocircuito, una revuelta o una rebelión. Esta vez, de Hobbes contra Hobbes. Se tratará entonces de que Hobbes, junto a Spinoza, pueda dar un paso (de) más, y para nosotros será una oportunidad para volver a interrogarnos por algunos problemas persistentes de la modernidad política.

### **De la legitimidad de la violencia y la sacralidad de los pactos...**

En el capítulo catorce del *Leviatán*, Hobbes adelanta una tesis que será central a la hora de estipular la validez del pacto que instituye el Estado: “Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios”. La afirmación va acompañada de un ejemplo que luego se multiplica en otros dos. Nos encontramos de frente con nuestra

---

2. Llamaremos así a lo largo del texto al espacio en que se reúnen las condiciones (materiales, simbólicas, afectivas, morales) para realizar acuerdos, convenciones, pactos y promesas legítimas. Las mismas varían de pensador en pensador, sin embargo, creemos que todos ellos se esfuerzan por delimitar un tal espacio, justificar cuáles son los elementos que deben estar o no presentes para que un acuerdo sea válido o nulo.





escena: un ladrón nos asalta y amenaza nuestra vida, nosotros pactamos entregarle dinero a cambio de salvarnos y en ese instante quedamos obligados a cumplir el pacto. Veamos el pasaje en extenso:

Por ejemplo, si yo pago el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo *obligado* por ello. En efecto, se trata de un pacto que uno recibe en beneficio de la vida; el otro contratante recibe dinero o prestaciones, a cambio de ello; por consiguiente, donde (como ocurre en la condición de naturaleza pura y simple) no existe otra ley que prohíba el cumplimiento, el pacto es válido. Por esta causa los prisioneros de guerra que se comprometen al pago de su rescate, están *obligados* a abonarlo. Y si un príncipe débil hace una paz desventajosa con otro más fuerte, por temor a él, se obliga a respetarla a menos (...) que surja algún nuevo motivo de temor para renovar la guerra (Hobbes 2010, 114. Subrayado nuestro).

Este pasaje permanece oscuro toda vez que no se especifique el significado dado por Hobbes a la palabra “obligación”<sup>3</sup> y cabe preguntarse si esta no es pura y simple coerción en la “condición de mera naturaleza”. En este caso, Hobbes estaría siguiendo la senda del realismo político e identificaría el derecho (*jus*) y la fuerza (*vis*). Sin embargo, no es eso únicamente lo que nos está diciendo. De hecho, Hobbes parece más interesado en establecer la validez del pacto realizado en condiciones coercitivas, que en el hecho de extraer todas las consecuencias lógicas que se derivan de la tesis que establece que la fuerza instituye el derecho. Si Hobbes hubiera avanzado por esta última vía habría indicado claramente, en cualquiera de sus ejemplos, que basta recuperar la capacidad de liberarnos *de hecho* del compromiso, ya sea por vía del engaño o por la fuerza, para que podamos

---

3. No queda clara la naturaleza de la obligación de los pactos realizados en estado de naturaleza en tanto unas líneas más arriba había sostenía: “Cuando se hace un pacto en que las partes (...) confían una en otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos) cualquier sospecha razonable es motivo de nulidad. Pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo” (Hobbes 2010, 112) Y también: “... los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo.” Luego establece claramente que la única causa de nulidad es el temor que surge o emana del mismo pacto (un hecho nuevo o signo de voluntad de no cumplir) pero ninguna otra cosa más porque: “Lo que no puede impedir a un hombre prometer, no puede admitirse que sea un obstáculo para cumplir” (Hobbes 2010, 113).





hacerlo *de derecho*<sup>4</sup>. Sin embargo, no es lo que quiere establecer, y ello queda claro cuando Hobbes añade una variante más a sus ejemplos, aunque esta vez ya no se trata de un caso en “condición de mera naturaleza”:

Incluso en los Estados si yo me viese forzado a librarme de un ladrón<sup>5</sup> prometiéndole dinero, estaría obligado a pagarle, a menos que la Ley civil me exonerara de ello<sup>6</sup>. “Porque todo cuanto yo puedo hacer legalmente (*lawfully*) sin obligación, puedo estipularlo también legalmente por miedo; y lo que yo legalmente estipule, legalmente no puedo quebrantarlo” (Hobbes 2010, 114).

Aquí ya nos encontramos en un terreno completamente distinto, el de la comunidad política, y sin embargo permanece la insistencia en la obligación de cumplir el pacto realizado con nuestro ladrón. El único límite que se establece es el de la ley civil, encargada de ahora en más de regular las condiciones de los contratos. Lo interesante es que, para reforzar la idea de la validez, Hobbes introduce el adverbio *lawfully*, que significa a la vez legítimamente y legalmente. Esta ambigüedad se suma al hecho de que la palabra es repetida dos

---

4. Hobbes nos obliga a avanzar con sumo cuidado para no equivocarnos suponiendo contradicciones donde no las hay. Unas líneas más arriba había establecido que “un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*” (Hobbes 2010, 109). ¿Cuál es la diferencia entre este asalto y el otro presentado por nosotros? Que en este caso quien nos ataca compromete nuestra vida *inmediatamente*, mientras que en el caso del robo hay un espacio mínimo abierto por la amenaza, es el espacio abierto por la aserción misma de “la bolsa o la vida”, que da lugar a un instante de reflexión: El pacto es para Hobbes siempre un *acto de la voluntad*, esto es, un *acto de deliberación*. En este caso puedo elegir defenderme o puedo elegir “pactar”, pero no puedo elegir no hacer ninguna de las dos. Con este ejemplo Hobbes establece aquel derecho mínimo natural que “permanece” en el estado civil: el derecho de proteger la vida, que es el motivo mismo por el que renunciamos a todos los demás, y que nunca podría ser alienado: por eso es que conducimos “a los criminales a la prisión y a la ejecución, entre hombres armados” pues siempre que puedan intentarán escaparse (Hobbes 2010, 115).

5. No queremos pasar por alto el hecho de que el ejemplo que se repita sea el del ladrón que amenaza mi vida. Esto permite establecer una diferencia clara entre la vida, derecho natural fundamental, y la propiedad, que no se estabiliza hasta que no haya un poder común que mediante leyes asegure su permanencia. Entre la vida y la bolsa, elegiremos siempre la vida, y estaremos obligados a cumplir lo pactado. Las diferencias con Locke son por demás visibles. En él también insiste nuestra escena del ladrón, aunque el acento está puesto en otro lugar: “(...) es legítimo que un hombre de muerte al ladrón que no le hizo daño corporal alguno ni declaró ningún designio contra su vida, y no pasó del empleo de la fuerza para quitarle sus dineros o lo que le plazca (...)” (*Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 3, 18, 41). Si Hobbes se preocupa en legitimar “el pacto” realizado con el ladrón, Locke busca legitimar el darle muerte, aún cuando el ataque permanezca en estado de amenaza. En el capítulo XVI del *Segundo Ensayo* cuando trate sobre el derecho de conquista, el ejemplo del “ladrón que me asalta en la carretera” vuelve a reaparecer esta vez para justificar el derecho de guerra defensiva, pero no el derecho de rapiña: “aunque yo pueda matar a un ladrón (...) no podré (lo que parece mucho menos) quitarle su dinero y soltarle: eso sería rapiña (...) Su fuerza y el estado de guerra en que se coloca, le hacen perder el derecho a la vida, pero no me lo dan sobre sus bienes” (149).

6. Es interesante notar que el primero de los ejemplos, que en su abstracción permite ser la base de los siguientes, está enunciado en primera persona, mientras que los siguientes se enuncian en tercera persona (los prisioneros de guerra y el príncipe débil). Hobbes quiere interpelar directamente a sus lectores hablando en su nombre: “somos todos, yo, vos, nosotros”, parece decirnos, “los que estamos obligados a cumplir siempre nuestros pactos”.





veces en el último ejemplo, pero no aparece en los anteriores, lo cual refuerza la opacidad de nuestro texto ¿Qué es lo que da el estatuto “legal” y/o “legítimo” allí donde no hay ninguna ley civil que obligue a los ciudadanos? Podría argumentarse que ese pasaje vale solo para el último ejemplo, sin embargo aquí quisiéramos proponer otra interpretación. Hay que tomar en serio la insistencia de Hobbes con el ejemplo del ladrón pues lo vuelve a traer ante nosotros, esta vez en el estado civil, para reforzar su argumento: “Incluso en los Estados”, como si Hobbes nos dijera “sí incluso allí donde hay Ley civil, si la ley calla al respecto, podemos ser forzados a pactar legítimamente”. Pero queda abierta la pregunta de si son reversibles los efectos, esto es, si “incluso en el estado de naturaleza” puedo *legalmente* pactar por miedo y quedo *legalmente* incapacitado para romper el pacto<sup>7</sup>. Todo indicaría que lo que otorga el estatuto de legalidad/legitimidad es la propia ley de naturaleza, particularmente aquella ley fundamental que reza: *pacta sunt servanda* o los pactos deben ser respetados. De esta ley sin la cual “los pactos son vanos y no contienen sino palabras vacías” Hobbes derivará la noción misma de justicia e injusticia, sobre todo de esta última que es el “*incumplimiento de un pacto*”, derivando de allí por la negativa el contenido de la justicia: “En consecuencia, lo que no es injusto es justo” (Hobbes 2010, 118).

En este punto los problemas nos salen al paso: ¿No es el mismo Hobbes quien nos dice que, a causa de la debilidad de las palabras, estas leyes de naturaleza sólo impropriadamente se llaman leyes y que sólo obligan *in foro interno* y rara vez *in foro externo*? ¿Cómo es posible entonces sostener la validez de la obligación del pacto realizado con el ladrón? Pareciera que estamos atrapados en un círculo: en estado de naturaleza todos somos enemigos de todos, nadie puede asegurar su superioridad sobre los demás si no es “en la eventualidad de la lucha” y por ende, el cumplimiento de los pactos no está nunca garantizado. Sin embargo, que el pacto *pueda* no cumplirse no le resta fuerza a la *obligación*, que no es una sólo obligación *de hecho*, sino fundamentalmente de *derecho*<sup>8</sup>. Hobbes nos baliza un camino de una sola dirección: la fuerza y el miedo pueden instituir “legalmente”, esto es, con validez y con derecho, todo tipo de pactos, pero nunca pueden “legalmente” romperlos. Este carácter de irreversibilidad, de desproporción entre el momento anterior al pacto y

---

7. Cabe aquí recordar que a lo largo del capítulo catorce del *Leviatán* se mantiene una cierta ambigüedad en torno al estatuto mismo de la obligación. No queda del todo claro si Hobbes se refiere a una obligación de hecho —la imposibilidad de escapar sin consecuencias— o a una obligación de derecho. Esta ambigüedad se vincula con otra no menor: la oscilación entre pactos realizados en estado de naturaleza y pactos posteriores a la institución del Estado. En varios pasajes, Hobbes afirma que en estado de naturaleza cualquier sospecha razonable puede invalidar un pacto, lo que sugiere una nulidad de facto basada en la inestabilidad de las condiciones. Sin embargo, incluso allí donde el cumplimiento no está asegurado, Hobbes insiste en que la obligación persiste. Esto vuelve problemática la identificación entre fuerza y derecho, obligándonos a interrogar con mayor precisión qué significa, para Hobbes, estar “obligado” a cumplir una promesa.

8. La distinción la hace el mismo Hobbes en el capítulo 15 del *Leviatán*. Son cuestiones de hecho aquellas que sabemos que han sido realizadas, son cuestiones de derecho aquellas que sabemos que están de acuerdo con la ley.





el momento posterior, es el cimiento del sistema hobbesiano. Sin embargo, los problemas persisten toda vez que nos percatamos de que, alejándose del realismo que lo caracteriza, vuelve a distinguir entre fuerza y derecho y vemos emerger una dimensión normativa de su pensamiento. El derecho se aleja de la fuerza y se acerca al ámbito de la moral<sup>9</sup> al ámbito de las leyes naturales que parecían por su debilidad ser insuficientes para afirmarse, pero reaparecen en un segundo momento como *suplemento* o garantía de la legitimidad de la espada pública.

Luego de este rodeo por aquellos pasajes del capítulo catorce del *Leviatán*, nos hemos encontrado con un Hobbes sumamente interesado en validar todas las promesas, contratos y convenciones realizados en contextos de libertad limitada, coercitivos cuando no abiertamente extorsivos: el pacto con quien amenaza nuestra vida para robarme, o con quien nos ha vencido en combate es tan válido como el que establecemos al bajar al mercado para comprar alimentos<sup>10</sup>. La frontera que separa al consentimiento y la voluntad de la violencia y la coerción se ha vuelto vaporosa. Entre ellas existe un *umbral de indecidibilidad* que imposibilita trazar un límite absoluto entre ambas (Ramond 2016, 308). Esto se evidencia en la diferencia que introduce la palabra *consentimiento* respecto a otras aserciones afirmativas. El consentimiento produce un efecto singular que se diferencia de cualquier “Sí”, pues siempre que decimos “consiento tal cosa” en la frase resuena la duda, la reflexión y la decisión tomada, la gravedad del asunto e incluso un ligero forzamiento permanecen perceptibles en el hecho mismo del consentir con algo. Genevieve Fraisse (2011, 19), retomando a Pascal, también señala que el consentimiento muestra el espesor de un espacio interior en el cual debe producirse primero el acuerdo de uno consigo mismo. La deliberación y la reflexión suponen una mediación, una vacilación, una toma de distancia que nos enseñan al “consentimiento como expresión distante de sí, objeto de

---

9. “En un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero, *tiene el deber de hacerlo así.*” (Hobbes 2010, 112). La palabra “deber” introduce aquí un vocabulario no sólo jurídico sino también moral. No se trata solo del hecho que romper los pactos allí donde hay un poder lo suficientemente fuerte como para castigar las infracciones sea desaconsejable, poco razonable (y por eso nos vemos obligados a cumplirlos), sino que aparece una dimensión de responsabilidad según la cual *debemos* hacerlo así. Ha sido Leo Strauss (2011) quien se ha esforzado por señalar que si bien Hobbes adopta el lenguaje de la ciencia moderna y del derecho, su filosofía política conserva un fundamento moral que le permite mantener la distinción entre poder y derecho, y por lo tanto, una concepción fuerte de la justicia.

10. La relación entre ambos espacios, el bosque y el mercado, es crucial para el pensamiento político moderno. Vale la pena recordar aquí la lectura crítica de Macpherson (2005), quien propuso entender el estado de naturaleza hobbesiano como una operación ideológica de naturalización de relaciones sociales históricamente situadas, propias del capitalismo naciente. Según su tesis, Hobbes no describe una condición prepolítica universal, sino que proyecta en su antropología una figura típicamente moderna: el individuo como propietario de sí mismo, competitivo, racional y movido por un deseo ilimitado de poder. Este sujeto, propio de una sociedad mercantil emergente, es presentado como si fuera una constante antropológica, ocultando así su carácter históricamente determinado.





alguna manera separado de sí” (2011, 19). En definitiva, lo que la mediación de la duda y la vacilación nos indican es que pareciera que no hay posibilidad de consentir algo en un espacio que excluya toda relación de fuerza, coerción, esto es, en un espacio de absoluta libertad. Hobbes sería entonces quien mejor percibe esta *zona de indiscernibilidad* entre el consentimiento y la fuerza, pues señala, llevando su lógica al extremo, que no existen intercambios humanos -afectivos, simbólicos o materiales- en situaciones que excluyan toda coerción, limitación u obligación.

Si hemos elegido partir de una escena menor como la del ladrón fue para intentar rastrear allí elementos constitutivos de la escena fundacional de la política moderna, que es la del contrato social. Buscamos partir de los bordes para trazar un camino hacia el centro. En este punto nos damos cuenta de la importancia que tiene para Hobbes el poder afirmar y defender la tesis de que los pactos realizados por temor son obligatorios ¿No es acaso esa la situación del estado de naturaleza por excelencia? ¿No se reúnen los hombres<sup>11</sup> en aquella asamblea originaria movidos por el miedo mutuo a la muerte violenta? ¿No están ellos completamente limitados, reducidos, esto es, *presos del terror*? En efecto, estos hombres se encontraban en las condiciones más trágicas de la existencia humana, y eso no sólo los obliga a pactar para poner fin a su estado de absoluta impotencia sino también los obliga a una renuncia extrema a los derechos y libertades individuales que son transferidos a un tercero para constituirlo en soberano. De este modo, el pacto ha instituido ahora la fuerza necesaria para servir de garante y árbitro de todos los pactos posteriores, que no serán más que un eco lejano de este.

Al interior de esta escena fundacional opera, como ha señalado Espósito (2005), una lógica sacrificial que es constitutiva de lo que el filósofo italiano llama “paradigma inmunitario”. Dicha lógica está anclada en una concepción negativa de la naturaleza humana, ya sea en la variante teológica del pecado originario o en el moderno pesimismo antropológico, entendida como una experiencia negativa y miserable de la vida en común,

---

11. Cabe imaginar que allí se encontraban también las mujeres que, siendo la mitad de la multitud reunida, habrían tenido que pactar la entrega de sus derechos naturales al soberano. Vale la pena recordar que Hobbes es uno de los pocos autores de la modernidad política que sostiene la igualdad natural entre hombres y mujeres, no sólo intelectual sino también físicamente, al punto que sostiene que “no siempre la diferencia de fuerza o prudencia entre el hombre y la mujer son tales que el derecho pueda ser determinado sin guerra” (Hobbes 2010, 163). Y si la ley civil suele decidir en favor de los padres, no es por una razón natural, sino porque la mayor parte de los Estados han sido erigidos por hombres. Más aún, en el estado de naturaleza si padre y madre no se ponen de acuerdo, el dominio sobre los hijos recaerá sobre la madre porque “no puede saberse quién es el padre a menos que la madre lo declare” (164). Spinoza por su parte, debiendo extraer consecuencias lógicas similares de su ontología, tomará una postura mucho más conservadora cuando, justo antes de morir y en las líneas finales de su inconcluso *Tratado Político*, intente justificar la exclusión de las mujeres de la ciudadanía en los estados democráticos. En este punto es Hobbes quién nos permite revelar lo que Spinoza reniega y reprime de su propia filosofía. Para un tratamiento pormenorizado del lugar de las mujeres en el pensamiento de Spinoza recomiendo consultar el exquisito trabajo de Cecilia Abdo Ferez (2019) “*Contra las mujeres*”. (In)*Justicia en Spinoza*. Madrid: Ediciones Antígona.





un defecto o falta que exige una compensación. Esta última categoría reviste un carácter negativo; no tiene un valor afirmativo, sino que opera como una fuerza reactiva que equilibra momentáneamente la inestabilidad de origen. Hobbes habría sido el primero en reconocer el estatuto productivo del miedo en la configuración de la vida social, así como el pionero en extraer consecuencias afirmativas del carácter constitutivamente negativo de la naturaleza humana. Para establecer el orden social hará falta un momento negativo radical que equilibre el estatuto precario de la vida, sólo en la constitución de una prótesis, un aparato artificial que niegue la vida o lo que hay de destructivo en ella, será posible proyectarla más allá de sí misma. En suma, salvarla de su autodestrucción. Este es el carácter paradójico de su pensamiento: para asegurar la vida, para que ella sobreviva a sí misma, hay que bloquearla, limitarla, sacrificar una parte de ella y, lo que es lo mismo, para conservar al hombre hace falta enajenarlo. Lo que antecede al sacrificio es el afecto originario que signa la vida del hombre en el estado de naturaleza hobbesiano: el miedo a la muerte violenta. El *conatus* hobbesiano, el instinto de conservación, está atravesado por la primacía lógica del miedo que se alterna con la esperanza, la cual fracasa siempre en la búsqueda de una salida virtuosa de la precariedad. El carácter políticamente constructivo del miedo aparecerá no a partir de su supresión sino de su transformación a partir de un mecanismo artificial, el pacto, que modifique su polaridad hasta estabilizarlo. Leo Strauss ya había mostrado que el pacto no supone la supresión del miedo, sino un reemplazo del miedo recíproco al miedo al soberano, trueque sumamente beneficioso en tanto sustituye “un peligro inconmensurable, infinito y evitable -el peligro de la amenaza de un enemigo- con un peligro mensurable, limitado y evitable -el peligro que desde los tribunales amenaza sólo a los infractores” (2011, 103). Pero la permanencia del miedo no nos habla sólo de una pasión que se resiste a desaparecer, sino que es el verdadero cemento de la unión civil. En palabras de Espósito:

El miedo no sólo origina y explica el pacto, sino que también lo protege y lo mantiene vivo. Una vez que se lo ha sentido, ya no sale de escena. Se transforma, de miedo «recíproco», anárquico, como el que determina el estado de naturaleza (...), en miedo «común», institucional, como el que caracteriza al estado civil (...). Pero no desaparece, no se reduce, no cede. El miedo no se olvida<sup>12</sup> (2003, 58-59).

12. Según la sugerente lectura de Espósito (2012) detrás de la escena del contrato originario se encuentra reprimida *otra escena*, anterior. Se trata del asesinato del Padre a manos de la horda de hermanos tal y como aparece en el relato freudiano de *Totem y Tabú*. Es así como el miedo hobbesiano refiere a otro miedo, objeto real y fantasmático a la vez, el miedo “no a la muerte sino a *un muerto* (...) miedo a su retorno como muerte para todos aquellos -los hermanos- que han dado la muerte una vez” (Espósito 2012, 77). Una lectura subsidiaria de ésta es realizada por Eduardo Grunner (2007) en “*Las formas de la Espada*” donde analiza el proceso de ocultamiento del fundamento violento de la política y el Estado.





El miedo recíproco es la primera forma del lazo social y es esa comunidad mortífera la que habría que destruir bajo la forma de un “sacrificio preventivo”, la renuncia de cada uno a su derecho natural y la entrega al Soberano. La unidad del cuerpo político tiene como contrapartida la disolución del lazo social horizontal y la institución de un vínculo unilateral de cada uno con el soberano. Una vez más, el aspecto paradójico de dicho sacrificio, y aquí Espósito es más pesimista que Strauss, reside en que para salvar la vida tenemos que habilitar la posibilidad de su futura destrucción de forma unilateral por parte del Leviatán. La sacrificabilidad de la vida ha sido diferida, suspendida hasta nuevo aviso.

Esta lógica sacrificial es la que encontramos tanto en el asalto del ladrón como en la guerra que por naturaleza se produce en toda selva, y que hace que ambos espacios se constituyan en una verdadera *zona de promesas* dotada de una sacralidad que envuelve y compromete al respeto de las convenciones. Este carácter sagrado es lo que no deberíamos olvidar fácilmente, pues en él se cifra la irrevocabilidad de la promesa. Esta imposibilidad de retroceder ante la palabra dada no se fundamenta solamente en el temor a la sanción externa, sino también en una concepción más profunda del vínculo que la promesa establece. En *De Cive* XIV, 2, Hobbes distingue entre pactos y leyes: los primeros son promesas, compromisos asumidos por los sujetos; las segundas, órdenes respaldadas por la fuerza. Esta distinción remite a la escisión fundamental entre un *foro interno* —el espacio subjetivo donde la palabra dada produce obligación— y un *foro externo*, donde dicha obligación requiere ser asegurada por medios coactivos<sup>13</sup>. Toda promesa necesita así de un suplemento, una garantía que la respalde y refuerce desde afuera: es la ley, pero también, y ante todo, la espada pública que otorga fuerza a lo prometido. Sin esa espada, nadie puede ser forzado a cumplir; pero sin la promesa, tampoco hay fundamento que legitime la espada.

Sobre el final del capítulo catorce del *Leviatán*, luego de constatar la intrínseca debilidad del encadenamiento de las palabras, Hobbes examina qué otros elementos podrían reforzarlas: por un lado, el temor a las consecuencias de quebrantar la promesa; por el otro, la gloria u orgullo de no tener necesidad de hacerlo. Pero este último caso, advierte, implica una generosidad que raramente se encuentra, especialmente entre quienes desean riquezas, poder o placeres. Para la mayoría, sólo el miedo —al castigo humano o al castigo divino— basta como freno. Como ha sostenido Strauss (2011), el miedo no es una pasión más entre otras, su función no es sólo la de contener la violencia originaria del estado de naturaleza, sino que opera como una especie de mediación racional que permite

---

13. Nos encontramos así con los tres registros que componen la obligación política hobbesiana según Michael Oakeshott (1946): físico (sumisión al poder superior), racional (prudencia individual y elección del mal menor) y moral (autorización voluntaria del soberano).





la instauración del Estado como artefacto que sustituye el terror absoluto de la guerra por una coerción regulada.

Más adelante, Hobbes aborda la cuestión del juramento que parecería ser un suplemento de los pactos que permitiría intensificar la obligación. Sin embargo, establece que este no añade casi nada, pues un pacto válido obliga suficientemente ante Dios, con o sin juramento y en el caso de ser un pacto inválido<sup>14</sup> el juramento tampoco lo vuelve legítimo. Es por la presencia de Dios como testigo absoluto que podemos llamar “escena” al pacto realizado con el ladrón en las soledades de los caminos, cuya intimidad reducida a dos no podría producir ningún espectáculo si no fuera por la presencia de ese tercero incluido que valida y garantiza el acuerdo. Con respecto al acto de jurar, Hobbes le desconoce todo efecto simbólico o performativo adicional a la promesa, que ya obliga por sí misma, no porque haya sido consagrada en nombre de algo superior, sino porque entraña una fuerza que le es propia. Hay en ella una especie de invulnerabilidad formal, una obligación que no depende de las circunstancias de su emisión. Incluso si esas circunstancias fueron coercitivas, extremas o desventajosas, la promesa no pierde ni su validez ni su legitimidad. Aquí se invierte la debilidad inicial de las promesas que necesitaban de elementos exteriores para ser sostenidas y descubrimos una fuerza intrínseca invariante. Al pactar los hombres quedan perfectamente obligados, la espada hará que puedan ser forzados<sup>15</sup>.

Hasta aquí vimos cómo para Hobbes la fuerza del pacto reside precisamente en su irrevocabilidad, que no se impone sólo por coacción externa, sino que se justifica por la necesidad de clausurar toda posibilidad de retorno a la incertidumbre originaria. De ahí que una tentativa de pensar su revocación no pueda sino amenazar la legitimidad del orden mismo. En el próximo apartado, a partir de un rodeo por la obra de Spinoza, intentaremos iluminar los supuestos que Hobbes deja en la sombra y que ayudan a comprender mejor la radicalidad de su posición respecto a la irreversibilidad del pacto.

---

14. Pareciera que para Hobbes los únicos pactos inválidos o nulos son los que se demostraban imposibles desde un comienzo. Por ejemplo si prometemos no resistirnos cuando vengan a matarnos.

15. La búsqueda de un fundamento último de la legitimidad pareciera no acabarse nunca. Los suplementos o garantías se desplazan una y otra vez. Así, cuando parece que encontramos en la fuerza el fundamento último de la obediencia, encontramos que Hobbes nos dice en el *Behemoth* (1992, 77): “Si los hombres no saben cuál es su deber ¿qué les puede forzar a obedecer las leyes? Un ejército, diréis. Pero, ¿qué forzará al ejército?”. El gobierno efectivo de los hombres necesita de algo más que la fuerza, necesita un conocimiento y un gobierno de las pasiones humanas, de sus conciencias. Es por eso que en la introducción del *Leviatán* sostiene que “quién ha de gobernar una nación entera debe leer en sí mismo, no a este o aquél hombre, sino a la humanidad” (5). El reconocimiento de la necesidad de obtener la fe y la creencia de los súbditos abre el campo de lo político hacia ese otro campo con al que debe conquistar, subsumir y negar: lo teológico. No es sólo la espada sino también el báculo lo que sostiene el Leviatán, y es del reconocimiento del poder de sugestión y gobierno propio de los teólogos y oradores que Hobbes va a derivar el rol fundamental de las Universidades, que deberá reemplazarlos en la educación de las doctrinas y enseñanzas morales.





### ...a la (re)vuelta de la multitud

En el capítulo XVI de su *Tratado Teológico Político* [1670], Spinoza anuncia desde su título el objeto de su reflexión: “De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo y del derecho de las supremas potestades”. Desde las primeras páginas asistimos a un tratamiento de la cuestión permeado por Hobbes y por el lenguaje contractualista<sup>16</sup> que la época pone a su disposición. La deducción de Spinoza va del derecho natural a la institución del derecho común, avanza con gran velocidad y llega rápidamente al pacto que instituye al Estado. A partir de allí, Spinoza se pregunta por los fundamentos que hacen que aquel pacto sea “válido y firme” y los encuentra en una ley universal de la naturaleza humana que está “tan *firmemente* grabada (...) que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar” y que establece que “nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor”. A este enunciado le agrega lo siguiente: “Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal y como él juzga” (Spinoza 2017, 411-412).

La ley anterior, que es posible rastrear también en Hobbes<sup>17</sup>, marca las condiciones de posibilidad de toda renuncia y por ende de todo pacto. Lo curioso es que Spinoza extrae conclusiones que se oponen frontalmente a su par inglés pues nos dice que “nadie prometerá sin dolo ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor” (Spinoza 2017, 412). Es para dejar bien en claro este punto que vemos a Spinoza retornar una vez más a nuestra escena:

Para que se entienda mejor, supongamos que un ladrón me fuerza a prometerle que le daré mis bienes cuando él quiera. Ahora bien, como mi derecho natural sólo está determinado (...) por mi poder (*potentia*), es cierto que, si yo

16. La mayoría de los especialistas están de acuerdo en afirmar que el contractualismo de Spinoza en el *Tratado Teológico Político* es sumamente heterodoxo. Es sabido que en el *Tratado Político* abandona definitivamente la figura del contrato para pensar la génesis política y del Estado estrechando el vínculo entre política y ontología y haciendo de su teoría de las pasiones la base material de la vida colectiva.

17. Para Hobbes, la condición común de los hombres es siempre incómoda, y se trata siempre de elegir entre dos males: el menor, “y que lo más grande que en cualquier forma de gobierno puede suceder (...) apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a las leyes, y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza”. El problema es que para elegir entre aquellos males, es necesario *verlos*, pero la naturaleza ha provisto a los hombres de “notables lentes de aumento” que son sus pasiones y su egoísmo que hace que cualquier contribución al bien público parezca un agravio mayúsculo, mientras que les faltan siempre unos cristales que corrijan esta distorsión, los lentes de la moral y la ciencia civil, para que puedan ver “las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones” (Hobbes 2010, 150).





me puedo librar de este ladrón con engaños, prometiéndole cuanto él desee, el derecho de naturaleza me permite hacerlo, es decir, pactar con dolo cuanto él quiera. O supongamos que yo he prometido sin fraude a alguien que no tomaría comida ni alimento alguno durante veinte días, y que después he visto que mi promesa es estúpida y que no puedo guardarla sin gravísimo daño para mí. Dado que estoy obligado, por derecho natural, a elegir de dos males el menor, tengo el máximo derecho a romper mi compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por el derecho natural, tanto si, al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera como en la apariencia de una opinión; porque, tanto si mi percepción es verdadera como si es falsa, temeré el máximo mal y, por prescripción de la naturaleza, me esforzaré en evitarlo de cualquier forma (Spinoza 2017, 412).

Si Hobbes se esforzaba por establecer la validez de los pactos establecidos por temor al tiempo que negaba la legitimidad de romperlos por cualquier causa, Spinoza horada el carácter sagrado intrínseco de las promesas incluyendo la posibilidad misma del engaño en el corazón de todo pacto. Spinoza avanza por la senda del realismo político ahí donde Hobbes la había abandonado, y explota todas las consecuencias lógicas implícitas en la tesis *-Jus sive potentia-* que identifica el *derecho* con la *potencia*. Spinoza invita a Maquiavelo a la discusión al afirmar que el temor y la fuerza son tan válidos a la hora de pactar, como la posibilidad de engañar por medio de la astucia, que no es más que una variante de la potencia misma. De este modo se establece una simetría entre las condiciones que posibilitan y validan los pactos y aquellas que posibilitan y validan su ruptura. Si el cálculo de utilidad entre males menores justifica la renuncia y la entrega de los derechos, el mismo cálculo de utilidad es el que conduce a su caducidad. Spinoza parece recordarle a Hobbes que no puede borrar con el codo lo que escribió con la mano, y que no debe olvidar que lo único que legitima y sostiene al Estado es su capacidad de conducir efectivamente, esto es, afectivamente, a los súbditos para que éstos obedezcan, sea por esperanza, por miedo, o por una mezcla de ambas. Es así que el soberano no puede olvidar nunca, a la hora de organizar el Estado, que:

el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida esta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad (Spinoza 2017, 413).





El soberano sólo tendrá el supremo derecho sobre todos en tanto conserve el poder de obligar por la fuerza o de contener por el miedo al máximo castigo, o de lo contrario “mandará en precario” (Spinoza 2017, 414). Para Spinoza, esto supone un límite a la soberanía que no es jurídico, sino afectivo e incluso físico, que les impide a las Supremas Potestades que manden “cosas muy absurdas”, que incluso les muestra que es de su interés “velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando. Pues como dice Séneca, nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos” (Spinoza 2017, 416).

Introduciendo esa pequeña variante del engaño en la *zona de promesas* que es nuestra escena del ladrón, Spinoza abre un espacio nuevo que nos obliga a volver a delimitar el poder soberano, así como a repensar su legitimidad. En ese espacio abierto se cuele un nuevo problema, que aparecía ausente en Hobbes, y que Spinoza intentará dimensionar y ocupará cada vez más un lugar en sus reflexiones hasta ocupar el centro de las mismas.

En muchas ocasiones se ha insistido en la diferencia entre Hobbes y Spinoza a partir de lo que este último decía en su carta a Jarig Jelles:

En cuanto atañe a la política, la diferencia entre yo y Hobbes (...) consiste en (...) que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos, un derecho mayor, sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos, lo que tiene lugar siempre en el estado natural (1988, 156).

La idea misma de *conservación* del derecho natural nos permite realizar una oposición tajante frente a la idea de *renuncia* presente en el paradigma hobbesiano. El derecho e institución de la naturaleza no es un estado pre-político, sino algo que *permanece* y “bajo el cual *todos nacen y viven la mayor parte de su vida*” (Spinoza 2017, 409), es decir, es menos un estado que un proceso vital. Esta permanencia no sólo está en la base del poder político en tanto determina constantemente su fuerza y su legitimidad, sino que también la amenaza constantemente. Es por eso que Spinoza afirma que “nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos y que quienes detentan su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos” (Spinoza 2017, 434).

Pero no son los ciudadanos, uno a uno, los peligrosos, sino siempre la masa. “El vulgo es terrible cuando no teme” dice Spinoza tanto en la *Ética*, como en el prefacio del *Tratado teológico político*. La inconstancia de su temperamento, su ambivalente proceder, da cuenta de una constancia profunda: *la insumisión*. Es la constancia de un desborde. Frente a este, Spinoza podría posicionarse como un partisano de órdenes políticos represivos,





que encaucen el desborde por medio del uso excesivo de la violencia política legítima por parte del Estado. Sin duda en el uso de la palabra “*vulgus*”, Spinoza denota un carácter peyorativo. La multitud desenfrenada no parece en principio en condiciones de auto-limitarse. Spinoza no deja de repetir que guiados por la razón, los hombres tendrían un conocimiento cierto de su utilidad mutua y obedecerían a las leyes con la mayor fortaleza de ánimo. Sin embargo, los filósofos no cesan de buscar una naturaleza humana que no existe en ninguna parte y de denunciar los vicios de los comportamientos de los hombres. Frente a esta postura se alza la máxima spinozista tres veces prohibitiva: no reír, no llorar, no deplorar, sino comprender. Es a partir de ella que constatamos que, cada vez que intentamos pensar la política, “los hombres están necesariamente sometidos a los afectos” (Spinoza 2013, 102). De este modo, es cierto que la gran mayoría de los hombres que no tienen acceso a las verdaderas causas de las cosas piensan todo siguiendo su propia opinión y actúan siempre según el azar de las circunstancias, lo cual supone un gran peligro para la colectividad a la cual pertenecen. ¿Pero sólo la masa, el vulgo, la mayoría de los gobernados se mueven siempre al compás de su vida afectiva y los vaivenes de la fortuna? En su *Tratado político*, Spinoza retoma el argumento final de la *Ética*:

(...) La razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos; pero hemos visto, a la vez, que el camino que enseña la razón es extremadamente arduo. De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o *a aquellos que están absortos por los asuntos públicos* a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula (Spinoza 2013, 103-104. Subrayado nuestro).

En el pasaje anterior vemos que si Spinoza considera como un problema central el hecho de encontrar los medios políticos de gobernar a la multitud, esto no excluye a los gobernantes. La organización del Estado no puede depender “de la buena fe de alguien” si quiere ser estable. Muy por el contrario, los asuntos públicos “deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe” (Spinoza 2013, 104). En este punto asistimos a una notable inversión del punto de vista: de lo que se trata ahora es de encauzar, conducir, gobernar a los gobernantes.

El Estado, la unidad política y civil, se encuentra entonces doblemente amenazado por dos derivas posibles: el riesgo de un devenir turbulento de la *multitud*, pero también el peligro del devenir tiránico de los gobernantes. Hobbes buscaba armar al Estado de todas los mecanismos necesarios para evitar el primero de los riesgos dándole la espalda al segundo.





Lo problemático para Spinoza es que ambos procesos están íntimamente ligados, y el desafío político de la institución de la vida en común es evitar la aceleración de ambos procesos que se exasperan mutuamente. La solución hobbesiana, basada en la renuncia de todos los derechos naturales y el sacrificio colectivo de las libertades, buscaba por todos los medios evitar el daño que la multitud desenfrenada se producía a sí misma otorgándole el poder absoluto y arbitrario al soberano. Lo que no veía Hobbes, según Spinoza, es que esto no sólo es desaconsejable, sino en última instancia es naturalmente imposible:

Nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos (...) si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta (...) Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena (Spinoza 2017, 430).

No es que Spinoza reserve derechos naturales que considera inalienables, sino que remarca que esos derechos son *de hecho* inalienables. Y ningún soberano puede asegurar su imperio violento, su intento de traspasar los límites de su propio poder, contra la posible reacción de los súbditos oprimidos. Los pactos sin la espada son meras palabras, pero no es menos cierto que la espada no puede blandirse en contra de los súbditos sin consecuencias, y los pactos son duraderos siempre que la correlación de fuerzas que le dieron origen se mantengan estables.

Entre el *Tratado Teológico Político* publicado en 1670 y el *Tratado político* publicado póstumamente en 1677, se produce la caída del gobierno republicano en las Provincias Unidas de los Países Bajos y el linchamiento de sus gobernantes, los hermanos de Witt, a manos de una turba enfurecida en 1672. Es sabido que Spinoza había tomado partido en el conflicto teológico y político de su patria en favor del gobierno liberal y contra la alianza establecida entre los monárquicos y los teólogos calvinistas ortodoxos. Luego del cisma político, allí donde los acontecimientos políticos trágicos de su época chocan con su teoría, el filósofo toma nota. Es así que en el *Tratado Político*, retorna sobre la idea de la desmesura del vulgo pero para someterla a una nueva reflexión crítica:

Quizá lo que acabo de escribir sea recibido por una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe los vicios inherentes de todos los mortales.





A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio (...) Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma para todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquel no, no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta (Spinoza 2017, 200).

“La naturaleza es una y la misma para todos”, sostiene Spinoza, y dirige su atención esta vez sobre los modos que tienen los gobernantes de investir su arrogancia y su soberanía que revisten de “fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necedad y de cierta elegancia en la indecencia. De ahí que, aunque sus vicios resultan repugnantes y vergonzosos cuando se los considera uno a uno (...) parecen dignos y hermosos a los inexpertos e ignorantes” (ídem). Por último, Spinoza lanza una crítica a la doctrina de la razón de Estado, según la cual los secretos y el ocultamiento de información es vital para el gobierno. Aquellos que dicen que la plebe carece de juicio pasan por alto que al tratar los asuntos del Estado a sus espaldas, a esta sólo le queda la posibilidad de las conjeturas, la malinterpretación. Pretender que la plebe no formule opinión alguna sobre lo que desconoce es no saber nada sobre la naturaleza humana, y por otra parte, “si la plebe fuera capaz de dominarse y de suspender su juicio sobre los asuntos poco conocidos o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos de que dispone, está claro que sería digna de gobernar más que de ser gobernada” (ídem).

Por otro lado, Spinoza advierte contra el peligro de confiar a alguien el Estado sin condición alguna lo cual impide conseguir la libertad. Sólo quienes ambicionan el poder absoluto para argumentar que “el máximo interés para la sociedad” reside en que sus asuntos se lleven en secreto, y “cuanto más se encubren con la apariencia de la utilidad, más bruscamente estallan en la más dura esclavitud” (Spinoza 2017, 202). Reencontramos aquí el tema del engaño pero esta vez como mecanismo o artificio del poder político. Hobbes se alejaba de Maquiavelo porque para él no pueden mezclarse autoridad política y fraude en una misma acción sin riesgo de minar la legitimidad de la soberanía. Pero sobre todo negaba la posibilidad del engaño como artimaña válida para cualquiera que quisiera librarse de las obligaciones acordadas. Por su parte, Spinoza sostenía que eran tan válidas las promesas arrancadas bajo amenaza de muerte como los engaños utilizados para librarse de las mismas. Sin embargo, en el caso del engaño y el secreto por parte de los gobernantes, Spinoza no discute su validez jurídica o moral sino que señala, con Maquiavelo y contra él, su ineficacia política así como los efectos desestabilizadores que produce en la masa de los gobernados.





En el corazón del poder político anida siempre la *libido dominandi*, la ambición de dominio que arrastra al soberano a correr con su accionar los límites de lo soportable para los súbditos en un momento determinado. Este límite no puede determinarse de antemano y por eso Spinoza no establece nunca una esfera de derechos inalienables que *deban* ser protegidos, sino que enumera elementos que considera que son siempre límites que la condición humana establece. Lo interesante es que la lista de cosas que causan la indignación de los súbditos permanece siempre abierta<sup>18</sup>, lo cual es índice de que el límite es siempre difuso, variable y depende de las leyes de la naturaleza humana que se actualizan cada vez en esta o aquella multitud:

¿Con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a que ame a quien odia o que odie a quien ama? Y otro tanto cabe decir de aquellas acciones que la naturaleza humana abomina (...), como testificar contra sí mismo, torturarse, matar a sus padres, no esforzarse por evitar su propia muerte y cosas análogas, a las que nadie puede ser inducido mediante premios o amenazas (...) ¿Qué sería sino un delirio, aquel derecho que nadie puede ser constreñido? (Spinoza 2013, 133).

Por debajo del entramado de leyes civiles se entreteje otro más profundo, una constitución material afectiva de la comunidad que será siempre el límite eventual de la soberanía, que no puede franquearlo “sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación”. Esto produce la disolución de todo contrato y el comienzo del derecho de guerra. Como bien ha señalado Laurent Bove (2014, 300), la guerra no es declarada por el rey contra los

---

18. En el mismo *Tratado Político* la enumeración de los límites que producen indignación varían de un capítulo a otro. Véase por ejemplo el capítulo IV, 4: “Para aquellos o aquel que detenta el poder del Estado, es tan imposible correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas y, al mismo tiempo, mantener la majestad estatal, como lo es ser, y a la vez, no ser. Asesinar a los súbditos, espoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y el estado político en estado de hostilidad.” (144). Por su parte también en el *Tratado Teológico Político* establecía “Los hombres son (...) de tal índole que nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como maldad lo que a ellos les mueve a la piedad con Dios y con los hombres. De ahí que detesten las leyes y se atrevan a todo contra los magistrados, y que no les parezca vergonzoso, sino muy digno, incitar por ese motivo a la sedición (...)” (509). A lo largo del capítulo Spinoza concluye la imposibilidad de que el alma humana se encuentre completamente sometida a otro, pues la facultad de opinar y razonar no puede ser transferida, por lo cual nadie soporta la violencia de los Estados que buscan prescribir qué opiniones deben ser estipuladas como verdaderas y falsas.





súbditos, como sostenían los monarcómacos<sup>19</sup> para justificar la rebelión, sino que son los súbditos los que abren el estado de guerra siguiendo su derecho natural, que no consiste más que en la sola potencia efectiva de resistir y defenderse de la violencia tiránica por todos los medios posibles. El proceso de resistencia no necesita justificaciones jurídicas alegando la ruptura del contrato por parte del gobernante, ni en términos morales de deslealtad a la palabra dada, sino que es siempre caracterizado por una necesidad físico-lógica objetiva y amoral. Es el mismo entramado afectivo que los conduce a obedecer el que, ocasionalmente, puede conducirlos a la rebelión<sup>20</sup>.

Recorriendo el camino de su argumentación, nos hemos encontrado con un abordaje de los fundamentos de la política que no se basa en una génesis abstracta de la comunidad, sino que posa su mirada sobre los elementos concretos, históricos, que son condición y que condicionan la existencia de los Estados. Es así que nos encontramos con un concepto, el de *multitud*, que adquiere cada vez más una centralidad en su pensamiento político. Se trata de las masas que se condensan y se expanden, se hacen y deshacen al ritmo de los afectos, cuya potencia que es indefinida determina siempre el poder político, para bien o para mal. Su accionar irracional no le es intrínseco, así como tampoco su accionar virtuoso, sino que ambos son resultantes de condiciones sobredeterminadas, que incluyen las acciones y los hábitos tanto los gobernados como de los gobernantes, los sacerdotes, las leyes instituidas, las costumbres adquiridas. La *multitud* está recorrida por una torsión interna, que la pliega sobre sí sin dividirla completamente, que se polariza en dos fuerzas: gobernantes y gobernados, que sin embargo no dejan nunca de ser una y la misma. La tensión entre la *multitud* y la *summa potestas* no se establece como una pura exterioridad sino que se inscribe en el seno mismo del cuerpo político. Es por eso que Spinoza advierte, en el capítulo IV del *Tratado Político*, que la multitud, al igual que el hombre en estado natural, debe guardarse de no darse muerte a sí misma. Lejos de proponer una obediencia pasiva, Spinoza concibe esta cautela como una forma mínima de libertad, una vigilancia

---

19. Los *monarcómacos* fueron un movimiento político e intelectual, principalmente protestantes franceses o *hugonotes* del siglo XVI que, en el contexto de las guerras de religión, desarrollaron una crítica radical al poder absoluto de los monarcas. Defendían el derecho de resistencia del pueblo (o de sus representantes) frente a un rey tiránico, y en muchos casos justificaban el tiranicidio. El texto monarcómico por excelencia es *Vindiciae contra tyrannos* (1579), atribuido a Philippe du Plessis-Mornay. Es posible prolongar su influencia hasta desarrollos teóricos posteriores como es el caso de Locke. Spinoza rechaza la tesis principal de los monarcómacos tanto en su *Tratado Teológico Político* como en su *Tratado Político* por considerarla inútil, inefectiva y mayormente dañina. Los pueblos que tratan de eliminar al tirano, sin eliminar las causas de las tiranías, lo único que logran es reemplazar un tirano por otro peor, hundiéndose en un espiral de violencia.

20. Hay algo siempre desmesurado en la potencia de la multitud que, no sin violencia, se resiste siempre a los límites puestos por la soberanía. Dicha potencia, como ha señalado Toni Negri (2015) no sólo es constituyente sino que permanece siempre en rebeldía frente al poder constituido, se resiste a la integración total en un sistema jerarquizado de normas que es toda constitución, permanece extraña al derecho.





activa, un cuidado frente a las propias pasiones destructivas orientado siempre a la propia conservación. Es así que tanto gobernantes como gobernados corren siempre una suerte común, y su tarea política compartida es encaminarse siempre hacia la conquista de la libertad y la lucha contra la servidumbre, la alienación supersticiosa y la barbarie.

A lo largo de este apartado hemos intentado reconstruir el modo en que Spinoza aborda el problema de la legitimidad del poder político. Hemos partido de su recuperación de la escena del ladrón en los caminos y hemos visto que para él, al igual que para Hobbes, también el miedo y la fuerza podían constituir una *zona de promesas* que proyectada luego sobre la gran escena fundacional del contrato social da lugar a la génesis del Estado. A su vez también vimos que, extrayendo las últimas consecuencias de sus premisas teóricas y lógicas, Spinoza hace de esa *zona* una verdadera correlación de fuerzas en permanente actualización. El pacto no es un momento estático e instantáneo que corta y divide el estado de naturaleza y el estado civil y luego desaparece en su consumación, sino algo que necesita ser constantemente renovado y que puede ser revocado por la misma fuerza que le dio origen. En definitiva, es la imagen misma del pacto la que comienza a desvanecerse ya desde el *Tratado Teológico Político* para que en su lugar emerja, en el *Tratado Político*, la *multitud*. Será la potencia de esta última la que determine siempre y en permanencia, sin renunciaciones ni transferencias voluntarias, el derecho y el poder de todo Estado.

## Conclusión

Al ser consultado para que dé una opinión sobre el *Tratado teológico político*, Hobbes habría dicho que Spinoza lo habría superado y que él “no habría escrito tan audazmente”. La anécdota la cuenta John Aubrey (1898) en sus *Brief Lives*. A continuación reproducimos el fragmento en su idioma original:

When Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus first came out (1670), Mr. Edmund Waller sent it to my Lord of Devonshire and desired him to send him word what Mr. Hobbes said of it. Mr. H. told his lordship: *Ne judicate ne judicemini. He told me he had outthrowne him a barre's length, for he durst not write so boldly* (Aubrey 1898, 357. Subrayado nuestro).

La última frase, que refiere a un juego de la época que consistía en arrojar una barra lo más lejos posible, podría traducirse literalmente como “Me dijo que [Spinoza] lo había superado por la longitud de una barra, pues él [Hobbes] no se atrevió a escribir con tanta audacia”. En la edición de 1898, el editor Andrew Clark reemplaza *outthrowne* por *cut thorough*, sin cambiar demasiado el sentido (el hecho de ser superado) aunque la primera refiere a la idea de lanzar algo más lejos, mientras que la segunda agrega la idea de atravesar





algo y llevar más lejos. Spinoza pasa por Hobbes y da un paso más. Claro que lo que Hobbes interpreta positivamente (*so boldly* refiere a la audacia, la valentía de decir algo que conlleva un cierto riesgo, que roza la imprudencia pero no que es desacertado), fue interpretado por muchos otros de modo negativo: Spinoza da un *paso de más* sumamente peligroso<sup>21</sup>.

No sabemos a qué se refería Hobbes cuando pensaba en la audacia de Spinoza. En este trabajo propuse una lectura posible. Busqué volver a poner en diálogo a ambos autores para tratar de ver algunos de esos elementos compartidos, pero sobre todo aquellos que Spinoza hereda de Hobbes y relanza con fuerza renovada y en otras direcciones. También me gustaría insistir en la utilidad de recorrer el camino inverso y leer a Hobbes luego de pasar por Spinoza. Considero que esto nos puede ayudar a ver mejor la propia problemática hobbesiana, aunque este camino apenas fue explorado en el presente texto. Si lo siguiéramos sería posible analizar hasta qué punto él también “conserva incólume el derecho natural” en el Estado político. Ya hemos visto más arriba que en Hobbes el miedo nunca desaparece, sino que se concentra todo junto en la espada pública y que por otra parte tampoco desaparece el derecho natural, que permanece larvado, agazapado, reducido al mínimo por el peso del Leviatán. ¿Pero qué tan reducido? Como hemos visto, Spinoza nos permite revelar, no sólo lo que lo enfrenta y lo distancia de Hobbes, sino también lo que el mismo Hobbes reprime y reniega de sí. Retomamos aquí la tesis de Warren Montag (2005, 119) según la cual la realidad que Hobbes enfrenta y ante la cual retrocede es la de los movimientos de masas que amenazan desde dentro la estabilidad de los gobiernos. Esta es la realidad de la *multitud* y su potencia, que Hobbes declara al mismo tiempo (y paradójicamente) imposible y peligrosa. Se trata de un peligro que hay que conjurar negando su realidad. Es así que Hobbes reduce al concepto de *multitud* al estado de naturaleza al tiempo que le niega toda politicidad, le sustrae toda agencia sosteniendo que la *multitud* en tanto no es persona, no puede actuar. La *multitud* es para él la pura dispersión, un monstruo invertebrado incapaz de actuar, es la realidad natural misma que hay que negar para dar lugar al pueblo que instituye y autoriza a ese Dios mortal. Un monstruo artificial que se alza con violencia para reprimir al otro, una violencia originaria que permanece renegada y que sin embargo no deja de reaparecer. Casi suenan a confesión aquellas líneas del final del *Leviatán* que nos dicen: “apenas si existe un Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia”.

Spinoza, por su parte, confrontado también con la materialidad de la historia, se aparta del juridicismo de Hobbes que hace depender la posibilidad de la acción de los estatutos

---

21. Esta será la incisiva lectura de Schmitt (2004) para quien Spinoza se habría aprovechado de la diferencia establecida por Hobbes entre foro externo y foro interno, apalancándose en ella para ampliar la libertad de opinar y de decir lo que se quiera. Spinoza habría profundizado así la llaga abierta por Hobbes, minando desde dentro la soberanía del *Leviatán* y dando inicio al proceso de neutralización de la política.





legales de persona jurídica, y señala el carácter fundamental, sino, fundacional de la *multitud*. Esta es una realidad que ya había evidenciado Maquiavelo, y que el mismo Hobbes constata en sus reflexiones históricas, por ejemplo en su último texto *Behemoth* (1992), pero será Spinoza el primero en volverlo el centro de su reflexión teórica. Hobbes se había preocupado minuciosamente de que el gran *Leviatán* engulla a los súbditos uno a uno y sin embargo, es siempre una *multiplicidad* de larvas las que amenazan con devorarlo desde sus entrañas<sup>22</sup>. Detrás de la declaración de la imposibilidad de romper los pactos realizados se esconde el miedo profundo a la posibilidad real de su ruptura. Frente a este peligro, Hobbes repite una y otra vez que una multitud no puede actuar, con el anhelo íntimo de que, por una vez, las palabras y las cosas se fundan entre sí.

Será Spinoza entonces quien sostenga la tesis impronunciable, extraída de la idea de que el poder es la medida del derecho, de que los límites del poder soberano son antes físicos que jurídicos, y que de hecho, no pueden ser establecidos de antemano, sino sólo *post festum*. Claro está que la experiencia de sondear dichos límites es algo que debe ser evitado en la medida de lo posible. La misma causa que dio origen al poder soberano (el deseo de vengar un daño, o de evitar un miedo *común*) puede siempre, y con el mismo derecho, darse vuelta. La institución de un poder común y la rebelión contra él son dos caras de la misma moneda, ambas se siguen de la naturaleza o condición común de los hombres, y la tensión que se anuda entre ambas ritma la vida política.

## Bibliografía

- Abdo Ferez, C. 2019. *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*. Madrid: Ediciones Antígona.
- Aubrey, John. 1898. *'Brief Lives,' chiefly of contemporaries: set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*. Ed. Andrew Clark. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Bove, L. 2014. *La estrategia del Conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce.
- Derrida, J. 2018. *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- Fraisse, G. 2011. *Del consentimiento*. Santiago de Chile: Salesianos Impresores.
- Grunner, E. 2007. *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*.

---

22. Nos referimos por supuesto al famoso frontispicio del *Leviatán*. La idea de la devoración de los ciudadanos es trabajada una vez más por Espósito (2012) quien leyendo a Hobbes junto a Freud arriesga que el gran Dios mortal supone la vuelta del Padre de la horda, quien habiendo sido descuartizado y masticado por sus hijos, retorna para tragarlos y liberarlos de la culpa. Lo paradójico es que serán éstos los que nuevamente, como larvas alojadas en su interior, lo terminen devorando por dentro desatando las guerras *intestinas*.





- Buenos Aires: Colihue.
- Hobbes, T. 1992. *Behemoth*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, T. 2004. *Del ciudadano*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, T. 2010. *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. 2007. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Caseros: Gradifco.
- Macpherson, C.B. 2005. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Montag, W. 2005. *Spinoza y sus contemporáneos. Cuerpos, masas, poder*. Madrid: Tierra de nadie ediciones.
- Negri, A. 2015. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficante de sueños.
- Oakeshott, M. 1946. *Introduction to Leviathan*. En Hobbes, T. *Leviathan*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ramond, C. 2016. *Spinoza contemporain. Philosophie, Éthique, Politique*. Paris: L'harmattan.
- Schmitt, C. 2004. *El leviathan en la teoría de Thomas Hobbes*. Madrid: Editorial Comares.
- Spinoza, B. 1988. *Epistolario*. Buenos Aires: Mila Editor.
- Spinoza, B. 2013. *Tratado Político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. 2017. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. 2011. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



# Discusiones sobre la propiedad a partir de Locke

**V. Gastón Mutti**

UNR - UNER

E-mail: [gmutti@unr.edu.ar](mailto:gmutti@unr.edu.ar)



El debate intelectual del siglo XVII inglés es primordial para analizar el singular modo a través del cual se argumentó el concepto de propiedad en Locke y así establecer su relación con los demás posicionamientos y opiniones que en ese período se produjeron.

Expresiones como las de, entre otros, Harold Laski presentan una lectura extendida sobre la manera a través de la cual puede ubicarse el pensamiento lockeano. Así este autor considera que las interpretaciones de Locke implicaron “el triunfo de la virtud burguesa” (Laski 1953, 77), y tuvieron “el sentido común de su generación, de su lado” (Groisman 1973, 10). Y agrega que es “en esencia el punto de vista de una nueva clase que, con autoridad, está convencida de que puede remodelar los destinos del hombre en forma mejor que en el pasado” (Laski 1953, 75). Por ello, en su opinión, “Locke fue el filósofo de la revolu-





ción; sus teorías definieron los contornos esenciales de la doctrina liberal por cerca de dos centurias” (Laski 1953, 91).<sup>1</sup>

Apoyado en Laski, Groisman, subraya la afirmación de que el pensamiento de Locke se constituyó como el “... paradigma de la ideología liberal ortodoxa” y como una continuación de “... la revolución puritana [que] había instalado a la burguesía en el poder político” (Groisman 1973, 11). Por ello, Locke “... construye su sistema teórico sobre la experiencia de la burguesía inglesa (Groisman 1973, 18).

Dadas estas observaciones, Laski remata señalando que el Estado de Locke “... no es más que un contrato entre un grupo de negociantes que forman una compañía de responsabilidad limitada cuya ley constitutiva prohíbe a los consejeros todas aquellas prácticas de las que, hasta su época, los Estuardo habían sido culpables” (Laski 1953, 101).<sup>2</sup>

Ahora, ¿es así?

### **Anotaciones sobre las interpretaciones**

Para responder a este interrogante consideramos pertinente hacer algunas observaciones sobre la manera en la que deben ser analizadas las diferentes aportaciones de los teóricos.

De esta forma, poder relacionar de una manera sólida los textos a sus contextos. Pero ¿de qué contextos hablamos?

Las posibles respuestas a esta indagación nos encaminan a presentar tres grandes tendencias a ser analizadas.

En primer lugar, aquella que fue motorizada, entre otros, tanto por C. B. Macpherson (quien se sentía muy influenciado por las enseñanzas de Laski, habiendo sido su alumno), con la teoría del individualismo posesivo, como también por C. Hill en sus estudios sobre el ideario popular extremista en la revolución inglesa en el siglo XVII.

Estos excelentes autores sostienen que las obras de los teóricos y propagandistas de la época deben estudiarse como expresiones de las profundas transformaciones en la estructura social de cada momento.

Winstanley, Filmer, Locke, y los autores ingleses analizados del siglo XVII, reflejaban en sus libros los radicales cambios que provocaba el surgimiento del capitalismo. Cómo no relacionar las explicaciones mercantilistas con la crisis de los años 1620, o las de los tu-

---

1. No obstante, Harold Laski en otros momentos intenta morigerar este determinismo al señalar que la “genealogía de las ideas dista mucho de ser una línea recta. En el desarrollo del liberalismo se cruzan corrientes de doctrinas de tan diverso origen, que enturbian toda claridad y acaso irremediamente, hacen imposible toda precisión” (Laski, 1953, 12). Por su parte Eduardo Rinesi parte de la afirmación de que el pensamiento lockeano se fue radicalizando con el paso de los años, con lo cual se hizo excesivo para la propia revolución triunfante (Rinesi, 2009, 24).

2. Macpherson utiliza esta misma cita en su texto (Macpherson, 1970, 170).





lipanes en los Países Bajos en la primera mitad del siglo XVII; o las posiciones adoptadas por la *gentry* con el surgimiento de la burguesía agrícola. Los textos, en estos casos son vistos como epifenómenos de circunstancias sociales (Rinesi 2007, 13).

En el caso de Macpherson nos propone que “el pensamiento político inglés de los siglos XVII a XIX tenía una unidad subyacente que valía la pena señalar. Llamaba individualismo posesivo al supuesto unificador” (Macpherson 1970, 13). Por eso lleva adelante el argumento por el cual:

estos supuestos, que corresponden sustancialmente a las verdaderas relaciones de una sociedad mercantil, fueron lo que dio a la teoría liberal su fuerza en el siglo XVII, pero que se convirtieron en el origen de su debilidad en el siglo XIX, cuando el desarrollo de la sociedad mercantil destruyó algunos requisitos necesarios para la derivación de una teoría liberal a partir de supuestos posesivos, y cuando, sin embargo, la sociedad se adecuaba tan estrechamente a estos supuestos que no era posible abandonarlos. No han sido abandonados todavía, ni así será mientras prevalezcan las relaciones de mercado. (Macpherson 1970, 17).

En el caso de Hill, éste considera, en su famosa obra *El mundo trastornado*, que, al analizar los sucesos de la Inglaterra del siglo XVII, hubo una revolución de la que hablan todos los historiadores, en la que la monarquía fue, por un tiempo, derrocada y que finalmente consolidó, en la llamada Revolución Gloriosa de 1688, la supremacía del Parlamento. Ésta, “que tuvo éxito, estableció los sagrados derechos de la propiedad (abolición de las tenencias feudales, supresión de la tributación arbitraria), dio poder político a los propietarios (soberanía del Parlamento y derecho consuetudinario, abolición de los tribunales privilegiados) y eliminó todos los elementos para el triunfo de la ideología del propietario, la ética protestante” (Hill 1983, 3-4).

Pero su interés se centra en otra revolución, “que nunca estalló, a pesar que de vez en cuando amenazara con producirse” como sostiene Hill (1983, 4). Según señala Meiksins Wood, es la verdadera lucha de clases que tuvo lugar dentro de la revolución de los años 1640, entre las clases propietarias y la masa de pequeños productores, agricultores, artesanos y obreros.

Esa segunda revolución creó un fermento sin precedentes de ideas y prácticas radicales. La dramática explosión del radicalismo popular fue también un factor importante para unir a las clases propietarias en contra de la segunda revolución y a favor de la restauración de la monarquía. En otras palabras, se trataba de una auténtica lucha de clases. Aunque las clases subalternas perdieron en esa lucha, dejaron, sin embargo, un extraordinario legado de ideas radicales y democráticas que perdura hasta nuestros días (Meiksins Wood, 2003).





Remata su argumento Hill diciendo que “[e]sta revolución pudo haber establecido la propiedad comunal y una democracia mucho mayor en las instituciones políticas y legales; pudo haber acabado con la Iglesia estatal y arrinconado la ética protestante” (1983, 4).

Por ello, en esta visión, los “supuestos sociales” se colocan en el centro de la atención de la teoría política del siglo XVII, por su importancia y por su valor.<sup>3</sup>

En una segunda perspectiva de esta aproximación, se ubica Allan Bloom que considera, siendo parafraseado por Enrique Aguilar, que a los autores debemos conocerlos “estudiándolo[s] desde dentro, indagando quienes eran sus adversarios o a quiénes pretendían persuadir, o cómo es[os] autor[es] se veía a sí mismo[s] y a la realidad circundante, pero sin rendirse a ningún reduccionismo histórico, económico o psicológico que (...) impida apreciar su universalidad” (Aguilar 2017, 310-311). Por esta razón los textos están históricamente condicionados, aunque con posterioridad puedan ser de utilidad para comprender otras situaciones o momentos.

Como señala Skinner, esta “... otra ortodoxia, en cambio (que quizá sea todavía la de mayor aceptación), insiste en la autonomía del *texto* mismo como la única clave necesaria de su sentido, y por lo tanto desecha cualquier intento de reconstruir el ‘contexto total’ como ‘gratis e incluso algo peor’” (Skinner 2000, 149).

Continúa señalando Aguilar que “Bloom rechaza los enfoques que acentúan la importancia del respectivo contexto para la correcta interpretación de un autor, aserción que nos impediría ver, por ejemplo, que Aristóteles ‘es alguien por sí mismo’ más allá de las condiciones del tiempo y lugar que lo rodeaban; de ahí su perdurabilidad” (Aguilar 2017, 311).

No obstante Aguilar subraya que “Strauss admitía que, siendo nuestras ideas en gran medida heredadas, su trasmisión comporta algún tipo de transformación o reinterpretación, consciente o no, razón por la cual nos vemos obligados a recurrir a la historia si queremos esclarecer aquellas implicaciones que, en su momento, fueron explícitas” (Aguilar 2017, 312).

Ante estas opciones teóricas, surge una tercera vía de estudio de los textos en la que podemos encontrar el pensamiento de Quentin Skinner, quien rechaza tanto la lectura social contextual, como la que defiende la autonomía del texto y su valor atemporal. En sus palabras “ambas comparten en sustancia la misma inadecuación básica”, ninguna de las dos “parece un medio suficiente y ni siquiera apropiado de alcanzar una comprensión conveniente de cualquier obra literaria o filosófica dada” (Skinner 2000, 149-150).

Así, la “clave para la comprensión del significado histórico de un texto residía, según Skinner, en conocer lo que su autor *hacía* al escribir su texto, para lo cual resulta impera-

---

3. “Preguntarse si Ireton o Winstanley habían leído a Hobbes es interesante, pero la respuesta a esa pregunta no es demasiado importante para nuestros propósitos. La misma sociedad dio origen a las ideas hobbesianas, tanto en Hobbes como en otros” (Hill 1983, 377).





tivo familiarizarse con las lenguas y las condiciones semánticas a su alcance, las ‘suposiciones y convicciones prevalecientes en el debate político’. Por ello:

el estudio del contexto social del texto sólo debería ser concebido, no como ‘determinante de lo que se dice’ (lo que haría del texto un mero producto derivado), sino como ‘un marco último que colabore en la tarea de decidir qué significados convencionalmente reconocibles, en principio, podría haber sido posible que alguien pretendiera comunicar en una sociedad de *ese* tiempo (Aguilar 2017, 313).

De este modo, el contexto puede ser entendido como Skinner o Pocock nos proponen. Las “ideas en contexto” prescriben pensar los “contextos intelectuales. Esto es, como contextos hechos de debates con estas lecturas. Como contextos, en fin, hechos de palabras (...) y también de los cambios en esos significados” (Rinesi 2007, 15).

Significados que se vinculan con los específicos usos, entonces, de esas palabras en contextos determinados, que pueden variar cuando estos contextos también lo hacen, y que por cierto pueden (y de hecho suelen) no ser los mismos en el texto que como historiadores de las ideas consideramos y en nuestros propios usos de las palabras... (Rinesi 2007, 15).

Por ello señala Skinner que la tarea del historiador de las ideas:

consiste en estudiar e interpretar el canon de los temas clásicos (...) Se requiere de la interpretación de los contextos intelectuales en los cuales fueron escritos como parte de una estructura de significación. Es en esos universos del discurso donde hoy se hace hablar al hecho que, como ya se sabe, no es otra cosa que un indicativo sígnico, una fuente semiótica para la interpretación de una sociedad que escribió las cosas de una manera y no de otra (Martínez 2023, 32).

En otras palabras, poder alcanzar las intenciones originales con las que un autor escribió un texto y dijo lo que les ofreció a sus lectores, y para ello realizar un “análisis hermenéutico más certero acorde a los espacios y tiempos estudiados” (Martínez 2023, 35).

Esto, sin embargo, no implica perder de vista la creatividad de un autor, “sus innovaciones individuales y su capacidad para elaborar y esgrimir un argumento cuya coherencia interna resulte en sí misma asimilable más allá de las condiciones reinantes a su alrededor” (Aguilar 2017, 314). Así, Pocock considera que un autor es tanto “el expropiador que toma el lenguaje de otros y lo utiliza para sus propios fines, como el innovador, que actúa





sobre el lenguaje para inducir un cambio momentáneo o duradero en las formas que se usa” (Aguilar 2017, 314 cita 8).

### **Entender la propiedad en John Locke**

Vistas las posiciones previamente reseñadas, nos resulta de interés colocar el tratamiento de la concepción de la propiedad en Locke a partir del debate intelectual en el cual se encontraba inmerso y evaluar hasta qué punto su postura ya era el triunfo de algo, o, en cambio, una de las diferentes alternativas entre las que se debatía el mundo inglés de su momento.

¿Por qué no se podía producir un regreso de las posiciones que estaban presentes desde antes de la misma *Utopía* de Tomás Moro y que hacia finales de la Gran Rebelión de los años '40 del siglo XVII habían sido defendidas? O tal vez, ¿por qué no podría haber un reforzamiento de las propuestas y argumentos patriarcalistas en esas décadas de finales del siglo luego de la edición del libro de Filmer?

El argumento que nos interesa destacar es que Locke se encontraba en medio de un debate intelectual (que se expresaba en un debate religioso) sobre la función de la propiedad en el orden político. Se ubicaba ante posturas que eran realmente contrastantes, y su respuesta era otra de las que se estaban desarrollando y defendiendo en ese momento.

Para ello repasaremos brevemente en qué consistían tres de estas posiciones, la de Gerard Winstanley, la de Robert Filmer y la del propio John Locke.

### **La experiencia de los cavadores y Gerard Winstanley**

“El viejo mundo ... se está encogiendo y retorciendo como un pergamino en el fuego”  
Hill

La idea de los “conocimientos útiles” estaba en el centro de las tendencias baconianas propias de las décadas de los años 30 y 40 en Inglaterra. Entre los que la propagaban se encontraba el religioso prusiano, radicado en Inglaterra, Samuel Hartlib. Éste consideraba, en el inicio de la década de 1640, que había un universo de conocimientos útiles que podían ser aplicados, pero mientras esperaban que se pudieran unir “todos los hombres buenos, ligados en ‘una universidad invisible’ mediante pactos religiosos y dedicados a empresas colectivas (...) en una sociedad protestante que practicara la tolerancia (...) [p] odía comenzarse por establecer un ‘modelo’: un experimento práctico en un campo limitado” (Trevor- Roper 2009, 255). Para Hartlib, este modelo se llamaría Macaria, en honor





a la *Utopía* de Tomás Moro, en quien también se referenciaba.<sup>4</sup> Así, observamos cómo la búsqueda de una isla o territorio para realizarlo fue una de sus obsesiones. En ese emplazamiento “la riqueza de la sociedad, en lugar de concentrarse en el capital y consumirse en el despilfarro o en políticas irresponsables, se administra cuidadosamente en su lugar de origen y luego se distribuye según criterios productivos por todo el país. La clave de este proceso es la utilización racional de todos los recursos. Las parcelas de tierra no exceden el tamaño que permite un buen cultivo...” (Trevor- Roper 2009, 272-273). Pero, además, también se pregonaba la idea de la comunidad de bienes, como la hacía Comenio, un pietista bohemio quien era amigo de Hartlib y fue invitado a Inglaterra por el Parlamento.

Esto formaba parte de una antigua tradición de impugnación hacia las jerarquías sociales. Así nos lo recuerda Shakespeare en Enrique VI cuando se produce la incitación de Cade para que los aldeanos se subleven: “Aldeanos rebeldes, barro y espuma de Kent, señalados por las horcas -brama el magistrado real *sir* Humphrey Stafford mientras se vuelve hacia la muchedumbre- deponed vuestras armas, retornad a vuestras aldeas”. Y refiriéndose a Cade que pretendía ser el legítimo heredero de la corona: “Villano, tu padre era un revocador y tú eres un esquilador”, a lo que éste le contesta: “Y Adán era un jardinero” (Greenblatt 2019, 61).<sup>5</sup>

Esta respuesta hace referencia a la consigna que había permanecido en el saber popular a partir de “... la rebelión de los campesinos de finales del siglo XIV: ‘Cuando Adán araba y Eva hilaba ¿quién era caballero?’. El cabecilla de esta revuelta de los campesinos, el cura John Ball, explicaba: “desde el principio todos los hombres fueron creados iguales por naturaleza” (Greenblatt 2019, 61). O cuando en pleno momento revolucionario en 1642, se alegaba que “estando todos hechos del mismo barro, no hay razón alguna para que unos puedan tener tanto y otros tan poco” (Hill 1983, 12).

En este marco, unos años después, en agosto de 1649, aparecía en Holanda un folleto anónimo con el nombre de *Tyrannipocrit discovered*, que atacaba a la *Commonwealth* por no haber propugnado una igualdad de bienes y tierras como Dios y la naturaleza lo habían hecho, y por no educar por igual a todos los niños.

El basamento en el cual se sustentaba era nuevamente la *Utopía* de Moro. En este libro se señala, entre otras observaciones al respecto, que los habitantes de la isla se consideran “antes cultivadores que dueños de la tierra”, y que las casas de las ciudades, “porque allí no existe nada privado (...) se cambian por sorteo cada diez años” (Moro 1984, 70 y 73).

---

4. Macaria es una de las micro utopías que desarrolla Moro en el Libro I de su obra.

5. Como ha señalado Wootton “debemos tener en cuenta que, normalmente, la subversión y el desorden se citan en esos textos a fin de que sea posible contenerlos. Se presentan panoramas perturbadores tan sólo para poder obstruirlos” (Wootton 1995, 96).





Es así como en *Tyranipocrit* los propietarios “[s]e convierten en ladrones por ley parlamentaria” por lo cual se debe “[e]ntregar a cada hombre con discreción una parte lo más aproximadamente igual posible de los bienes de este mundo” lo que lo hace estar en consonancia con la ley de Dios y de la naturaleza (Hill 1983, 105).

Este era la forma en la que se debatía hacia los finales de esa década y en el inicio de la siguiente. Es por ello que se volvía común afirmar entre los niveladores que “[s]alien-do los hombres por nacimiento igualmente privilegiados, también todos los hombres tenían que disfrutar igualmente de lo creado, sin más propiedades unos que otros” (Hill 1983, 106).

Estas ideas expresadas en libros y folletos fueron las que mostraron el tipo de debate en el cual, el domingo 1° de abril de 1649, un grupo de pobres, que fueron descriptos meses más tarde, en una acción legal, como jornaleros, se reunieron en la colina de St George, perteneciente a la parroquia de Walton-on-Tamesis, en Surrey, y comenzaron a cavar la tierra baldía allí existente.

Se trataba de una asunción simbólica de la propiedad de las tierras comunales. El hecho de que se comenzara a cavar en domingo constituía un rechazo nuevamente simbólico de las devociones convencionales (...) El número de los cavadores pronto se elevó a veinte o treinta. ‘Invitan a todo el mundo a acudir a ayudarles’, decía un observador, ‘y les prometen comida, bebida y ropa [...] Dan publicidad a todo esto, y dentro de diez días serán cuatro o cinco mil [...] Es de temer que tengan algún designio entre manos (Hill 1983, 99-100).

Como agrega Hill, la colina de St. George estaba a las afueras de Londres, al alcance de cualquier pobre de la ciudad y la zona contaba con una larga tradición de posiciones y acciones radicales por parte de sus habitantes.<sup>6</sup>

A la colonia de los cavadores de la colina de St George “...podemos verla simplemente como un ejemplo particularmente bien documentado de una tendencia que se repitió en muchos otros lugares (Hill 1983, 107).<sup>7</sup>

Los niveladores no compartían la utópica visión de los cavadores de que la libertad residía en el libre acceso común a la tierra. Estos deseaban que todos los propietarios fueran libres de la explotación, pero eso no exigía la comunidad de la propiedad (Macpherson 1970, 139).

6. El propio Winstantey admitía que “a la vista de lo que se podía obtener [era] muy improductiva” (Hill 1983, 100).

7. En contraposición Sabine señala que “[s]u número no puede saberse, pero ciertamente no alcanzó ninguna importancia” (Sabine 1990, 363). Por su parte Miceli expresa que se replicó en lugares cercanos a Londres como Cobham, Iver y Wellingborough (Miceli 2021, 11).





Por ello, diferenciándose, los cavadores, o *true levellers*, concebían la existencia de un derecho natural “... a los medios de subsistencia, el más importante de los cuales era la tierra, y daba al individuo únicamente el derecho a participar del producto de la tierra común y al trabajo común. La tierra es dada por Dios o por la naturaleza como ‘tesoro común’ del que todos tienen derecho a sacar lo necesario para vivir” (Sabine 1990, 363). Proponían los cavadores que “[n]adie debe ser señor ni terrateniente sobre los demás, sino que la tierra es libre para que todo hijo e hija de la humanidad viva libremente en ella” (en Sabine 1990, 363). En palabras de Winstanley, los hombres podían “vivir fuera de la vista y fuera de la esclavitud” (en Hill 1983, 36).

Aquí estaba presente la idea cristiana extendida en la Edad Media de que “... la posesión de los bienes en común era un modo de vida más perfecto que la propiedad privada, a la que se consideraba de ordinario no como ‘natural’ sino como resultado de la maldad humana” (Sabine 1990, 363). De esta manera, los cavadores llevaban estos supuestos a la posición de considerar que la propiedad privada era la causa del mal, de los abusos y de la corrupción de la sociedad.

Por ello, se debía poner freno a la avaricia y a la ambición, que conducían indefectiblemente a la propiedad privada, y la religión cumplía un rol fundamental en la tarea. La eliminación de la propiedad privada, que se producía a partir de los cercamientos de la tierra comunal, conduciría a la extirpación del mal y del vicio. Por ello, “ningún estatuto podía privar al pueblo llano de sus derechos sobre las tierras comunales” (Hill 1983, 44).

Así consideraban a los grandes poseedores de la tierra: “Vosotros, faraones, tenéis ricos vestidos y vientres llenos, tenéis honores y vivís cómodamente, pero sabed que el día del juicio es comenzado y que os alcanzará muy pronto. Los pobres a los que oprimís serán los salvadores de la tierra. Si queréis encontrar piedad, que Israel sea libre; rompед en pedazos las cadenas de la propiedad” (Sabine 1990, 364).<sup>8</sup>

Entre ellos también se encontraban los “santos puritanos” que “[c]itaban las Escrituras de memoria en sus justificaciones, concurrían a las sesiones de los tribunales y cumplían con sus obligaciones con metódico esmero” (Walzer 2008, 284). Como señalaba Winstanley: “Y si son primero terratenientes se elevan luego a ser jueces, gobernantes y gobernadores de las propiedades, como lo demuestra la experiencia” (Walzer 2008, 284).

Es por ello que la verdadera libertad exige la posesión común de la tierra. “Mientras los hombres miran al cielo, imaginando una felicidad ultraterrena o temiendo al infierno después de la muerte, se les ciegan los ojos para que no vean cuáles son sus derechos innatos” (Sabine 1990, 365).

8. Según Sabine, hay una clara semejanza entre los planteamientos de los cavadores y los de Rousseau.





Los cavadores admitían que no tenían ninguna intención de expulsar a los terratenientes por la fuerza, sino que lo que pretendían era evitar los cercamientos (apropiación privada) de las tierras comunes y cultivarlas para el beneficio de los más postergados.<sup>9</sup>

Según Winstanley, esta era la manera de evitar la miseria en la que las mayorías vivían. Por ello, el camino a seguir era el común acceso al uso de la tierra y a sus frutos. El “...gobierno monárquico se rige por el ‘arte engañoso de comprar y vender’; es el gobierno del bandolero que ha robado la tierra a su hermano menor” (Sabine 1990, 365).

Esto también implica una impugnación de las jerarquías sociales y políticas. “En junio de 1649, los cavadores dijeron a Fairfax<sup>10</sup>: ‘Nosotros hemos elegido al Dios todopoderoso para que sea nuestro rey y nuestro protector’” (Hill 1983, 32). En otros términos, no reconocían otra relación de subordinación que no fuera la existente con Dios.<sup>11</sup>

### La larga sombra de Robert Filmer

La libertad de un pueblo sujeto al gobierno real  
se pierde si recibe demasiada libertad.  
Lugano, *Pharsalia*, Lib. III, 146<sup>12</sup>

El segundo antecedente que nos interesa analizar es cuál era el concepto que sobre la propiedad tenía Robert Filmer, autor contra el cual John Locke emprendió la tarea de escribir su *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* y al cual también refuta en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*.

Robert Filmer de Kent fue producto de una cultura surgida con la aparición de un nuevo estatus en el campo inglés y de la invasión de la seriedad que lo impregnaba todo.

[E]sta seriedad, esta atmosfera de ‘discurso agradable y porte grave’ colaboró en la creación del tono moral apropiado para (...) el desarrollo de [un] estilo peculiar, que reflejaba sus largos años de interacción con la ciudad, las atracciones de la corte tanto como el rechazo que esta provocaba (...) [De esta forma en] el campo se fue desarrollando una vida intelectual extraordinaria (Walzer 2008, 263-264).

9. No obstante Hill, llama a estos planteamientos “comunistas” y los compara, a nuestro entender anacrónicamente, con los soviets en la URSS (Hill, 1983, 103- 104).

10. Thomas Fairfax, conocido como Tom el Negro, era en ese momento consejero de Estado y Comandante en jefe de todas las fuerzas de la Commonwealth.

11. Es interesante como en sus primeros escritos políticos, de 1660 y 1661, John Locke se expresaba hobbesianamente ante los problemas de la libertad de conciencia, ya que ésta puede ser “un pretexto para la insubordinación y la rebelión política” (Rinesi 2009, 19) (Locke 2007, 5).

12. Esta cita es la primera, de las dos, que es introducida en la tapa de la obra de Robert Filmer *El Patriarca* (Filmer 2010, 35).





Sin embargo, el pensamiento de Filmer debió esperar unas décadas para ser conocido de forma extendida. En una carta escrita por el erudito Peter Heylin a sir Edwar Filmer, hijo del autor, éste señala, lamentándose, que “si hubiera querido someter al público ese excelente discurso llamado *Patriarca*, habría dado tal satisfacción a todos nuestros grandes maestros de las Escuelas de la Política, que el resto de los tratados de ese tipo se habrían vuelto innecesarios” (Filmer 2010, 38).

Por ello, *El Patriarca* sólo alcanza su máxima influencia cuando es publicado en 1680, veintiocho años después de su muerte. Este texto “... forma parte importante de la polémica doctrinal planteada en torno a la cerrada disputa corona- parlamento, al final del siglo XVII” (Lima Torrado 1982, 78). Los defensores de la corona “sacaron del olvido la extrañamente anticuada figura de Sir Robert Filmer, que había muerto en 1653 después de escribir una serie de folletos monárquicos que pasaron casi enteramente inadvertidos en su época. En 1679 se reimprimió un volumen de tales folletos y al año siguiente se imprimió su obra...” (Sabine 1990, 378).

El núcleo del conflicto presentado en el libro es la oposición entre la soberanía del rey y los poderes del parlamento. Su mensaje era sencillo y así *El Patriarca* alcanzó un éxito inmediato y se convirtió en el pensamiento de instituciones como la Universidad de Oxford (Rivero 2010, 12). “El que Tyrrell y Locke publicaran de forma anónima sus textos contra Filmer muestra el temor que tenían frente al partido *tory*. El que Sidney fuera ejecutado por escribir contra Filmer, entre otros cargos, muestra que su temor no era injustificado” (Rivero 2010, 13).

En la segunda edición de 1685, la presentación que Edmund Bohun realiza, nos dice que: sir Robert Filmer fue uno de los más sabios y leales caballeros de los últimos tiempos’ y que por ser fiel a la corona puso en riesgo su vida y su fortuna; ‘mientras otros defendían con sus espadas al ilustrísimo mártir Carlos I; él, con no menos peligro, eligió la discusión, y defendió la antigüedad y excelencia de la monarquía frente a las pretensiones de los escritores republicanos de aquellos tiempos, con tal fuerza de argumentación y variedad de doctrinas antiguas y modernas, que puso freno a todos esos errores de la razón propalados contra la primera y mejor forma de gobierno (Rivero 2010, 10).

En la obra se desarrollan las principales tesis defensoras de la monarquía hereditaria por derecho divino, frente a la revolución parlamentaria y sus postulados, que ya eran publicados en la década de los años cuarenta por autores como Grosse o Maxwell. Sin embargo, también contra el papado. Para Filmer “la monarquía había sido crucificada entre dos ladrones, el papa y el pueblo” (Sabine 1990, 379).





De esta forma, la justificación del poder del rey viene entendida como constituida por una monarquía que debía ser absoluta, pero en este caso (a diferencia de Hobbes) derivada y fundamentada en una ley que era la expresión de la voluntad de Dios.

Así su interés era investigar de quién proceden en origen los derechos y libertades, “no disputar lo que son o cuántos son, sino si se derivan de las leyes de *la libertad natural*, o de la *gracia y magnanimidad de los príncipes*. Mi deseo y mi esperanza es que el pueblo de Inglaterra pueda gozar y goce de privilegios tan amplios como cualquier otra nación bajo el firmamento; la mayor libertad para un pueblo en el mundo consiste -si se considera debidamente- en vivir bajo un monarca” (Filmer 2010, 44).

Como nos sugiere Lima Torrado, esquematizando al máximo, puede decirse que la teoría del derecho divino de los reyes se funda en un silogismo muy simple:

lo que es natural al hombre existe por derecho divino; la monarquía es natural al hombre, luego la monarquía existe por derecho divino” (Lima Torrado 1982, 79). Por ello, siguiendo las conclusiones de Tomás de Aquino, considera que Dios gobierna monárquicamente al Universo.<sup>13</sup> “Se creía que esta jerarquía social no sólo se reflejaba en el cuerpo humano, sino también en el cosmos, en el universo de Dios: así como la cabeza gobierna al cuerpo, (...) Dios gobierna al mundo y el rey gobierna la organización política (Walzer 2008, 21).

Es el reinado del aristotelismo de los escolásticos tardíos que fue reforzado tanto por católicos como por anglicanos luego de la Reforma. “Los grandes doctores de la Reforma, tal como los de la Contrarreforma, y sus numerosos esbirros clericales, eran esencialmente conservadores: y conservaban muchos más elementos de la tradición medieval de lo que estaban dispuestos a admitir (...) mantenían íntegra la infraestructura filosófica del catolicismo escolástico” (Trevor- Roper 2009, 194). Un aristotelismo en el cual había desaparecido, entre otras, la idea de “gobierno mixto” que fue rescatada por los hombres del Renacimiento (Trevor- Roper 2009, 64).

A esto debemos adicionar que Filmer suma el deber de la obediencia pasiva de los súbditos (Sabine 1990, 379).

Y en lo referente a los gobiernos, señala Filmer que:

[d]espués al escapar los israelitas del cautiverio, Dios, con un especial cuidado por ellos, eligió a Moisés y a Josué, sucesivamente, para que gobernaran como príncipes, en el puesto de los supremos padres; y después, de igual ma-

13. No obstante, en otro campo de estudio de la época, Filmer se aparta de Tomás de Aquino en las lecturas que se realizaban en el siglo XVII sobre su autoridad para justificar la ciencia demonológica y la consecuente caza de brujas. Así, escribió un libro opositor a los juicios por brujería (Trevor- Roper 2009, 106 y 176).





nera, erigió jueces que defendieran a su pueblo en caso de peligro. Pero cuando Dios concedió reyes a los israelitas, restableció el primitivo derecho de sucesión lineal del gobierno paterno (Filmer, 2010, 53).

Es por ello que “[e]xiste y siempre existirá hasta el fin del mundo, el Derecho Natural de un Padre Supremo sobre toda multitud, aunque, por secreta voluntad de Dios, sean muchos los que en un principio obtengan injustamente su ejercicio” (Filmer 2010, 57).

De esta manera, la ley natural tiene un sentido mucho más amplio y equivale a todas las normas que rigen la realidad humana, las cuales son emanadas de la voluntad divina. Así, por ley natural, todos los hombres nacen esencialmente desiguales, y entre esas desigualdades se funda el poder absoluto que retiene el monarca respecto de sus súbditos.

Señala John Dunn que un pasaje de un folleto publicado en diciembre de 1648, escrito supuestamente por el propio rey Carlos I, en ese momento prisionero del ejército parlamentario en el castillo de Hurst en el Solent, sostiene: “No hay nada [que] pueda obstruir la muy esperada paz de esta nación que los ilegales manejos de los que pretenden de siervos convertirse en amos, y que laboran por establecer la democracia” (Dunn 1981, 16).

En definitiva, la ley natural divina, como también una particular selección de citas bíblicas, se constituyen en el principal punto de apoyo del absolutismo patriarcal.

Filmer adiciona que en primer término el poder fue dado directamente a Adán por Dios, incluyendo en él al poder económico, al poder político y al poder de la dominación sobre sus descendientes (Lima Torrado 1982, 84). Así, “los actuales reyes son o deben considerarse, como herederos directos suyos” (Sabine 1990, 379).

Es este el marco conceptual en el cual se discute en este pensador el lugar de la propiedad, y, por supuesto, en el cual se la justifica.

Así, “todo padre está obligado, por ley de naturaleza, a hacer lo posible para la preservación de su familia, y mucho más obligado está un rey, por esa misma ley natural” (Filmer 2010, 101). Es la ley natural la que garantiza que la propiedad tenga ese origen.

Aquí surge la relación entre familia, propiedad y orden político. Se propone una analogía entre familia y comunidad y entre padre y rey. Metáforas que realzaban “el culto místico del padre político (...) Pues entonces los súbditos del rey aún sentirían un temor reverencial ante su persona, y no meramente alte su cargo” (Walzer 2008, 198). Por ello, legislar se convertía en una preocupación y en una sabiduría paterna, y obedecer en un





ejercicio de la humildad. Esto no excluía, desde ya, la necesidad del amor mutuo entre súbditos y rey (Walzer 2008, 201).<sup>14</sup>

Como en otras oportunidades, Filmer echa mano de los casos de Roma o de Atenas para fundar sus opiniones y en particular las de la propiedad. Es así como recurre al ejemplo romano para explicar de qué manera, para estos, lo que los hijos ganaban no era de su propiedad, sino que era de su padre (Filmer 2010, 71). Esto es así, como también lo fue desde Adán con el cual “... y por su exclusiva voluntad, pues en su mano estuvo —como señor de todo lo creado— señalar lo que sus hijos habían de tener en propiedad y lo que en común; así que la propiedad y la comunidad de bienes nació originariamente de él; y es deber de padre proveer tanto para el bien común de sus hijos como para el particular de cada uno” (Filmer 2010, 72).

Finalmente nos recuerda que:

[e]ste poder patriarcal no sólo duró hasta el diluvio, sino después de él, como en parte lo prueba el nombre de patriarca. Los tres hijos de Noé, entre los que su padre repartió el mundo entero, lo cubrieron por completo, cumpliendo la bendición que les había sido dada: Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra (Génesis 9: 1). La mayor parte de las naciones civilizadas de la tierra se afanan por trazar su origen en uno de los hijos o sobrinos de Noé, los cuales se esparcieron por todas partes después de la confusión de Babel. En esta dispersión encontramos, ciertamente, el establecimiento del poder real en todos los reinos del mundo (Filmer 2010, 50).

Es este el motivo por el cual todos los reyes, incluso los tiranos y conquistadores, están obligados a preservar las tierras, bienes, libertades y vidas de todos sus súbditos, no por ninguna ley positiva, sino por la ley natural de la paternidad que les obliga a ratificar los actos de sus antepasados y predecesores en las cosas necesarias al bien público de los súbditos (Lima Torrado 1982, 85). De esta manera los reyes no están obligados por las leyes positivas, pero las observan porque son medios para la conservación de la comunidad. El rey no responde ante los súbditos, responde sólo ante Dios.

---

14. Según Walzer, para “los escritores anglicanos más populares (...), la familia era un ‘modelo’ común para la vida política (...) [y] los lazos políticos eran naturales, si no verdaderamente físicos. Ofrecían tributo al rey como esposo del reino y padre de sus miembros” (Walzer, 2008, 199).





## Locke y su definición de la propiedad

“Donde hay propiedad no hay injusticia”

Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, 3, 18<sup>15</sup>

Por una parte, Locke dedica gran extensión de su *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* a la refutación de la obra de Robert Filmer, *El Patriarca*. Por otra, como nos ha sugerido Macpherson, la teoría política de la propiedad de John Locke debe rastrearse en las posiciones de los niveladores. “He apuntado anteriormente que el postulado *leveller* de una propiedad natural de la propia persona de uno como esencia de la libertad y por tanto de la humanidad hace que su teoría aparezca tan basada en la propiedad como la de Locke” (Macpherson 1970, 136).<sup>16</sup>

De esta manera, es cómo los niveladores:

...allanaron el camino, involuntariamente, a Locke y a la tradición *whig*, pues toda su teoría de los derechos naturales como propiedad y de un derecho natural a la propiedad podía ser adaptado tan fácilmente a los objetivos de Locke como a finalidades más radicales (...) Al colocar un derecho natural a la propiedad, mal definido pero vigorosamente afirmado, en el centro de su alegato a favor de la causa popular, facilitaron a Locke la confusión, en la estimación general, del derecho igual a la propiedad con el derecho a la propiedad sin limitación... (Macpherson 1970, 140).<sup>17</sup>

Es por ello que, en Locke, estos antecedentes argumentativos posicionan a las tradiciones con las que buscaba discutir, sobrepasándolas o negándolas.

En la juventud de Locke, ya superado el riesgo de la guerra civil, surgía otro problema, lo que preocupaba a los partidarios de la libertad era el rey actuando como autócrata político e ideológico volcado al catolicismo. Ya la *libertas* no se encontraba protegida por la *potestas*; al contrario, la *potestas* amenazaba recurrir a la *religio* para aplastar a la *libertas* (Merquior 1991, 67).

Esto nos presenta a un conjunto de preocupaciones que en Locke nos llevan a pensar la relación con la cuestión política del poder como ante, en palabras de Pocock, un humanis-

15. En el *Ensayo sobre la ley de la naturaleza* señala: “¿qué justicia hay si no hay propiedad personal o derecho de posesión?” (Locke 2007, 163).

16. No obstante, “[s]u pensamiento fue un pensamiento posesivo, pero no tan plenamente posesivo como el de Locke” (Macpherson 1970, 138).

17. Según Hill, los críticos de Macpherson “afirman que describe a los niveladores como un bloque demasiado monolítico en sus puntos de vista” (Hill 1983, 111).





ta cívico (Merquior 1991, 70; Rinesi 2009, 27). Rinesi agrega: “*Pero ocurre que Locke no era un liberal: era un republicano*” (Rinesi 2009, 29, cursivas en el original).

El capítulo V del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* se denomina De la Propiedad. El primer punto que allí queda establecido por Locke (#25) es que Dios dio la tierra a los hijos de los hombres como una concesión común. Este punto es de suma importancia para entender las discusiones que se sostenían sobre el origen de la propiedad y la opción argumental del propio Locke.

Primero nos detendremos en el origen de la dádiva de Dios, luego lo haremos en la de la concesión común.

En Winstanley estaba el apelo a Dios negando la intermediación del rey, en Filmer la obediencia al rey, como continuidad del poder paterno de Dios. Ahora, ¿cuál era el Dios de Locke?

Su creencia era el socinianismo (que se supone también era compartida por Thomas Hobbes y al igual que Newton) (Trevor- Roper, 2009, 235).<sup>18</sup> Esta creencia se sustentaba en las enseñanzas de su fundador Lelio Sozzini, un teólogo humanista nacido en la República de Siena (quien fue continuado por su sobrino Fausto Sozzini), no trinitario, y por lo tanto negador de la divinidad de Cristo. Esto hacía que el movimiento fuera considerado herético. Sostenía la aplicación de la razón humana, seria, crítica y secular a los textos y a los problemas religiosos. En otras palabras, un racionalismo escéptico y tolerante. Sus seguidores compartían una moralidad pura con la obediencia fiel a la ley, rehusando la persecución de disidentes y rindiendo culto a un ser superior (Trevor- Roper 2009, 218 y 229).

Este pensamiento era contrastado, tanto por la ortodoxia católica como por la ortodoxia protestante, considerándolos los herejes más infames. Sin embargo, logró expresarse en Inglaterra, primero en el anglicanismo establecido, y luego en los movimientos del puritanismo. No obstante, “[e]ste movimiento no era en realidad una extensión del calvinismo, como suele suponerse, ni una desviación hacia [los monárquicos] o hacia [los parlamentarios], sino un movimiento independiente con un origen bien definido, una tradición ininterrumpida y una genealogía más extensa que la del calvinismo”. Un movimiento que encuentra su origen en la figura de Erasmo de Rotterdam (Trevor- Roper 2009, 226).<sup>19</sup>

En “agudo contraste con el puritanismo, su política estaba mancada por una extraordinaria confianza en que el ser humano era un ser razonable, y el orden relativamente

18. Para el caso de Hobbes, así lo señala Peter Geach en <https://www.cambridge.org/core/journals/religious-studies/article/abs/socinian-connection-further-thoughts-on-the-religion-of-hobbes/7CoDBA891F10D2F8BDF8114F7E78A660>. Harold Laski por su parte lo considera un erastiano (Laski 1953, 15).

19. Los emigrados suizos e italianos que divulgaron el socinianismo en Polonia, en Holanda y en Inglaterra eran discípulos de Erasmo. No en vano, Calvino criticó arduamente a Erasmo y a sus seguidores tildándolos de libertinos y mandó a quemar al sociniano español Miguel Serveto acusándolo de hereje (Trevor- Roper 2009, 226-227).





fácil de alcanzar” (Walzer 2008, 319).<sup>20</sup> Esta confianza tornó innecesarias la represión y la interminable lucha contra el pecado, como también propendió a hacer invisible el autocontrol.

Dios es considerado en Locke como poseedor de un poder ilimitado propio de su excelencia, sabiduría y bondad. Como señala en su trabajo *De la ética en general* de 1686-1688, “[e]se legislador soberano que instituye reglas y límites a las acciones de los hombres es Dios” (Locke 2007, 378). Por eso no se puede pensar que algo creado por él pueda llevarnos a que fuese desgraciado para el hombre.

Él le concedió todos los medios de ser feliz de que su naturaleza y estado son susceptibles, y, a pesar de que la justicia también sea una perfección que debemos necesariamente atribuir al Ser Supremo, no podemos suponer que su ejercicio se extienda más allá de lo que Su bondad necesite para la preservación de Sus criaturas en el orden y belleza del estado en el que Él colocó a cada una de ellas (Locke 2007, 345).

Así, la virtud de los hombres, en su obligatoriedad, es la voluntad de Dios descubierta por la razón natural y los límites de la templanza son prescriptos por la salud, los bienes y el empleo de nuestro tiempo (Locke 2007, 357). Por ello, considera que “la religión natural es la luz con la cual todo hombre nació” (Locke 2007, 364).

Este era ese Dios en el cual Locke colocaba el inicio de la propiedad.

Respecto de la concesión común. Esto es de importancia ya que, aunque la influencia de Filmer fue prácticamente nula en el momento de escribir su obra, en la década de los años ochenta, décadas después de morir, su pensamiento encontró fama y difusión. Por ello, sus ideas permitían explicar y justificar otras alternativas políticas en Inglaterra y, como vimos, otro origen de la propiedad basado en el argumento paternal y de otra forma de argumentar la ley natural.

Es, por lo tanto, la expresión “concesión común” la que nos debe llamar la atención, dado que se opone tajantemente a las posiciones de Filmer, y se acerca a aquellas sostenidas, entre otros, por lo *niveladores*.

Entre estos, existía una profunda desconfianza hacia los impuestos que hacía que el derecho de propiedad debía ser defendido contra exacciones ilegítimas. Por supuesto, este derecho “... podía extenderse incluso a sectores humildes de la sociedad inglesa, pues la ‘propiedad’ era entendida como concepto amplio que implicaba evitar el robo de los frutos

---

20. “[L]a mayor tarea de la verdadera religión es rezar a Dios por la asistencia de Su espíritu en el esclarecimiento de nuestro entendimiento y el sometimiento de nuestras corrupciones, para que así podamos prestarle un servicio razonable y mostrar nuestra fe por nuestras obras” en su escrito *Cristianos pacíficos* de 1688 (Locke 2007, 379).





del trabajo personal, una idea muy cercana a lo apuntado luego por Locke en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (Cueva Fernández 2009, 72).

Consideraban que, por naturaleza, la propiedad era otorgada a los Individuos, y no para que fuera invadida o usurpada, de esta manera, “todos los hombres eran iguales y se asemejan en nacer para disfrutar de la propiedad, la libertad y la emancipación y como somos alumbrados en este mundo por Dios con la mano de la naturaleza, cada uno teniendo libertad y propiedad naturales e innatas...” (Cueva Fernández 2009, 72).

Es por ello que Locke nos dice que se esforzará por explicar cómo los hombres pueden llegar a tener una propiedad de aquello que Dios dio a la Humanidad en común y sin un pacto expreso entre todos los miembros de la comunidad.

Para ello es necesario que entre en escena la razón como algo que permite el mayor provecho de la vida y de la propia conveniencia. Así la tierra fue dada a los hombres para su sustento y para una existencia confortable.

Para explicar cómo conocemos las leyes de la naturaleza, Locke insiste en que la propia naturaleza y la razón pueden enseñar los designios de Dios contraponiéndose a la teoría de las ideas innatas y al “sentido común” de su época. Señala Mark Goldie, en la Introducción a los *Escritos Políticos* de Locke, que, al leer el *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, Isaac Newton le escribió una carta en la cual afirma “Te tomé por un hobbesiano”.

Goldie considera que:

Locke se esforzaba para evitar la conclusión (...) de que la moralidad es una construcción humana y por eso relativa a diferentes épocas y lugares. La ley de la naturaleza, resaltó, es perpetua, universal y visible. Él estaba preocupado por no ser asociado a una concepción que los contemporáneos atribuían a Hobbes: la de que la ley natural es tan inefable que se debe disolver en la ley positiva, en la sanción del magistrado. En el *Segundo tratado*, Locke llegó a sugerir que la ley de la naturaleza es más clara que la ley positiva (II, #12) (Locke 2007).

“[P]or acuerdo general constituye ley de la naturaleza que a todo hombre se permita mantener su propiedad, o, si se prefiere, que nadie puede tomar y guardar para sí lo que es propiedad de otro, por orden de Dios” (Locke 2007, 156).

A tal punto llega al definir la ley natural que la enfrenta no sólo a la voluntad del gobernante, sino también a la propia voluntad del pueblo. Así, como señala en los *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, la ley natural es producto de Dios, pero nunca la voz del pueblo es la voz de Dios (Locke 2007, 131). “Dios es la ley de la naturaleza” (Locke 2007, 376).





Ante esta perspectiva, considera que los seres humanos no pueden alterar esa ley porque están sujetos a ella (Locke 2007, 155). Sin embargo, “la fuerza obligatoria de la ley de la naturaleza no es perenne ni universal” (Locke 2007, 156).

Debemos precisar que Locke utiliza en sus escritos “*propriety*” (que significa propiedad, justeza, corrección moral de una acción o comportamiento, adecuación, decoro), y “*property*” (que implica propiedad, posesiones, bienes) como términos intercambiables, lo cual hace que no pueda separarse la idea de propiedad de bienes de la de corrección moral.

Ya en el segundo opúsculo sobre el gobierno de 1662 consideraba a las posesiones y a los derechos de propiedad en general como enteramente libres (Locke 2007, 86).

No obstante, en otros momentos de su obra la palabra propiedad es sustituida por la de bienes pareciendo que se produce un “achicamiento” de su alcance. Achicamiento, como cuando en el *Ensayo sobre la tolerancia* de 1667 señala que la creación de las leyes debe ser para “la seguridad del gobierno y la protección del pueblo en sus vidas, bienes y libertades” (Locke 2007, 176). Aunque también, en un sentido más amplio, hace referencia a bienes entre los que incluye la vida, la libertad y la propiedad (Rinesi 2009, 37).

Así, “la más fuerte protección de la propiedad privada de cada hombre, es la ley de la naturaleza, sin cuya observancia es imposible a cualquier persona ser dueño de su propiedad y buscar la propia ventaja” (Locke 2007, 159). No obstante, la ley de la naturaleza no indica cuál es la posesión de cada uno (Locke 2007, 27), ya que “[s]i todas las cosas permanecieran en común, la falta, la rapiña y la fuerza inevitablemente se darán en tal estado” (Locke 2007, 333).

Con respecto al origen de la propiedad privada en el trabajo, al analizar a la secta holandesa de los labadistas, la cual visitó en 1684, considera que debe realizarse por “instinto de caridad y deber”, lo cual coloca también un fundamento moral al mismo (Locke 2007, 366).

Así, define al estado de naturaleza como “un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y de sus personas como les parezca adecuado dentro de los límites de la ley natural” (Locke 1978, 35). Aquí por posesiones, recordamos una vez más, incluye la libertad, la disposición de su propia persona y la propiedad.

De esta forma, se puede reclamar la propiedad, de aquello que Dios dio en uso común, y sin un pacto expreso: “[C]ada hombre tiene una propiedad en su propia persona; a ella nadie tiene derecho sino él mismo. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, puede decirse que son propiamente de él (...) Retirándolo del estado común en que la naturaleza lo colocó, le agrega por ese trabajo algo que lo excluye del derecho común de otros hombres” (Locke 1978, 45).





Según considera Rinesi, “la idea lockeana de ‘ley natural’ debe ser entendida como designando *no* (no primariamente, por lo menos) un conjunto de *derechos*, sino un conjunto de *obligaciones*” (Rinesi 2009, 29. *Cursivas en el original*). En este estado el problema principal es, por tanto, la obligación de preservar su vida como don divino, por ello, la necesidad de no perecer por falta de alimento, lo cual nos lleva al tema del hambre. Al menos, como señala Locke, cuando hubiera bastante y de igual calidad para terceros (Locke 1978, 46).

Así, el trabajo (reiteramos, instinto de caridad y deber) es una solución a esta situación. Este hombre es “... un ser frágil y finito que, antes aun de cualquier relación con sus iguales, acuciado por el hambre, se lanza a trabajar para arrancarle a la naturaleza alguna parte que le permita garantizar su conservación (...) y se vuelve, en mérito de ese trabajo realizado, propietario de esa parte de la naturaleza que de ese modo ha hecho suya” (Rinesi 2009, 31). “Dios -nos dice- ha dado el mundo para ‘el servicio de los laboriosos y razonables’ (Laski 1953, 101).

Hasta aquí la capacidad de consumir es lo que limita el derecho a la propiedad, como también el no excluir a los demás de la posibilidad de apropiarse de una fracción de la naturaleza.

Para abolir el primero de estos límites, Locke describe la aparición del dinero, para terminar con el segundo, la producción para los demás, para la “humanidad en su conjunto”. Aquí se constata el pasaje de los presupuestos iniciales de la caridad cristiana a aquellos que se inscriben en criterios laicos de la justicia como búsqueda de la paz para toda la humanidad.

De este modo Locke, al introducir la ley natural con sus “basamentos” niega que la misma pueda confundirse con el interés particular, ya que no puede convertirse en el parámetro para determinar lo justo y lo injusto. Así, surge el problema de cuando el hombre es juez de su propia causa ya que nadie puede hacer una evaluación imparcial y justa de las ventajas del otro (Locke 2007, 159).

Más aún, la utilidad o el interés individual, y por tanto los de cada uno, no puede ser alcanzado al mismo tiempo, esto se da porque “la herencia de toda la humanidad es siempre una y la misma, y no crece proporcionalmente al número de personas nacidas (...) Toda vez que el deseo o la necesidad de propiedad aumenta entre los hombres, no hay una ampliación aquí y allá de los límites del mundo” (Locke 2007, 162). Es por ello que, para Locke, es imposible que alguien se vuelva rico, sino es a expensas de otra persona (Locke, 2007, 162).

De esta manera son los intereses propios de cada hombre los que llevarán al “estado de guerra” en el que queda abolida toda la sociedad y toda la confianza que la constituye. Y se





pregunta: “¿Qué más, de hecho, puede ser la convivencia humana, que fraude, violencia, odio, robo, asesinatos y cosas semejantes, cuando todo hombre no solamente puede, sino que debe, tomar del otro, por todo y cualquier medio, lo que el otro está obligado, a su vez, a mantener seguro?” (Locke 2007, 163).

Es por esto que “la utilidad no puede ser la base de la ley ni el fundamento de la obligación, sino la consecuencia de la obediencia a ella” (Locke 2007, 164).

Por lo señalado, la utilidad, que no es la base de la ley natural, sí es lo que permite incumplirla. Son los intereses egoístas de los individuos los que los ciegan y conducen a violar esta ley. De este modo, se necesita un poder para respaldar y apoyar la sentencia cuando es justa y para darle la debida ejecución (Rinesi 2009, 36).

La forma de resolver esto es, según señala en el *Primer opúsculo sobre el gobierno* de 1660, la aparición del gobierno que, aunque acarrea desventajas, en su ausencia sólo se encuentra “la inexistencia de paz, de seguridad, de diversiones, la enemistad con todos los hombres, la posesión segura de nada, y los lacerantes dolores de las desgracias que sobrevienen a la anarquía y a la rebelión” (Locke 2007, 47).<sup>21</sup>

Entonces, como señala en el *Ensayo sobre la Tolerancia* de 1667, los magistrados no deben hacer o interferir en nada, a no ser para asegurar la paz y la propiedad (Locke 2007, 169).

## Conclusiones

Este recorrido nos permite observar cómo se produjo el contexto de debate sobre el concepto de propiedad entre algunas de las tendencias predominantes en el siglo XVII inglés.

Hacia finales de ese siglo y el inicio del siglo XVIII ya se presenta a esa discusión como “...la derrota de los ‘exaltados evangelistas’ de la República. Debemos recordar (...) que la idea que prevaleció no fue la de Lilburne o Winstanley, o la que en los debates sobre el ejército propugnó el coronel Rainsborough” (Laski 1953, 135). Pero tampoco predominó, algo que no señala Laski, la idea de Filmer y sus decididos impulsores de Cambridge.

Como ha sido observado, cada época es una reunión temporal de actitudes, movimientos políticos y sociales, y desarrollo intelectual, con tendencias y eventos que hunden sus raíces en el pasado. Por ello:

[e]s difícil marchar en sentido contrario a las tendencias de una época, pero según la observación de muchos analistas, existen ciclos en la vida de una sociedad que se caracterizan por periodos de reformas, a los que siguen periodos de consolidación y reacción. Las oportunidades de elección que no existen en

21. Este pasaje es citado como prueba del hobbesianismo de Locke en ese período.





un determinado tiempo, pueden llegar a puñados en otro. Hasta cierto punto, quien está comprometido con determinados problemas tiene que aprender a trabajar y esperar (Elder y Cobb 1994, 101).

John Locke fue uno de los que sostuvo que “la marca de una persona libre no es que haga lo que quiera, sino que haga lo que la razón y las leyes de la naturaleza le dictan. Para Locke, cualquiera que logra usar su razón para controlar sus pasiones puede decirse que actúa libremente” (Skinner 2023, 12).

Continúa señalando Skinner que:

[d]entro de la tradición inglesa, la forma habitual de pensar sobre los derechos consistía en tratarlos como reclamos morales que se originan fuera del estado y son iguales en todas partes (...) Durante los conflictos constitucionales del siglo XVII, sin embargo, algunos teóricos del derecho inglés comenzaron a hablar en lugar de derechos fundamentales, de libertades fundamentales (...) Cuando se estableció la Constitución Británica después de la revolución de 1688 se consagró una lista de estas libertades fundamentales (...) [s]e decía que había tres libertades de este tipo que, según la Declaración de Derechos, debían protegerse absolutamente: el derecho a la vida (y, por tanto, a la autodefensa), el derecho a la libertad personal (es decir, el *habeus corpus*), y el derecho a la propiedad, incluida la propiedad de la propia persona (Skinner 2023,15- 16).

Por ello, toda sociedad en la cual estos derechos no se pudieran garantizar era pensada sólo como una “nación de esclavos”.

## **Bibliografía**

Aguilar, Enrique. 2017. “Cánones, islas desiertas y jurisdicciones en litigio. En torno a la enseñanza de la teoría política”. *Postdata*, vol. 22, n°1, abril, págs. 307 a 321.

Cueva Fernández, Ricardo. 2009. *De los niveladores a Marbury vs. Madison: la génesis de la democracia constitucional*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Derecho, Tesis doctoral.

Dunn, John. 1981. *La teoría política de occidente ante el futuro*. México: F.C.E. Elder, Ch., Cobb, R. “Formación de la agenda. El caso de la política de ancianos”, en Aguilar Villanueva, L. F., *Problemas públicos y agenda de gobierno*. México: Porrúa, 1994.

Filmer, Robert. 2010. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Madrid: Alanza Editorial.

Greenblatt, Stephen. 2019. *El tirano. Shakespeare y la política*. Madrid: Alfabeto.





- Groisman, Enrique. 1973. “*Estudio preliminar*”, en Locke, John, *El derecho a la rebelión*. Buenos Aires: Ediciones La Bastilla,
- Hill, Christopher. 1983. *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI.
- Laski, Harold. El liberalismo europeo. México. F.C.E.
- Lima Torrado, Jesús. 1982. “*La legitimación del poder político en Filmer*”, en Sequência: estudos jurídicos e políticos, Universidade Federal de Santa Catarina, vol. 3 n°5, págs. 77- 88.
- Locke, John. 1978. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, Colección Os Pensadores.
- Locke, John. 1985. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Hyspamérica,
- Locke, John. 2007. *Ensaio Políticos*, São Paulo: Martins Fontes.
- Macpherson, C. B. 1970. *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*. Barcelona: Ed. Fontanella.
- Martínez, Carlos. 2023. “*Quentin Skinner: una breve aproximación biográfica*”. en Skinner, Quentin, *La idea de la libertad*. Buenos Aires: Gorla.
- Meiksins Wood, Ellen. 2003. “Christopher Hill y la recuperación de la historia”. *Sin permiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/christopher-hill-y-la-recuperacion-de-la-historia>
- Merquior, José Guilherme. 1991. *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Miceli, Mario Leonardo. 2021. “*La filosofía política de Gerrard Winstanley y su entrelazamiento con las teorías del Estado moderno. Teología, monismo y tendencias hacia un poder político ilimitado*”. Bernal: en Prismas, n°25, págs. 11- 26.
- Moro, Tomás. 1984. *Utopía*. México: Nuevomar.
- Rinesi, Eduardo. 2007. “Prólogo”. En Skinner, Quentin, *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Rinesi, Eduardo. 2009. “*Who shall be judge? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia*”, en Rinesi, E. (editor), En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke. Buenos Aires: Gorla.
- Rivero, Ángel. 2010. “*Introducción*”. en Filmer, Robert, *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Madrid: Alanza Editorial.
- Sabine, George. 1990. Historia de la teoría política. Buenos Aires: F.C.E.
- Skinner, Quentin. 2000. “*Significado y comprensión en la historia de las ideas*”, Prismas, Revista de historia intelectual, n°4, pp. 149-191.
- Skinner, Quentin. 2023. La idea de la libertad. Buenos Aires: Gorla.





Trevor- Roper, Hugh. 2009. *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*. Buenos Aires: Katz.

Walzer, Michael. 2008. *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires: Katz.

Wootton, David. 995. “*Los niveladores*”, en Dunn, John, *Democracia. El viaje inacabado* (508 a.C.- 1993 a.C.). Barcelona: Tusquets.



# Aproximaciones teóricas a la Desobediencia Civil

María Lourdes Lodi

UNR

E-mail: lodilourdes@gmail.com



“La democracia no se funda solamente en el consenso o solamente en el disenso, sino en la presencia simultánea del consenso y el disenso, o más precisamente, sobre un consenso tal que no excluya el disenso, y sobre un disenso tal que no nulifique el consenso”

Norberto Bobbio

“El sistema social es de dominación y la parte dominante no puede ser movida a escuchar una argumentación o a aceptar algún tipo de reciprocidad, a menos que se la fuerce a prestar atención”

Agnes Heller

## Introducción

Esta ponencia tiene como marco el tradicional Congreso Nacional e Internacional sobre Democracia de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universi-





dad Nacional de Rosario. Como en cada edición, en esta oportunidad las cátedras de Teoría Política buscan generar instancias de diálogo entre docentes, investigadores y estudiantes para poner luz sobre distintos temas y debates de teoría política, algunos vinculados a los programas de las asignaturas, otros reflejo de avances de investigaciones o trabajos de tesis. La intención, siempre, es manifestar la importancia de la filosofía y las teorías políticas como cimiento de la construcción de una ciencia política en permanente desarrollo, como fuentes de categorías y conceptos que permiten delimitar y hacer comprensible el campo de lo político, con sus problemas y objetos que oscilan entre la estabilidad y el cambio.

En esa línea, el tema que abordaremos se ajusta a ese listado de cuestiones que Sheldon Wolin, en su reconocida obra *“Política y Perspectiva”*, define como propias de la tradición de discurso de la teoría política. Me refiero al problema, los límites y fundamentos de la obediencia; un problema que cruza transversalmente otros como las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados, la índole de la autoridad y las bases de su legitimidad, las formas de gobierno, la relación entre poder y derecho, el problema del orden y su contracara, el conflicto social y político, con sus componentes simbólicos y elementos violentos. “Si bien los filósofos políticos no se han interesado en igual medida por todos estos problemas, se ha establecido, en cuanto a la identidad de los problemas, un consenso que justifica la creencia de que estas preocupaciones han sido permanentes. La circunstancia que los filósofos hayan disentido, a menudo violentamente, respecto de las soluciones, no desmiente que haya un objeto común de estudio.” (Wolin 1993, 13)

Es así que, entre los múltiples autores que transitamos y enseñamos en las currículas de Teoría Política, nos encargamos de ir hilvanando y evidenciando la continuidad de las preocupaciones destacando, al mismo tiempo, unidad tras unidad, la diversidad en las respuestas. En ese camino el problema de la obediencia aparece tempranamente, cuando comparamos los fundamentos y alcances de la obediencia al gobernante entre pensadores como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. En el primer caso, hablamos de una obediencia absoluta, donde el súbdito debe atender a las órdenes del soberano terrenal aunque este sea un tirano, porque así lo requieren el fin del orden y la necesidad de expiación del pecado en el valle de lágrimas. Como contraparte, cuando indagamos en la obra de Santo Tomás, empezamos a encontrar prolegómenos de incipiente secularización: la razón y la ley natural le otorgan al súbdito la capacidad de evaluar la justicia de la ley civil. No toda orden del gobernante será obedecida, sino aquella que no contradiga los mandatos de la ley natural, que es participación en las criaturas naturales de la ley eterna: para Tomás se desobedece a la ley civil en defensa de un orden moral superior.

La obediencia vuelve a aparecer como pregunta con los autores modernos: ¿por qué obedecemos? Surge así el problema de la legitimidad como cuestión central en la teoría





política moderna. En Maquiavelo haremos distinción entre sus obras “*El Príncipe*” y “*Los discursos de la primera década de Tito Livio*”. En el primer caso nos centramos en los atributos, virtudes y saberes del príncipe; en el segundo, aparecen los elementos republicanos que preludian respuestas institucionalistas al problema de la obediencia. Luego llega el momento de los contractualistas, donde autores como Hobbes, Locke y Rousseau coincidirán en el contrato - expresión jurídica y política del consenso entre hombres libres e iguales-, como origen y fundamento del Estado, pero diferirán en los alcances de la obediencia. Figuras como el Leviatán y la Voluntad General, y narrativas como la de la metáfora del teatro y el contrato social darán lugar a particulares configuraciones de la relación soberano-súbdito y mando-obediencia. Será Locke, en su “*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*” quién abrirá la puerta al derecho a rebelión, como accionar ciudadano que busca poner límites a los excesos del gobierno, donde la desobediencia vuelve a aparecer no con fines desestabilizadores o destituyentes, sino, al contrario, como ejercicio de defensa de derechos y de un orden jurídico que pone a gobernantes y gobernados por debajo de la ley.

Para Locke (1994), la desobediencia o derecho a resistencia se funda en la necesidad de proteger a los hombres -su vida, libertad y bienes- de los abusos arbitrarios del gobernante o de los legisladores. Es así que el derecho a rebelarse se presenta como una oposición legítima a la autoridad que desoye y traspasa los límites del contrato y de la ley, en defensa, precisamente, de lo que llamaríamos el orden constitucional y el Estado de Derecho. Según Pereyra (2018, 194) la rebelión es en la obra de Locke un derecho general de la humanidad, pero para actuar coherentemente, los rebeldes deben guiarse por la decisión popular mayoritaria. Esta decisión les permite actuar como una comunidad independiente y no como la suma de individuos aislados. La rebelión es el momento en que el derecho del pueblo como cuerpo político unificado se solapa con las obligaciones que toda persona tiene como ser humano de asistir a los demás; asimismo, el derecho a proteger lo propio se corresponde con el deber común de actuar contra la injusticia (Pereyra 2018, 194).

Partiendo de estos antecedentes que corresponden al programa de Teoría Política I de las carreras de Ciencia Política y RR.II, este trabajo buscará avanzar en el análisis de una particular forma de desobediencia: **la desobediencia civil**. Pasaremos de los autores clásicos a obras más contemporáneas como son los textos *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawls, *Crisis de la República* (1971) de Hanna Arendt, y *Desobediencia Civil: piedra de toque del Estado Democrático de Derecho* (1985) de Jürgen Habermas.

A lo largo del trabajo se buscará analizar las características de la desobediencia civil e indagar acerca de las distintas posiciones respecto a su justificación a partir de las interpretaciones que de ella hacen los autores mencionados. Además, se intentará dar cuenta





de la naturaleza y alcances de la desobediencia civil en su relación con las nociones de legalidad y legitimidad, de opinión pública, de democracia, ciudadanía y su vínculo con el problema de la crisis de representación política.

### **Desobediencia civil: conceptualización y características**

Hasta la década de los sesenta la expresión “*desobediencia civil*” se empleó poco y bastante esporádicamente en el ámbito cultural europeo. Antes de esa fecha las personas que se consideraban desobedientes o insumisas frente a las leyes y los Estados preferían definirse como revolucionarias, rebeldes o insurrectos. La recepción de las obras de Thoreau y Gandhi, en las que aparece el concepto de *desobediencia civil*, fue hasta entonces muy limitada en comparación con la difusión de los escritos de otros autores que propugnaban el derecho a la resistencia frente a las tiranías, la legitimidad de la liberación nacional de los pueblos coloniales por la vía armada, la revolución social o incluso la abolición de los Estados. Henry David Thoreau fue el precursor de la teoría sobre la desobediencia civil. Autor del famoso discurso “*Sobre el deber de la Desobediencia Civil*” (1849), purgó una condena de cárcel por haberse negado a pagar un impuesto destinado a financiar la guerra de Estados Unidos contra México. Es claro que él sabía las consecuencias de su gesto rebelde. Antes que nada era un ciudadano norteamericano orgulloso de pertenecer a una nación cuyos designios eran la libertad y la justicia. Y justamente por eso afirmaba que “*lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que crea justo*”.

A partir de los años sesenta, se extiende en los Estados Unidos la lucha por los derechos civiles de los negros, animada por Martin Luther King, y la protesta contra la guerra de Vietnam. Ha sido precisamente a través del movimiento pacifista y antimilitarista, que la desobediencia civil alcanzó su punto de mayor desarrollo en la década de los ochenta, y fue entonces que la expresión “desobediencia civil” ganó adeptos en la opinión pública.

Ahora, ¿qué se entiende por desobediencia civil? Según John Rawls la desobediencia civil es un acto público, no violento y hecho en conciencia, contrario a la ley y habitualmente realizado con la intención de producir un cambio en las políticas o leyes del gobierno. Es un acto político, en el sentido de que es un acto justificado por principios morales que definen una concepción de la sociedad civil y del bien público. En otras palabras, descansa en una convicción política de justicia y no en la búsqueda del propio interés o interés sectorial.

Los tres autores aquí analizados concuerdan en que la **desobediencia civil expresa desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley**. Habermas acepta esta definición de Rawls, a quien cita en su artículo “*Desobediencia civil: piedra de*





*toque del Estado Democrático de Derecho*”, mientras que Hanna Arendt le critica que no distingue la desobediencia civil de la *objeción de conciencia*. Un aspecto crucial de la naturaleza *política* de la desobediencia civil -lo que hace a estos actos “políticos” para Arendt-, no es su justificación en principios morales como para Rawls, sino el hecho de que el actor no actúa solo sino grupalmente.

En consecuencia, sintetizando las diferentes definiciones de la desobediencia civil podemos sostener que la misma posee las siguientes características:

**a) Ilegal:** Son actos que violan -directa o indirectamente- una ley vigente o una decisión gubernamental obligatoria. Desde ya, no todo acto de desobediencia a la ley debe ser considerado desobediencia civil. Para que sea un acto de desobediencia civil debe estar justificado ética y políticamente, dado que enfrentar la ley no es por capricho o por interés, sino en defensa de principios. Si bien es cierto que los defensores de la desobediencia civil desean protestar sin poner el sistema entero en cuestión, su acción y teoría descansa en la violación intencionada de ciertas normas y, en general, en su negativa a obedecer la ley.

**b) Civil:** Desobediencias hay muchas, pero no todas son civiles. De entre las numerosas acepciones de la palabra, lo fundamental aquí es que civil alude tanto a lo *cívico* (ciudadanía) como a lo *civilizado* (*no violento*). El núcleo central de la desobediencia civil gira en torno a la idea general de una desobediencia al derecho políticamente motivada, ejercida dentro de los patrones de una cultura democrática ciudadana. Así, en lo que respecta a lo *cívico*, la desobediencia civil es la desobediencia del ciudadano *en cuanto tal*; la de aquel que no tiene más obligaciones que las obligaciones cívicas, aquellas que precisamente le vienen dadas por su condición de ciudadano. Quien ejerce la desobediencia civil no es ni un revolucionario, ni un vanguardista, ni un partisano, sino un *cives*, un ciudadano activo que, en la fundamentación y limitación de la protesta infringidora de normas, en la renuncia a la violencia y en la aceptación de las sanciones adecuadas, acepta la igualdad política de todos.

Lo “civilizado” se relaciona con la no-violencia. Quienes realizan actos de desobediencia civil actúan de manera civilizada, respetando la dignidad humana de la contraparte. Es por esto que no ha de confundirse la desobediencia civil con la desobediencia criminal. Quien desobedece criminalmente o delinque procura evitar el castigo y tampoco suele cometer sus acciones con la intención de reformar leyes que considera injustas, y no respeta el orden político vigente de una democracia constitucional. Lo mismo diferenciaría al desobediente civil del revolucionario: la desobediencia revolucionaria, pretende la subversión radical del estado de cosas reinante en una sociedad política, cambiando el ordenamiento





jurídico y la dirección del gobierno. La desobediencia civil no pretende transformar enteramente el orden político ni socavar sus cimientos.

**c) No violenta:** Para que haya desobediencia civil es necesario que no haya violencia física, amenazas, coacciones, o cualquier otro tipo de presiones que restrinjan o eliminen la autonomía de las personas, y también que el desobediente no responda con violencia a los agentes del Estado y que una vez pronunciadas las sentencias, se someta a las decisiones jurisdiccionales, tratando siempre de alcanzar, en el ámbito de lo político, acuerdos consensuados. En este sentido, la desobediencia civil se ejercerá siempre de manera pacífica. Es este otro de los criterios que definen una acción de protesta como desobediencia civil y que permiten distinguir a este tipo específico de protesta de la rebelión, contestación o revolución (que son más radicales).

**d) Colectiva:** Según Arendt, cuando los letrados tratan de justificar la desobediencia civil con un fundamento moral y legal, montan su caso sobre la base, bien del objetor de conciencia, bien del hombre que prueba la constitucionalidad de una ley. Lo malo es que la situación del desobediente civil no guarda analogía con ninguno de estos dos casos, por la razón de que nunca existe como simple individuo, por el contrario solo puede funcionar y sobrevivir como miembro de un grupo. Es muy poco probable que la desobediencia civil practicada por un solo individuo tenga mucho efecto. Será considerado como un excéntrico al que resulta más interesante observar que reprimir. En general, es ejercida por personas conscientes y comprometidas con la sociedad -es lo que Hannah Arendt denomina *minorías cualitativamente importantes*-, lo cual les lleva a ser tan activas como críticas respecto a ciertas decisiones políticas que se han transformado en ley.

Para Arendt la conciencia es apolítica, sus dictámenes se expresan siempre en declaraciones puramente subjetivas. La objeción de conciencia puede resultar políticamente significativa cuando llegan a coincidir cierto número de conciencias y los objetores decidan acudir a la plaza para hacer oír sus voces en público. Lo que se ha decidido *in foro interno* se ha convertido ahora en parte de la *opinión pública*. Y la fuerza de la opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada. La objeción de conciencia ha de ser concebida, en principio, como una desobediencia *al derecho carente de intencionalidad política*. Arendt estableció una diferenciación que conviene no perder de vista: el objetor de conciencia sigue la moral del *hombre bueno*; los movimientos de desobediencia civil, la moral del *buen ciudadano*.

Se entiende que el comportamiento de estos ciudadanos no está movido por el egoísmo sino por el deseo de universalizar propuestas que objetivamente mejorarán la





vida en sociedad. Esta condición no niega que en ocasiones puedan coincidir intereses personales o corporativos con intereses de carácter general. Simplemente, pone de manifiesto que sería imposible consolidar un movimiento de desobediencia civil que únicamente se limitase a defender conveniencias particulares.

**e) Pública y simbólica:** Esta característica también diferencia a la desobediencia civil de la desobediencia criminal o el delito. Mientras que la desobediencia civil se realiza públicamente, ante los ojos de la ciudadanía, en el espacio público abierto; el acto criminal se realiza en el espacio oculto, a escondidas de las miradas de los ciudadanos, escondiendo la intención y por tanto de mala fe.

También es pública debido a que trata de llegar a los más amplios estratos de la sociedad y porque, al constituir una apelación para que la mayoría gubernamental reconsidere sus decisiones, deberá hacerse de tal manera que posibilite el conocimiento de las pretensiones políticas y morales de los disidentes. Se persigue apelar a la **opinión pública**, para que se dialogue, debata y pueda modificar su posición. Su función primaria es siempre educativa antes que preventiva de una serie de circunstancias injustas. Existe la pretensión de quienes la practican de convencer al resto de los ciudadanos de la justicia de sus demandas.

Y es **simbólica** en la medida que la aceptación consciente por parte del desobediente civil de la sanción correspondiente por su acto de desobediencia, aparte de diferenciarle de otras formas de violación de la ley, otorga a esta protesta un **significado simbólico** que lo convierte en un acontecimiento político democrático de primer orden. Hay una explícita llamada de atención a la opinión pública, y si se acepta el castigo legal es para que sirva de lección. En tanto que actúa públicamente, se somete a control social con el ánimo de mostrar que su protesta no obedece a una reserva oculta de la conciencia, ni tampoco desea hacer valer algún derecho especial percibido por un sólo individuo. La desobediencia civil que apela antes a la conciencia personal que a un proceso discursivo público no puede ser calificada de desobediencia civil ni de acto político relevante.

Los medios de la desobediencia civil son variados, pasan, muchas veces, por infringir unas leyes con la intención de ganar publicidad para el motivo de protesta: por ejemplo, las ocupaciones de viviendas infringen el derecho inmobiliario, los bloqueos a entradas, rutas, avenidas, reclamos ante embajadas o ministerios. Estos buscan también llamar la atención sobre otras reclamaciones, cumplen una función de concientizar y obtener el apoyo solidario de la ciudadanía.

Como ejemplos tenemos a Thoreau: su resistencia fue orientada directamente hacia los ciudadanos obedientes al sistema, no hacia el gobierno que producía lo que Thoreau





denominaba como “hechos injustos”. Thoreau consideró que quienes brindan el mayor apoyo a la injusticia y ‘el más serio obstáculo para las reformas’ son aquellas personas que, en lugar de oponerse activamente al Estado, se someten a la obediencia de éste. Él asumió que había suficiente gente para parar la guerra y la esclavitud *si ellos se movían desde las puras opiniones a la desobediencia activa*. Estas personas obedientes a los gobiernos siguen conformando el más importante objetivo de la desobediencia civil.

La pregunta es ahora, ¿bajo qué condiciones es aceptable la desobediencia civil?

### **Condicionantes y justificación de la desobediencia civil**

La desobediencia civil es fácil de justificar en un régimen injusto (autoritario o totalitario), es decir, en un país donde el gobierno no sigue la voluntad de la mayoría. Pero ¿es posible justificar la desobediencia a la ley cuando ésta ha sido realizada cumpliendo escrupulosamente con los procedimientos democráticos? O, planteado en otros términos: ¿hay argumentos convincentes que permiten a una minoría oponerse a algunas de las decisiones democráticas de la mayoría sin que podamos imputarle a dicha minoría un proceder antidemocrático?

Existen diferentes formas de fundamentar o legitimar la desobediencia civil, veamos cuáles son las fundamentaciones que sostienen Rawls, Habermas y Arendt.

### **Rawls: la defensa de los derechos individuales y las libertades básicas**

Rawls se encarga de encontrar una justificación de la desobediencia civil en una democracia constitucional. Según él, en un régimen democrático razonablemente justo la desobediencia civil, para estar justificada, deberá entenderse como una acción política dirigida al sentido de justicia de la mayoría a fin de instarla a considerar las medidas objeto de protesta y advertir que en la firme opinión de los disidentes no se están respetando las condiciones de cooperación social.

Este autor parte del análisis de la doctrina del contrato social como forma de dar cuenta de la obligación política en una democracia constitucional: los principios a los que tienen que ajustarse los arreglos sociales y los principios de justicia son aquellos que acordarían hombres racionales y libres en una posición original de igual libertad, los principios que definen sus obligaciones son aquellos a los que prestarían su consentimiento si se encontraran en esa situación. Según este autor habría un acuerdo sobre dos principios: 1) cada persona ha de tener igual derecho a la más amplia libertad compatible con similar libertad para todos; 2) las desigualdades económicas y sociales han de articularse de modo que sean en provecho de todos y estén adscritas a posiciones y cargos accesibles a todos.





En consecuencia, los arreglos sociales son justos en la medida que acuerden con esos principios. De los principios de justicia surge la constitución, y luego se asume un cuerpo legislativo que promulga leyes sujetas a esa constitución. La dificultad estriba en que no podemos configurar un procedimiento que garantice que sólo se estatuirá legislación justa (puede que se aprueben leyes injustas y que se pongan en vigor políticas injustas: la mayoría puede equivocarse al legislar).

Si bien por aceptar la regla de la mayoría uno tiene el deber de observar lo que ella instituye, si al parecer del ciudadano lo establecido por la mayoría sobrepasa ciertos límites de injusticia, este puede pensar en la desobediencia civil. Pero para que ésta esté justificada deben darse ciertas condiciones previas:

1) cuando ya se han hecho de buena fe las apelaciones políticas a la mayoría y han sido rechazadas, y ya se han ensayado los medios de reparación corrientes.

2) debe limitarse a violaciones substanciales y claras de la justicia (sobre todo a las que contravienen el primer principio de justicia).

3) debe restringirse la desobediencia civil a aquellos casos en los que el disidente está dispuesto a afirmar que cualquier otro similarmente sujeto al mismo grado de injusticia tiene derecho a protestar de modo similar. (Las actividades de desobediencia no pueden alcanzar dimensiones que pongan en peligro el funcionamiento del orden constitucional)

Vemos entonces que la desobediencia civil es un acto público que el que disiente cree justificado por esa concepción de justicia común. La persistente y deliberada violación de los principios de justicia, en lo que se refiere a libertades básicas a lo largo de un extenso período, corta los lazos comunitarios e invita a la desobediencia civil. Así, concluimos que Rawls considera a la desobediencia civil como una respuesta legítima solo en casos de violaciones a la justicia, es decir, de transgresiones de la mayoría de los derechos individuales o de las minorías. La desobediencia civil supone un conflicto entre el deber natural a obedecer leyes promulgadas por la mayoría y el derecho a defender las libertades de uno mismo y oponerse a la injusticia

Como hemos dicho, la desobediencia civil expresa desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley, este rasgo ayuda a demostrar a los ojos de la mayoría que realmente se dirige al sentido de justicia. La pregunta es: ¿Quién decide cuando la situación justifica la desobediencia civil?, ¿quién decide qué es “lo justo”? Para Rawls cada uno resuelve la cuestión por sí mismo: el ciudadano es responsable de lo que hace y debe decidir sobre la base de los principios de justicia. No existe ningún procedimiento infalible para determinar quién tiene razón. El último tribunal de apelación no es la Corte Suprema, ni el Congreso ni el Presidente, sino el electorado en su conjunto. El civilmente desobediente apela en realidad a este cuerpo. Si la desobediencia civil legítima parece





amenazar la paz civil, la responsabilidad no cae tanto del lado de quienes protestan como del de aquellos cuyo abuso de autoridad y poder justifica tal oposición.

En síntesis, Rawls presenta una visión puramente defensiva de la desobediencia civil. La presenta como un dispositivo estabilizador. Funciona como un correctivo y como un instrumento que evita desvíos y devuelve el sistema a statu-quo anterior. En sí sostiene una concepción estática y conservadora de la desobediencia civil y del orden constitucional democrático.

### **Habermas: Desobediencia civil como medio de defensa de la legitimidad democrática**

Habermas es, en gran medida, deudor de la teoría de John Rawls. Prueba de ello es la aceptación de la definición de la desobediencia civil propuesta por este último. Pero a diferencia de Rawls, Habermas predica que el Estado de Derecho no aparece como una construcción acabada sino como una empresa accidentada, encaminada a renovar o ampliar un ordenamiento jurídico legítimo en circunstancias cambiantes. De este modo, Habermas ofrece una comprensión dinámica del Estado de Derecho como un proyecto inconcluso. Para él la Constitución de un Estado democrático es una “obra abierta” con un carácter necesariamente falible y, por tanto, revisable. En otras palabras, la Constitución representaría un proyecto de sociedad justa que sus miembros -mediante sus diferentes lecturas- deben ir adaptando a los cambios sociales. Más allá del papel de meros destinatarios de las normas, los ciudadanos conforman la sociedad abierta de los intérpretes constitucionales.

Sostiene, al igual que Rawls, que el Estado moderno requiere una justificación moral, pero para Habermas, esta no está en los derechos individuales sino en un principio de legitimidad democrática según el cual solo se pueden justificar aquellas normas que expresan un interés generalizable y que pueden depender del acuerdo meditado de todos los interesados (vinculado a un proceso de formación razonada de la voluntad). La tradición democrática de la que es exponente se niega a abandonar la utopía de la participación directa de los ciudadanos en la vida pública y plantea que la democracia debe verse como un *verita a faire*, un proceso de aprendizaje.

Es por esto que este autor ve a la desobediencia civil como una herramienta válida en el proceso de la formación democrática de la voluntad política. En sí, la considera como un elemento normal y necesario de la cultura democrática, un instrumento para la realización de los fines del Estado democrático de Derecho, esto es, *como vehículo de maduración de la opinión pública y de real participación política de los ciudadanos*. La desobediencia civil, como instrumento no convencional de participación en la formación de la voluntad





política en democracia se caracteriza porque actúa a la vez como válvula de seguridad del sistema político y como cauce mediante el cual se manifiestan importantes sectores de la opinión pública.

Antes de continuar con su justificación de la desobediencia civil resulta pertinente hacer alusión al contexto en el cual Habermas escribe su artículo *“Desobediencia civil: piedra de toque del Estado democrático de Derecho”*. Durante el año 1983 las grandes manifestaciones pacifistas y las protestas contra la instalación de los euromisiles, alimentaron un importante debate que dividió a la opinión pública alemana. Las protestas masivas, que incluían violaciones de normas administrativas, pretendían ser justificadas como desobediencia civil. En el seno de esa discusión, Habermas expresó su convencimiento de que la *desobediencia civil constituye el indicador más fehaciente de la madurez alcanzada por una cultura política democrática*.

Para explicar esto Habermas parte del reconocimiento de la legitimación procedimental, la cual se fundamenta en el hecho de que la ley es debatida, aprobada y promulgada por los órganos constitucionalmente competentes y así alcanza vigencia positiva y determina el comportamiento lícito en su ámbito de aplicación. Pero luego aclara que la Constitución ha de justificarse en virtud de unos principios cuya validez no puede depender de que el derecho positivo coincida con ella. Por esto, el Estado Constitucional solo puede esperar la obediencia de sus ciudadanos a la ley si se apoya sobre principios dignos de reconocimiento a cuya luz pueda justificarse como legítimo lo que es legal, o en su caso, pueda comprobarse como ilegítimo. Existen principios constitucionales legitimadores que son valiosos en sí mismos, cuya justificación aparece vinculada a un procedimiento de formación racional de la voluntad: El Estado Democrático de Derecho, al no fundamentar su legitimidad sobre la pura legalidad, no puede exigir de sus ciudadanos una obediencia jurídica incondicional, sino una cualificada. “Nada, pues, de obediencia incondicional al derecho positivo: no todo derecho merece ser obedecido, sino sólo aquel que presenta una adecuación material a los principios constitucionales puede esperar una obediencia cualificada de los ciudadanos, una obediencia que prevé, por tanto, la posibilidad de desobediencia.”

Aparece aquí la idea de *“El Defensor de la legitimidad”* que se basa en el hecho que en el Estado Democrático de Derecho se materializa la desconfianza frente a la razón falible y la naturaleza corrompible del ser humano. (La falibilidad en este caso no se refiere a la posibilidad de que la mayoría pueda violar los derechos individuales - como en Rawls - sino a la posibilidad de que pueda tomar decisiones de una manera insuficientemente democrática, incluso aunque respete la legalidad procesal). Esta paradoja encuentra su solución en una cultura política que reconoce u otorga a los ciudadanos la sensibilidad y la





capacidad de raciocinio para reconocer las violaciones legales de la legitimidad, y llegado el caso, para actuar ilegalmente por convicción moral. La posibilidad de la desobediencia civil justificada solamente puede darse por la ilegitimidad de las normas legales: ilegítimas no desde la moral privada sino desde los principios morales evidentes para todos.

En cualquier caso, el sentido profundo de la desobediencia civil no reside en lo que critica sino en *cómo* se critica. Mostrar los límites de la regla de la mayoría resulta una tarea importante, pero, sobre todo, tendrá perdurabilidad democrática si logra demostrar que la crítica se ha gestado en un espacio público genuinamente democrático. La repolitización democrática de la esfera pública, a través de la práctica de la desobediencia civil, no aspira, en principio, a otra cosa que no sea manifestar que un orden institucional democrático no es algo fijo dado de una vez por todas y, por lo tanto, las decisiones de la mayoría son temporales y sujetas a cambio.

La pretensión profunda de la desobediencia civil es *atemperar* o eludir todos los aspectos enajenadores o alienantes que se derivan de las relaciones entre elegidos y electores, entre gobernantes y gobernados, en la democracia representativa. Esto no significa, en opinión de Habermas, que las agrupaciones de la sociedad civil (movimientos sociales, iniciativas ciudadanas, asociaciones políticas no gubernamentales y otras asociaciones de base social) puedan cambiar a corto plazo los procesos de aprendizaje y decisión de los sistemas políticos, aunque, eso sí, son portadores de impulsos y señales decisivas para transformar el sistema político hacia un mayor desarrollo democrático.

Cuando la Constitución representativa fracasa el pueblo puede resucitar los derechos originarios del soberano bajo la forma de los ciudadanos. En última instancia, el Estado democrático de Derecho depende de este “defensor de la legitimidad” que, agotados los canales tradicionales, recurre a la desobediencia civil. En este sentido Habermas expresa que, generalmente, aquellos que sufren la injusticia en primer término no suelen tener abundantes facultades o oportunidades privilegiadas para hacer sentir su influencia en el sistema político, ya sea mediante la pertenencia al parlamento, a los sindicatos o a los partidos, ya a través del acceso a los medios de comunicación, ya a través del potencial de amenaza de aquellos que pueden insinuar la realización de una huelga. En otras palabras, la democracia representativa moderna disminuye la importancia de aquellos que no son miembros de asociaciones fuertes o de partidos. Precisamente por estas razones, la presión plebiscitaria de la desobediencia civil suele ser a menudo la última oportunidad para corregir los errores en el proceso de la aplicación del derecho o para implantar innovaciones.

En síntesis, podríamos decir que la noción de desobediencia civil en Habermas no desentona con su proyecto general de lograr la reconstrucción de un espacio público de discusión racional con incidencia activa en la política.





## **Arendt: La desobediencia civil como respuesta a la crisis de representación en tanto mecanismo de participación ciudadana.**

Hanna Arendt también se concentra en la defensa y expansión de la democracia, esto es, en conservar abiertos los canales de la comunicación y la influencia entre la sociedad civil y la sociedad política. Al igual que Habermas, sostiene que la práctica de la desobediencia civil no puede ser separada de la crisis de los sistemas democráticos de representación. Su artículo “*Desobediencia Civil*”, parece, en muchas ocasiones, estar aludiendo a las crisis actuales de muchas democracias de la región y el mundo. Sin embargo, se refiere a los Estados Unidos a comienzos de la década del setenta. Allí sostiene que “*este mismo gobierno representativo se halla hoy en crisis, en parte porque ha perdido todas las instituciones que permitían la participación efectiva de los ciudadanos y en parte por el hecho de verse afectado por la enfermedad que sufre el sistema de partidos: la burocratización y la tendencia a representar únicamente a su propia maquinaria. Existe una pérdida de confianza del pueblo en los procesos constitucionales.*”

Siguiendo esa línea, Arendt explica que la desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los *canales normales de cambio* y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas. La desobediencia civil está acompañada a cambios necesarios y deseables o a la deseable preservación o restablecimiento del *status quo* (estrategia tanto ofensiva como defensiva).

Hanna Arendt, al igual que Rawls, retoma la idea de contrato social para poder explicar la desobediencia civil. Refiriéndose a Locke –a quien aludimos al comienzo de este texto- habla de una versión horizontal del contrato social: una alianza entre miembros individuales quienes contratan para gobernarse tras haberse ligado entre sí. La ventaja de este contrato es que la reciprocidad liga a cada miembro con sus ciudadanos a través de la fuerza de promesas mutuas.

Según esta autora todos vivimos por una especie de consentimiento tácito: el disentimiento implica el asentimiento y es la característica del gobierno libre. *Quien sabe que puede disentir sabe que, de alguna forma, asiente cuando no disiente.* Este asentimiento tácito no es una ficción sino que es inherente a la condición humana. Sin embargo, el asentimiento tácito general tiene que ser distinguido del asentimiento a las leyes específicas o a una determinada política. Se señala a menudo que el asentimiento a la Constitución implica también un asentimiento a las leyes que se han establecido porque en el gobierno





representativo el pueblo ha contribuido a hacerlas. Este asentimiento resulta enteramente ficticio, en especial en contextos de crisis de representación.

El asentimiento se basa en la versión horizontal del contrato social y no en las decisiones de la mayoría: la única obligación que como ciudadano tengo derecho a asumir es la de hacer y cumplir promesas. Estas promesas están caracterizadas por dos limitaciones: estamos obligados a mantenerlas mientras que no surjan circunstancias inesperadas y con tal de que no se rompa la reciprocidad inherente a todas las promesas. Hay un gran número de circunstancias que pueden determinar la ruptura, siendo la más importante la circunstancia general de cambio o la falla de las autoridades en el mantenimiento de las condiciones originales.

En este sentido, Arendt se coloca en una posición similar a la de Habermas al justificar la desobediencia civil en la capacidad de los ciudadanos de ejercer una obediencia condicionada y calificada al Estado Democrático de Derecho. Es decir, argumenta que la autoridad y la legitimidad de la Constitución de EE.UU. se basan en el principio de poder del pueblo y que por ello el poder de la autoridad es limitado, delegado y revocable.

De este modo, Arendt basa su argumentación en las instituciones y tradiciones estadounidenses. Dice que considerar a las minorías como rebeldes y traidoras es ir contra la letra y el espíritu de una Constitución cuyos creadores se mostraron sensibles a los peligros de la “tiranía de la mayoría”. Plantea que EE.UU. posee la posibilidad de contener a la desobediencia civil a partir del “espíritu de sus leyes”: idea de continua participación en todas las cuestiones de interés público. Alude al “arte de asociarse juntos” del que proceden esas asociaciones voluntarias cuyo papel fue Tocqueville el primero en advertir. Esta tradición sigue viva. Los desobedientes civiles no son más que la última forma de asociación voluntaria y se hallan sintonizados con las más antiguas tradiciones del país. “La libertad de asociación -y con ella la desobediencia civil- se ha convertido en una garantía contra la tiranía de la mayoría”.

La perspectiva de un rápido cambio sugiere que existen todas las posibilidades de que la desobediencia civil desempeñe un papel creciente en las democracias modernas. La cuestión es ver si las instituciones de libertad demostrarán ser o no suficientemente flexibles para sobrevivir a la arremetida del cambio sin una guerra civil o revolución. Arendt parece proporcionar argumentos a favor de la normalidad de la Desobediencia Civil cuando se trata de defender la participación política de los ciudadanos privados en la sociedad civil y de ampliar su influencia sobre la sociedad política.

### **A modo de cierre**

Para no extendernos mucho más, vale decir que la historia social y política contemporánea está colmada de casos que podríamos enmarcar en las distintas acepciones aquí





vertidas de la desobediencia civil. Como ejemplos cercanos, podríamos servirnos de los sucesos de diciembre de 2001 en Argentina, también cruzar estas teorías con los debates actuales en torno a la criminalización de la protesta social, tanto en el país como a nivel global, donde los movimientos ecologistas y activistas en defensa de derechos humanos se sirven hoy de los medios de la desobediencia civil como estrategia hacia sus fines y reivindicaciones.

Lo cierto es que, como sostiene Wolin, los conceptos y categorías que empleamos en el análisis político no son del mismo orden que los hechos institucionales, ni están contenidos en los procesos que observamos; sin embargo, profundizar en el saber teórico, y avanzar en la construcción de teorías y nuevas categorías, nos permite acercarnos con mayor rigurosidad a nuestros objetos de estudio, promoviendo, al mismo tiempo, el diálogo entre pares.

Cuando el significado de tales conceptos se torna más o menos estable, ellos actúan como «señales indicadoras» que llevan a buscar o tener en cuenta determinados factores cuando procuramos comprender una situación política o emitir un juicio acerca de ella. De este modo, los conceptos y categorías que constituyen nuestra comprensión política nos ayudan a deducir conexiones entre los fenómenos políticos; introducen algún orden en lo que podría parecer, de lo contrario, un caos irremediable de actividades; median entre nosotros y el mundo político que procuramos hacer inteligible; crean una zona de conocimiento determinado y con ello nos ayudan a separar los fenómenos pertinentes de los que no lo son. (Wolin 1993, 13-14)

Este ha sido, justamente, el objetivo de esta ponencia: poner luz sobre un concepto nodal de la teoría política con la intención de que, en su especificidad y sus aristas, contribuya a volver significativos procesos y hechos políticos, ya sea con fines de análisis, crítica, comparación o justificación, o una combinación de estos fines.

## **Bibliografía**

Arendt, Hannah. 1973. *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.

Arendt, Hannah. 1992. *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza.

Bobbio, Norberto. 1977. *Gramsci y la Concepción de la Sociedad Civil*. Barcelona: Avance.

Carvajal, A. Patricio. 1992. Derecho de resistencia, derecho a la revolución, desobediencia civil: una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la temprana Edad Moderna, *Revista de Estudios Políticos*, no. 176 (abril-junio).

Cohen, Jean, y Andrew Arato. 2000. *Sociedad Civil y Sociedad Política*. México: Fondo





de Cultura Económica.

Cousins, Norman. 1966. *A Matter of Life*. Rutgers Law Review 21 (otoño).

Dworkin, Ronald. 1993. *Los derechos en serio*. Barcelona: Planeta-Agostini.

García Cotarelo, Ramón. 1987. *Resistencia y desobediencia civil*. Madrid: Eudema.

Habermas, Jürgen. 1988. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

Hobbes, Thomas. 2014. *Leviatán. O de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kelsen, Hans. 1977. *Teoría general del Estado\**. México: Editora Nacional. \*Esencia y valor de la democracia. Barcelona: Guadarrama.

Locke, John. 1994. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Altaya.

MacPherson, C.B. 1970. *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.

Malem Seña, Jorge F. 1990. *Concepto y justificación de la desobediencia civil*. Barcelona: Ariel.

Maquiavelo, Nicolás. 1996. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.

Maquiavelo, Nicolás. 1996. *El Príncipe*. Madrid: Alianza.

Pereyra, Gustavo. 2018. *Locke y la teoría de la rebelión popular*. Estudios Políticos. México.

Rawls, John. 1978. *Teoría de la Justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Rousseau, Jean-Jacques. 2005. *El Contrato Social*. Buenos Aires: Losada.

San Agustín. 2007. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, Carl. 1971. *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Aguilar.

Thoreau, Henry D. 1994. *Desobediencia civil*. En *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Tecnos.

Tomás de Aquino. *Obras Varias*. Selección de cátedra Teoría Política I.

Wolin, Sheldon. 1960. *Política y Perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.





# Lecturas sobre las lecturas de la política



# La Florencia de Maquiavelo



**Mónica Billoni**

UNR

E-mail: [monicabilloni@gmail.com](mailto:monicabilloni@gmail.com)

Escenario renacentista por excelencia, la ciudad toscana fascina hoy por su apasionante pasado. Fue cuna, escenario de vida -aunque no el único- y objeto de reflexión nada menos que de quien es considerado el padre de la Ciencia Política, Nicolás Maquiavelo, a quien este trabajo no eludirá, aunque tenga como propósito mostrar dos facetas distintas de la ciudad protagonizadas por la familia con la que, inmediatamente viene asociada, los Médici. Nuestra presentación sobre la república, primero y sobre el principado, después tendrá la forma de una visita guiada evocativa para quienes conocen Florencia y de utilidad para viajeros futuros. También haremos un viaje en el tiempo: recorreremos la Florencia del *quattrocento* y de las primeras décadas del *cinquecento*.

Al nombrar esta joya italiana, la imagen inmediata que se nos presenta es la de la maravillosa catedral, más precisamente, de su cúpula, la *Santa María dei Fiori*, la más bella de todas las iglesias, desde mi punto de vista. O el Palazzo Vecchio con sus exquisitas esculturas o el romántico Ponte Vecchio sobre el Arno. Sin embargo, no iniciaremos por alguno de esos sitios emblemáticos nuestro recorrido. Tiempo y espacio en un cruce permanente.





## Orsanmichele

“La máxima conciencia política y la mayor riqueza de formas evolutivas las encontramos reunidas en Florencia que, en este sentido, crece en justicia el título de primer Estado moderno del mundo. Aquí es cosa de todo un pueblo o que en los principados es asunto de una sola familia. El maravilloso espíritu florentino, agudamente razonador y artísticamente creador al mismo tiempo, manobra continuas transformaciones en la situación política y social y la describe y reajusta incesantemente. Así llegó a ser Florencia la patria de las doctrinas y las teorías políticas, pero también, con Venecia, la patria de la estadística y, singularmente, como algo único, antes y por encima de todos los Estados del mundo, la patria de la Historia en el nuevo sentido”

Jacob Burckhardt

Una iglesia que no parece una iglesia y que, de hecho, no lo fue, al menos en principio. En la Vía del Arte de la Lana se encuentra este templo que pasa inadvertido si alguien no lo señala; es una construcción cuadrada, con forma de prisma rectangular de tres plantas, sin campanario, sin cruces visibles, rodeada de estatuas de santos acomodadas en hornacinas que, en esta ciudad, podrían adornar cualquier tipo de edificio. En su origen, la hoy iglesia de *Orsanmichele* fue un granero municipal y un mercado de granas. Los bellos arcos góticos de su planta baja eran los de la *loggia* mercantil. El gobierno de la ciudad construyó estas instalaciones en el huerto del convento de San Miguel, de allí su nombre. Este granero y este mercado fueron obra de la *Signoría* florentina de principios del siglo XIV. Siglo de pestes y malas cosechas que, pienso, justificarían la medida. Ya en el siglo siguiente, se mantuvo el granero en la última planta, pero se transformó en iglesia la planta baja y el primer piso, para lo cual se tapió la *loggia*, se vistió el interior y se pidió a los gremios, a las Artes, que donaran una estatua de su santo patrono para decorar el exterior. Así lo hicieron: el mármol y el bronce modelados por los mejores artistas -Donatello, Ghiberti, Gianbologna, Verrochio- fueron a ocupar sus sitios previstos en el exterior bajo la forma de santos y madonnas. La poderosa Calimala, por ejemplo, recurrió a Ghiberti para un San Juan Bautista en bronce, más difícil y más caro que el mármol, más deslumbrante, también, en la época. ¿Por qué iniciamos entonces nuestro itinerario precisamente aquí? Porque la primera Florencia en la que me quiero detener es la Florencia de los gremios. Es la Florencia cuya *Signoría* está constituida por los priores de las corporaciones. Es el burgo de los artesanos, los mercaderes, los banqueros y los transportistas. Es la **República de Florencia**.

A diferencia de otras ciudades italianas que, de repúblicas en el siglo XII, evolucionaron a principados a partir del XIII, donde *Signoría* designaba el gobierno unipersonal del





*Signor*, aquí se trata del gobierno republicano de los *signori* que no tienen título ni feudos, pero sí, dinero y poder. Esta república conforma instituciones colegiadas que deciden según la regla de la mayoría (aunque ésta no sea simple sino de dos tercios) tanto la toma de decisiones como la justicia y la legislación. La *Signoria* tiene nueve miembros: ocho priores de las veintiún artes más un *gonfaloniero*. Existen también otros consejos formados por un número de miembros mayor. Todos los integrantes de esos cuerpos colegiados son elegidos con procedimientos que mezclan el voto con el sorteo y duran un tiempo muy breve en sus cargos: escasos meses. Hay, por lo tanto, revocabilidad, alternancia y variabilidad. También existen medida de emergencia donde el pueblo se expresa en forma directa, asamblea, lo que da lugar a un consejo o comisión especial. Las asambleas populares o Parlamentos constituyen los escasos momentos de participación ciudadana amplia. Esta república, si bien menos aristocrática que Venecia y con orgullo por la afirmación del *vivere libero*, es una república excluyente.

La sociedad se divide en *popolo grasso* y *popolo minuto*, este último con escasas posibilidades de elegir y casi ninguna de ser elegido, pero por debajo de él, los asalariados, los pobres, los *sottoposti*, quedan completamente afuera de los gremios y, por ende, de las oportunidades de participación política.

Desde los *Ordinamenti di Giustizia* de 1293, pasando por la revuelta de los *ciompi*, en la segunda mitad del *trecento*, parecería imperar en la ciudad cierta voluntad de mantener las instituciones republicanas. Las reformas que periódicamente se introducían, modificaban el número de miembros o la duración de los cargos o agregaban algún nuevo Consejo o Comisión, pero no vulneraban la esencia de la república. También se van a ir tomando, según las circunstancias, medidas de mayor o menor inclusión del *popolo minuto* y de los miembros de las Artes Menores.

### ***Santa Maria dei Fiori***

“Una extensión... más insidiosa de las prácticas “tiránicas” ocurrió en Florencia durante el mismo período. Los comienzos de esta transformación se remontan a 1434, cuando Cosme de Medici retornó del exilio y empezó a formar una poderosa oligarquía política encabezada por él mismo. En 1458 se dio un paso más hacia el establecimiento de una signoria cuando un nuevo Consejo de los Cien- mucho más abierto a la manipulación electoral que los numerosos consejos tradicionales- recibió facultades de asesorar y legislar en una variedad de asuntos... pero el paso más decisivo en dirección al despotismo mediceano se dio en 1480, cuando el nieto de Cosme, Lorenzo il Magnifico ayudó a establecer un nuevo y permanente Consejo de Setenta, integrado básicamente por sus





propios partidarios, y al que asignó entonces un dominio casi completo sobre los asuntos de la República”

Quentin Skinner

“Toda la historia de Florencia hasta 1494 se inscribe bajo el signo de una ofensiva más o menos victoriosa de una élite social que consigue hacer ilusorias las conquistas políticas de la constitución comunal. Este proceso se traduce por un distanciamiento cada vez más acentuado del ciudadano medio de la gestión del poder”

Alberto Tenenti

Pero vayamos a la hermosa catedral, que, por cierto, no era tal en los tiempos de los que hablamos. **Santa Reparata** cumplía ese papel. Si bien la estructura gótica venía desde tiempo atrás, la obra estaba inconclusa cuando los Medici inician su ascensión. Es un Cosme joven (el apodo de El Viejo llegará después), fortalecido luego de su breve ocaso en el destierro por el aplaudido regreso y por su actitud ante el enemigo milanés, quien va a encargarse de conseguir lo que parecía un imposible: realizar la ambicionada, enorme y hasta entonces irrealizable cúpula de la iglesia. Como sabemos el mérito es de Brunelleschi, de su audacia y de su ingenio arquitectónicos, pero quien auspicie, sostenga económicamente y defienda ante sus impugnadores al genio del Renacimiento va a ser Cosme, muchas veces, a contramano de sus conciudadanos.

A partir de su retorno a Florencia, Cosme se fue ganado el favor popular con iniciativas como ésta al mismo tiempo que, actuando como embajador de hecho, establecía ventajosas condiciones para la paz con los señores de Milán, lo cual le traería aparejado el respeto y la admiración de muchos. No el de todos ya que Florencia, tal como sus historiadores más conspicuos Maquiavelo y Guicciardini resaltarán, estaba quebrada por el enfrentamiento faccioso. Desde mucho antes de la entrada en la escena del poder de los Medici, las familias poderosas de la ciudad se disputaron la supremacía en cuanto a su influencia política y al reconocimiento de su opulencia.

Nobles aburguesados y burgueses ennoblecidos, con la misma escala de valores, los poderosos florentinos compiten entre sí por el aplauso de todos y la cooptación de aquellos que se convertirán en sus seguidores clientelares. Buondelmonti, Capponi, Albizzi, Pazzi, Soderini, Guicciardini, Medici, Ridolfi, Tornabuoni y un largo etcétera se habrán de enfrentar por un lugar hegemónico hasta que uno de ellos prevalezca.

Pero regresemos al templo de las flores. La combinación de mármoles predominantemente verdosos y la filigrana de sus arcadas, para mencionar apenas algún rasgo de las





fachadas de la actual catedral, constituyen un espectáculo extraordinario. El interior es imposible de describir. En eso, como en tantas cosas, las imágenes valen más que las palabras, pero sí me gustaría resaltar un detalle: la puerta del baptisterio, obra de Ghiberti. Resulta una experiencia maravillosa ver el bronce trabajado de esa manera. La belleza de esa puerta nos hace enmudecer. Y pensar que la elección de su hacedor fue hecha en concurso público convocado por el gobierno de la ciudad en un temprano siglo XV, nos maravilla todavía más.

Las primeras décadas del *quattrocento* están, en el terreno intelectual, protagonizadas por los fundadores, según Hans Baron, los continuadores/impulsores, según Skinner, del humanismo cívico. Salutati, Brunni, Bracciolini, Alberti, entre otros, presentan con el vigor del patriota sus escritos en defensa y fundamentación del *vivere libero* republicano. Atacan consecuentemente a la filosofía que no se compromete con la cosa pública y exaltan, por tanto, la vida activa, el *negotium* frente al *otium* de la vida contemplativa. La reivindicación de Dante como florentino insigne, ciudadano soldado al servicio su patria y no ya desterrado forzoso de la misma -aspecto que cuidadosamente se procura borrar- ocurre por entonces. Como se adivinará, la Academia de Cosme y Marsilio con su impronta neoplatónica y la consiguiente condena al *negotium* pronto vendrá a oficiar de contrapunto.

Con su poderío en ascenso y un favor popular que con un variopinto pan y circo se han ido ganando, los Medici, sin embargo, no se convierten en príncipes. Ciertamente es que la prosa desencantada de Maquiavelo, especialmente en su tardía *Historia de Florencia* - y también la de Guicciardini en una obra similar- verá a los miembros de esta familia como tales. Un poco porque escriben, uno, cuando la república florentina parece haber dado su último aliento -bien es cierto que aún le queda su canto de cisne - y, el otro, cuando ya se ha constituido el Ducado de Toscana y la república está definitivamente enterrada.

Otro poco, hay que admitirlo, porque estos mercaderes- banqueros- transportistas se comportan como príncipes en su modo de vida y en su accionar ciudadano: de hecho, manejan los hilos de la política en la ciudad. No obstante, me interesa subrayar que ni Cosme ni Lorenzo, ni mucho menos sus hijos, los dos Pieros, que son bastante pusilánimes, se deciden a romper abiertamente con las instituciones comunales, ni con el formato republicano ni abandonarán tampoco el simbólico título de ciudadanos de una ciudad libre. Pero vayamos ahora al...

### **Palazzo Medici- Riccardi. Capella dei Magi**

“Era Cosme un hombre prudentísimo, de grave y grata presencia, todo liberalidad, todo humanismo. Jamás intentó hacer nada contra el partido güel-





fo ni contra el Estado, antes bien procuraba hacer favores a todo el mundo y granjearse con su liberalidad la simpatía de muchos ciudadanos.”

Maquiavelo, *Historia de Florencia*.

Si se quiere entender vitalmente quiénes eran y cómo vivían estos Medici, los primeros, los del siglo XV, los que presentan interés para la mirada actual, no basta, pero alcanza, con visitar ésta, que fue su residencia y, especialmente si no con exclusividad, la increíble capilla -capillita podría decirse- decorada en su totalidad con los frescos de Benozzo Gozzoli. Tampoco aquí gastaré palabras en una descripción imposible. Los invito nuevamente a mirar las imágenes.

Como personajes de esta cabalgata subyugante aparecen los miembros de la familia, jóvenes y viejos, engalanados, majestuosos y rodeados de personajes encumbrados. Algo parecido a lo que, años después, veremos, aunque en una expresión menos grandilocuente, en **La adoración de los magos** de Botticelli que hoy encontramos en los *Uffizzi*.

En la representación de la capilla, Lorenzo, Giuliano y sus hermanas, todos adolescentes, cabalgan orgullosamente en el cortejo real. Cuando pocos años después les toque a estos jóvenes remontar la impericia del padre en los asuntos de orden político se irán revelando como hábiles negociadores. La Conjura de los Pazzi, en la que muere Giuliano, deja al joven Lorenzo, ahora fortalecido, el camino abierto para convertirse en El Magnífico. En un espacio temporal breve –muere a poco de cumplir cuarenta años y tiene alrededor de veinte a la muerte de su padre- el más célebre de los Medici se apodera de la ciudad. Y lo hace tanto en el sentido de ejercer el poder político, así lo explica Skinner en la cita precedente, como en el sentido de embellecerla y engrandecerla. Este hombre, que en su vida privada es un fracaso, que lleva los negocios familiares a la bancarrota, maneja los hilos del poder tras bambalinas, preservando la república, pero comportándose como príncipe. Las herramientas políticas que utiliza son: sus contactos personales, sus mecenazgos, una red de relaciones clientelares, la provisión de fiestas y entretenimientos para todos los sectores sociales, su prestigio e influencia por fuera de la ciudad en beneficio de ella.

La negociación antibélica con el rey de Nápoles que Lorenzo realiza en persona y con riesgo de vida termina consolidando su autoridad tanto como antes lo había hecho el salir indemne del ataque de la facción enemiga y ser aclamado por el pueblo que lo ha considerado el garante de la libertad –vaya paradoja- en la Florencia acosada por los Pazzi aliados del Papa.

Lorenzo disfruta de, y aprovecha, una época en la que todavía Italia no ha caído presa del invasor extranjero. Esa realidad angustiante que transmite Maquiavelo en sus obras de una Florencia acosada por los ejércitos bárbaros en pugna y una Italia que no puede





superar su condición fragmentaria, fácil carnada de depredadores ajenos y destinada al desgarró, al saqueo y a la fagocitación, eso aún no ha acontecido.

Construida con posterioridad, de la mano de Miguel Ángel, en el interior de la iglesia de **San Lorenzo**, la **Capilla Médicea**, alberga las ampulosas tumbas de la familia. Pero se trata ahora de una atmósfera principesca en la que ya no se respira el aroma republicano.

### ***Piazza della Signoria***

“También la población en general y el pueblo humilde se afligió mucho, porque Lorenzo no dejaba que les faltaran víveres, placeres, diversiones y fiestas; les causó dolor a todos los italianos que en alguna forma sobresalían en letras, pintura, escultura y otras habilidades, porque Lorenzo los favorecía, bien contratándolos con altas retribuciones, bien obligando a los otros príncipes a tratarlos liberalmente, por miedo a que los abandonaran para irse a Florencia”

Guicciardini, *Historia de Florencia*

“Ahora bien, el pueblo florentino, habiéndose dado antiguamente el régimen civil, tiene a este respecto tanta costumbre, que, más allá de que para éste es el más natural y conveniente entre todos los gobiernos, aun por la costumbre está tan impreso en la mente de los ciudadanos, que sería difícil y casi imposible alejarlos de tal gobierno.”

Savonarola, *Acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*

A la muerte de Lorenzo, en fecha inolvidable, 1492, las cosas van a cambiar radicalmente. Por la ineptitud de Piero, por la presencia de Savonarola, por el ataque francés, por los designios de la fortuna, en suma, los cierto es que, entre 1494 y 1512, Florencia recupera su genuina condición republicana. Nuevamente, no se tratará de una república estrictamente popular pero sí de una que amplía considerablemente la participación popular. Salvo por un detalle: el *gonfaloniero* vitalicio, cargo que asume Piero Soderini después de la ejecución del monje de Ferrara y que responde a una exigencia de los sectores oligárquicos, ávidos de corregir la presencia más llana que la *Signoria* respaldada por Savonarola se había visto obligada a fortalecer, a falta de otros apoyos.

Digamos de paso que los escritos políticos de este último sobre la ciudad rezuman escolasticismo, por lo cual su aceptación de la forma republicana para Florencia es producto de cierto oportunismo que no vacila en argumentar incluso teológicamente.





Con la caída en desgracia del carismático predicador y su siniestra hoguera de las vanidades comienza el período quizá más conocido de la historia de la ciudad ya que tiene a Niccolò Machiavelli por protagonista. ¿Por qué invito a visitar ahora el centro neurálgico de la ciudad? En primer lugar, porque en ella se halla la obra de arte que mejor la representa y que, casualmente, es el símbolo de la restauración republicana: el **David** de Miguel Ángel. La estatua es encargada por la *Signoria* de Soderini y Maquiavelo al genial artista para representar el triunfo la libertad sobre la opresión, de la convicción sobre la fuerza. Claro que se trata de una copia: la escultura original se encuentra en *L'Accademia*, otra de las ineludibles visitas en esta inagotable ciudad.

Frente a la otra gran estatua de la plaza, que los contemporáneos llamaban Biancone y que a Miguel Ángel le parecía un adefesio, el Neptuno de Gianbologna, se halla señalado en el piso el lugar en que fue quemado Girolamo Savonarola. (No he encontrado un solo guía turístico que admita que el dominico fue ahorcado primero y quemado ya cadáver. Indudablemente es más impactante sostener la chamusquina en vivo y en directo). El convento donde predicó con tanto éxito, aunque por pocos años, el dominico es el de **San Marco**, actualmente, un interesante museo que también merece visitarse.

Nuevamente en la plaza, no dejen de contemplar la Judith de Donatello entre las dos esculturas anteriores, ella también emblema de la resistencia al opresor. En la galería sobre el lado derecho, verdadero museo al aire libre, se halla la exquisita creación en bronce de Benvenuto Cellini, el Perseo, que representa –o debería representar, según la voluntad del comitente- exactamente lo contrario del David. Pero esta escultura (la encarga el primer duque de Florencia y de Toscana, también Cosme de Medici, en 1545) escapa al recorte temporal propuesto, así que sólo le daremos un vistazo rapidísimo.

En el impactante **Palazzo Vecchio**, aprovecharemos para visitar la oficina de nuestro Nicolò cuya estatua encontraremos a la vuelta adornando exteriormente la famosa **Galleria degli Uffizi** y unos metros más allá en el **Bargello**, que oficiaba de cárcel en sus tiempos y que él conoció desde adentro. Y su tumba en la **Santa Croce**, unas calles más lejos.

### **San Lorenzo**

Vamos llegando al final de nuestra visita. Como se sabe, el año de 1512 señala el retorno de los Medici (y esto se empieza a parecer a una saga cinematográfica) a la ciudad y al poder. Esta vez, los que se encarguen de digitar la política de la ciudad serán los hijos de Lorenzo y de Giuliano, Giovanni y Giulio, futuros papas los dos bajo los nombres de León X y Clemente VII.

En un principio se tratará de potenciar la figura de otro Lorenzo, ennoblecido por el rey francés. Pero este señor permanece en la ciudad y en este mundo muy poco tiempo.





Sifilítico, muere a los veintisiete años, con ningún mérito a menos que aceptemos por tal, el ser el destinatario de **El Príncipe** y el padre de la gran Catalina, reina de Francia en un futuro cercano. A partir de entonces, y hasta que los avatares de la guerra extranjera los vuelva a desalojar, son los cardenales Medici los que manejan una **Signoria** ya francamente colonizada por el poder familiar.

1527 trae el saqueo, la humillación y la rabia de la profecía maquiaveliana cumplida a Roma y a toda Italia. Sin embargo, para Florencia, la intervención extranjera significa nuevamente la expulsión de los Medici y la restauración republicana. Pero se trata sólo de un canto de cisne: dos años después el acuerdo entre Clemente y Carlos V devolverá Florencia a los Medici, ahora erigidos ya en príncipes, sin tapujos.

A partir de 1530, Florencia será principesca: Ducado de Florencia, primero y, enseguida, Ducado de Toscana. Pero no se trata de los herederos de Cosme y Lorenzo, estos nuevos Medici pertenecen a otra rama del linaje y, a juzgar por sus actos, no habrán de heredar las cualidades de sus predecesores. Gobernarán hasta comienzos del siglo XVIII principesca pero decadentemente.

En la Florencia actual, los guías de turismo suelen hablar de los Medici metiendo a todos en la misma bolsa. Cierto es que los edificios construidos por los duques abundan y son admirables: los Uffizi, el Palazzo Pitti y sus hermosos jardines, las alas más lujosas del Palazzo Vecchio, las obras de Cellini, Miguel Angel, Vasari...

Tengamos en cuenta que en los Uffizi están los más maravillosos Botticelli que se puedan contemplar y eso solo justifica la inevitable cola de entrada. Ese genio del neoplatonismo torturado en lo recóndito de su alma primero por el amor imposible a la bella Simo-netta y luego por el sentimiento de culpa que le insufló la prédica del monje puritano. Ese pintor, largos años olvidado y rescatado por los prerrafaelistas de la Inglaterra victoriana, convertido en estandarte por los hippies en el siglo pasado, ese *Alessandro*, estrella del mecenazgo médico, es, sin duda, quien más conmueve al espectador contemporáneo. Sus Venus, su Flora, sus vírgenes, muestran una delicada percepción de la figura femenina y son capaces de hacernos olvidar a las mujeres de hoy la visión patriarcal de la época.

Los deslumbrantes cuadros de Botticelli obligan, por sí solos, a visitar los Uffizi. Sería ocioso –aunque no puedo omitir a Leonardo, Rafael, Tiziano...- enumerar todas las maravillas de la colección.

Ahora bien, y por último, prefiero, en función del momento elegido como marco de nuestra gira, que culminemos el paseo con el retorno a **San Lorenzo**. Esta fue, en vida de Cosme y Lorenzo, la iglesia preferida de la familia. La construyó Brunelleschi y la decoró Ghiberti. Entre sus muros, los Medici residen aquí para siempre. Me parece el broche ideal, la síntesis visual de las historias que aquí hemos narrado. Véanla.





## Bibliografía

- Guicciardini, Francesco. 1990. *Historia de Florencia, 1378-1509*. México: FCE.
- Maquiavelo, Nicolás 2009. *Historia de Florencia. Storie fiorentine*. Madrid: Tecnos.
- Maquiavelo, Nicolás. 1997. *El Príncipe*. Buenos Aires: Losada.
- Maquiavelo, Nicolás. 2015. *Discorsi sopra la prima década di Tito Livio*. Italia: Bur.
- Savonarola, Jerónimo. 2008. *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*. Argentina: Ediciones Winograd.
- Antal, Frederick. 1963. *El mundo florentino y su ambiente social*. Madrid: Guadarrama.
- Baron, Hans. 1993., *En busca del humanismo cívico florentino*. México: FCE.
- Billoni, Mónica. 2013. La Florencia de Maquiavelo (inédito).
- Cardini, Franco, 2001, *Los Reyes Magos de Benozzo en el palacio Medici*, Mandrágora, Italia.
- Gombrich, E. H., 1999, *Historia del arte. Tomo I*, Garriga, Madrid
- Hauser, Arnold. 1967. *Historia social de la literatura y el arte. Tomo I*. Madrid: Guadarrama.
- Martines. Lauro. 1990. *Power and imagination. City-States in Renaissance Italy*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Skinner, Quentin. 1985. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo I El Renacimiento*. México: FCE.
- Tenenti, Alberto. 1974. *Florencia en la época de los Médicis*. Barcelona: Ediciones 62.





# Del barro a la gloria: “santidad política” y “santa política” a partir de Tomás Moro

**Aníbal Torres**

UNR – UNSAM

E-mail: [anibalgtorres@gmail.com](mailto:anibalgtorres@gmail.com)

“¿Qué es un buen soberano? Es un perro guardián del rebaño,  
que con su ladrido hace huir a los lobos.  
¿Qué uno malo? El propio lobo.”  
Tomás Moro, Epigrama 115.

## **Introducción: ¿santa política y santidad política?**

“(…) Demasiado te molesto, mi buena Margarita, pero lamentaría mucho que estas molestias duraran más allá de mañana, que es la víspera de Santo Tomás Becket y la octava





de San Pedro. Mañana me gustaría ir a Dios. Sería un día muy apropiado y conveniente para mí”  
Carta de Tomás Moro a su hija Margaret, 5 de julio de 1535  
(Moro 1990, 99).

Se cumplen 490 años del martirio de Moro, un exponente de la conciliación entre la fe cristiana y la perspectiva humanista; un idealista consumado y un hombre de Estado en la Inglaterra de los Tudor; en cierto sentido, una víctima de la problemática “doctrina de las dos espadas”;<sup>1</sup> un mártir de la libertad de conciencia y la unidad de la Iglesia.

Cuando en el año 2000 el Papa Juan Pablo II declaró a Moro como patrono universal de “políticos y gobernantes”, esto fue celebrado pero también reflexionado. En un artículo de prensa, Nicolás Casullo escribió sobre “Tomás Moro o la santa política” (2000, 6-7). La perspectiva del ensayista es interesante, por ejemplo, cuando hace este señalamiento: en la propuesta de Moro en su célebre *Utopía* se contiene “un profundo deseo de aplacar la historia para siempre, para que de ella deje de manar sangre, absurdo dolor, víctimas infinitas”. En la reflexión de Casullo se acentúan dos aspectos en los cuales no coinciden: la mutación de Moro, devenido en una suerte de fanático tras la Reforma Protestante, acaecida sólo un año después de la publicación de *Utopía* (1516), y la imposibilidad de la reforma social e institucional a gran escala, justamente por ser “utópica” (según el sentido coloquial que tal término moreano adquirió tras su inventor). Además, en un breve artículo de opinión publicado en la prensa, tampoco queda lugar para otros aspectos no menos importantes: el paralelismo con Tomas Becket y las implicancias que aún hoy sigue teniendo para la reflexión ético-política.

Así, la pregunta que intentaré responder en este trabajo es si Moro plantea una “santa política” o si más bien es un ejemplo elocuente de lo que podríamos denominar la “santidad política”. La primera expresión nos lleva a pensar en que, en el ámbito occidental, hay al menos dos tipos de política: una que se guía por la ética, tal el anhelo del pensamiento político que va de los antigüedad clásica y llega al humanismo, pasando por el medioevo, y otra que prescinde de la ética como dimensión reguladora, como empezará a perfilarse tras *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo, más allá de su encomiable aporte a la fundación de la ciencia política, en tanto campo autónomo del conocimiento.

La respuesta que conjeturo es que Moro encarnó la “santidad política” (llegando incluso a pagar con su propia vida) como testimonio de la conciliación posible entre una polí-

---

1. En latín *utrumque gladium*, lo cual remite a la teoría de la supremacía del poder espiritual (el Papado) sobre el orden temporal (el Imperio), perspectiva luego abandonada por la Iglesia. Con el Concilio Vaticano II (1962-1965) no queda lugar a dudas sobre la reorientación doctrinal de la Iglesia respecto al Estado.





tica inspirada por una ética que hunde sus raíces, en el caso de nuestro personaje, en la fe cristiana. Esta es, según entiendo, la “santa política”.

Este trabajo se estructura en tres partes: la primera sección repara en el paralelismo entre Tomás Moro y Tomás Becket. La segunda sección trata de poner en términos contemporáneos lo que el testimonio y la obra del ex Canciller de Inglaterra tienen para interpelarnos. Concluyo el recorrido con unas reflexiones.

## Vidas paralelas

Inspirado en cierta manera en el ejercicio llevado adelante por Plutarco con sus célebres *Vidas Paralelas*, encuentro que reparar en Becket y Moro no sólo es pertinente por la conexión efectiva y afectiva entre ambos (como ilustra la frase del comienzo de la sección precedente), también resulta iluminadora para pensar, más aún, para discernir, el vínculo entre política y religión o entre fe y política, desde la libertad de conciencia y la responsabilidad del deber, en particular en tiempos revueltos o en épocas complejas.

A lo largo del tiempo, ambas figuras han despertado gran interés, al menos en el ambiente occidental. Basta pensar, por ejemplo, en las películas dedicadas a ambos en los años 60' del siglo pasado, convertidas en verdaderos clásicos del género biográfico.

Según entiendo, en el caso de Becket, más distante de nosotros en el tiempo, su casi legendaria figura se nos vuelve más accesible desde la obra de teatro de Jean Anouilh (*Becket o el honor de Dios*, compuesta y estrenada por vez primera en 1959) o la novela histórica de Alfred Duggan (*Dios y mi ley. Vida y muerte de Tomás Becket*, 2001 [1955]).<sup>2</sup> El caso de Moro (o More, en inglés) es distinto: además de haber quedado “inmortalizado” en el famoso retrato que hizo Hans Holbein *el joven*, desde la biografía de su yerno, William Roper (casado con Margaret, la hija mayor), se sucederían en el tiempo ese tipo de abordajes, hasta los estudios de Louis Bouyer (*Tomás Moro. Humanista y mártir*, 1986), Anthony Kenny (*Tomás Moro* 2014 [1983]) o Didier Contadini (*Tomás Moro. Un humanista coherente en tiempos difíciles*, 2016), por nombrar algunos, además de los estudios introductorios a su *Utopía*, como el de Joaquim Mallafrè Gavaldà (1984), o semblanzas varias, como la de Edgardo Mariaga (2024). Teniendo en cuenta las fuentes mencionadas, a continuación trataré de trazar un paralelismo entre ambas figuras.

Si bien ambos nacieron en Londres, Becket llegó al mundo en 1118, en plena Edad Media, mientras que Moro lo hizo en 1478, cuando tal época estaba en su fase final, dando paso a la modernidad. Los dos personajes recibieron parte de su esmerada educación en casa de un alto dignatario eclesiástico. Así, Becket se formó alrededor de Teobaldo, Arzo-

---

2. Pero justamente por esa cierta deficiencia en las fuentes históricas, seguiré también los datos brindados por el sitio <https://mcnbiografias.com/app-bio/do/becket-thomas> que ofrece una visión más completa.





bispo de Canterbury (hacia 1141), mientras que Moro creció junto al séquito del Cardenal Morton (1486).

Es de destacar además la formación en Leyes que recibieron Becket y Moro, como así también las amistades que tuvieron con intelectuales de su tiempo, como el teólogo y filósofo Juan de Salisbury y el célebre humanista Erasmo de Rotterdam, respectivamente.

Ambos personajes llegaron a la cumbre de la carrera civil al asumir como Canciller de Inglaterra, en 1155 (bajo Enrique II, de la casa Plantagenet) y en 1529 (bajo Enrique VIII, de la casa Tudor), respectivamente, desempeñándose con gran eficacia en el cargo más relevante del Reino, inmediatamente por debajo del Rey. No obstante, podría decirse que al tiempo que tocaron la gloria humana al servicio del poder civil, también comenzaría su deslizamiento hacia el drama, viviendo la relación religión-política en su faz conflictiva *in extremis*, más allá de haber buscado preservar la unidad del cristianismo, dentro del cual también fueron resistidos y combatidos. Pero, como decía San Agustín: *Veritas magna et praevallet* (“la verdad es grande y sale vencedora”).

### ***Entre la reforma gregoriana y el humanismo***

Tanto Becket como Moro, como tantos otros y otras, eran partidarios de una Iglesia que se debía una reforma a sí misma, en el sentido de regresar a la pobreza, la sencillez y la libertad evangélicas, encarnadas en Jesús de Nazaret. Al primero se lo vincula con la llamada reforma gregoriana:

Después de lo afirmado hasta aquí, la carrera de Becket hubiera continuado por los derroteros cortesanos habituales de no mediar un hecho insólito: sus profundas convicciones personales de independencia y su total apoyo a la corriente reformista de la Iglesia que, tradicionalmente, se ha denominado como Reforma Gregoriana en atención a su máximo propulsor, el papa Gregorio VII [(1013-1085)]. Puede considerarse a Tomás Becket como el introductor de los postulados reformistas en Inglaterra, sobre todo la total independencia de las estructuras eclesiásticas nacionales con respecto a los deseos del Rey. Naturalmente, esta cuestión fue la que acabó por enfrentar a los antiguos amigos, al monarca y al canciller, hasta el punto de deshacer su amistad y convertirles en enemigos con un trágico final. Pero esta situación de enfrentamiento no arredró a Becket, que continuó con el intento de aplicar la Reforma gregoriana a pesar de la voluntad contraria del Rey (MCNBiografías 2025).

En el caso de Moro, su vinculación fue con el movimiento humanista. Así, Mallafrè Gavaldà afirma:





El Humanismo en Inglaterra se reduce prácticamente al primer tercio del s. XVI. Es por tanto tardío y breve. Una generación de humanistas: Colet, Checke, Elyot, William Lily, el mismo More, prolongada de alguna manera en Ascham o Mulcaster, es el puente tendido entre la literatura medieval y los tiempos modernos. La muerte de More puede servir de referencia de un cambio de orientación desde el intelectual independiente al cortesano Spenser, desde unas notas de catolicismo y universalismo a otras de protestantismo, nacionalismo e imperialismo propias de la época elizabethana. More representa, condensado en él mismo, el movimiento humanista inglés, del cual es el máximo exponente (1984,19).

Desde esta perspectiva, no es casual que se haya dicho que Moro fue, de algún modo, una versión cristiana de Sócrates y de Cicerón (Cf. Contadini, 2018).

### **El caso Becket**

El 3 de junio de 1162 Becket fue elegido arzobispo de Canterbury y consagrado en la secular catedral inglesa.

Para sorpresa del rey Enrique II (quien había impulsado que Becket asumiera esa destacada función religiosa, pensando que le serviría desde allí), el ahora alto prelado decidió renunciar a su oficio de Canciller mayor a pesar de que legalmente podía compaginar ambos cargos. Según se afirma, la frase “un hombre no puede servir a dos señores” habría sido la lacónica respuesta bíblica que pronunció Becket ante un Rey que era fácil de enojarse (tal como lo interpretó magistralmente Peter O’ Toole en la película de 1964).

Factores personales aparte, el enfrentamiento entre Becket y Enrique II tuvo dos puntos principales de fricción: la negativa del Arzobispo a aceptar la política impositiva propuesta por el Rey hacia la Iglesia y, sobre todo, la cuestión de a quién correspondía la jurisdicción sobre los delitos y crímenes cometidos por clérigos, conocida en la época como el problema de los “clérigos incriminados” o “clérigos criminales”.

Si bien se reconocía que había muchos abusos en el ámbito eclesiástico, no obstante, Becket era reticente a la intromisión del ámbito civil, expresado en el monarca. Así, en enero de 1164, en el concilio de Clarendon (Wiltshire), Enrique II, con la anuencia (libre o bajo presión) del estamento eclesiástico, aprobó los dieciséis puntos del documento conocido como las Constituciones de Clarendon. De esta manera, los crímenes cometidos por clérigos serían juzgados por tribunales laicos, como lo habían sido en la época de Enrique I, a la vez que se declaraba a las penas del Derecho Canónico como inválidas para algunos miembros de la sociedad (sobre todo, estaban exentos de excomunión todos los oficiales





del Rey). Las rentas de las sedes vacantes revertían también a la Corona, mientras que el Rey se aseguraba el voto final en la designación de los Arzobispos de mayor importancia.

Se dice que las Constituciones de Clarendon fueron aprobadas con el consentimiento verbal de Tomás Becket, pero ambas partes implicadas, Rey y Prelado, sabían que sólo se trataba de un formulismo para finiquitar el concilio, ya que el enfrentamiento sería directo desde entonces, al punto de que Becket cruzó el Canal de la Mancha hacia Francia, para comenzar un exilio de seis años. Según se dice, el conflicto entre el Arzobispo primado y el Rey dividió al mundo occidental, por entonces denominado genéricamente como “la cristiandad”.

Al final, bajo amenaza de sanciones papales llegaron a una reconciliación de compromiso y el 3 de noviembre de 1170, Tomás regresó a Inglaterra, y dos días después entró en Canterbury. Pero tras excomulgar a algunos de los obispos y barones del rey, Enrique se encolerizó de nuevo y, apoyado por sus partidarios, se negó a devolver las propiedades eclesiásticas que había invadido.

Cuando Enrique escuchó, desde Normandía, que el Papa había puesto en incomunicación a los Obispos recalcitrantes por usurpar los derechos del obispo de Canterbury y que Tomás no los soltaría hasta que prometiesen obediencia al Papa, se encolerizó y dijo: “¿No hay nadie que me libre de este sacerdote turbulento?” Estas palabras motivaron (quizás inspirado por una de las “iluminaciones” que el Rey había visto en la llamada Biblia de Winchester, en una miniatura medieval que muestra la escena de Saúl y sus laderos) a cuatro caballeros que le escucharon y decidieron tomar el asunto en sus manos y se dirigieron a la Catedral primada de Inglaterra. Era Adviento, en preparación a la Natividad de Jesús.

Mientras moría bajo los golpes, Tomás repetía los nombres de los arzobispos asesinados antes que él: San Denis, San Elphege de Canterbury. Entonces dijo: “En tus manos, Oh Señor, encomiendo mi espíritu”. Sus últimas palabras, según un testigo, fueron: “Muero voluntariamente por el nombre de Jesús y en defensa de la Iglesia”.

El crimen causó indignación al interior de la cristiandad. El rey Enrique fue forzado a hacer penitencia pública y construir el monasterio en Witham, Somerset.

Se cuenta que muchos milagros ocurrieron después de la muerte del mártir. En 10 años, se archivaron 703 milagros. Tomás Becket fue declarado santo por el Papa Alejandro III, dos años después de su muerte. El traslado de sus reliquias a un nuevo y esplendoroso santuario ocurrió en 1220 (7 de Julio) con la concurrencia, según se dice, de gente de toda Europa. Un trovador español Alfonso Álvarez de Villasandino le dedicó estos versos:

“Estoria tenemos e canonizada  
de Santo Thomás, a quien Dios bien quiso,





el alma del qual es en Paraíso,  
donde por siempre será conservada;  
en santa iglesia, madre consagrada,  
su fijo, el Rey, a Dios non temiente,  
mató este santo al altar serviente  
de muerte cruel, muy arrebatada.

Por ende, su alma está condenada  
con todos malos aconsejadores,  
bive en tormentos sufriendo dolores,  
en fuego infernal, terrible morada”.

### **El caso Moro**

Puesto que los hechos vinculados con este caso son más conocidos, sigo aquí la apretada síntesis de Madaria (2024), quien afirma:

Como hombre político, a Moro le preocupaban tres grandes cuestiones: en primer lugar, la paz entre los príncipes cristianos, en una época en la que se alternaban intrigas, acuerdos y conflictos entre personajes relevantes como Carlos V, Francisco I o Enrique VIII; segundo, la unidad de la Cristiandad, con una Iglesia asechada por el protestantismo que penetraba también en Inglaterra; y, por fin, ‘el gran asunto del rey’, es decir, la intención de Enrique VIII de anular su matrimonio con Catalina de Aragón para unirse con Ana Bolena. Los tres asuntos estaban entre sí vinculados y Moro los enfrentó con prudencia, es decir, adecuando su visión del mundo y de la vida a las diversas situaciones que se le fueron presentando en ese complejo escenario político y religioso. (...) Tomás Moro nunca fue al choque con la realidad. La realidad lo chocó a él. Cuando las circunstancias lo acorralaron se mantuvo inquebrantable, firme en sus convicciones (no sin previa y larga meditación), sin estridencias ni sobreactuaciones. Ello sucedió en el desenlace del ‘asunto del rey’. Habiendo ya dejado de ser Lord Canciller, luego de evitar por todos los medios inmiscuirse en el asunto, Moro se negó a acompañar con su firma la Ley de Sucesión [*Act of Succession*] y la Ley de Supremacía [*Act of Supremacy*], con las cuales Enrique VIII formalizaba su ruptura con la Iglesia de Roma y se autoproclamaba cabeza de la Iglesia de Inglaterra. Moro obedecía al Rey, pero antes a Dios; mientras observaba a prominentes hombres del clero tomar el camino inverso, exceptuando al obispo de Rochester, John Fisher, y a algunos monjes cartujos. A esta





altura, alejado del poder, con su buena fama injuriada y hundido en la pobreza, la suerte de Moro estaba echada. Fue encarcelado, juzgado y decapitado. El ‘loco’ elogiado por Erasmo perdía la cabeza (Madaria 2024).

Este dramático desenlace, tras 14 meses de prisión en la Torre de Londres (en aquella época arsenal y prisión), tuvo lugar un 6 de julio de 1535, en la víspera del martirio de Becket, como Moro le había dicho en su carta a su hija Meg, su favorita. Aun en el patíbulo y a un paso de la entrada en la eternidad, al ex Lord Canciller de Inglaterra no le faltó su proverbial sentido del humor.

En 1538, cuando Enrique VIII, ese “megalómano ‘defensor de la fe’” (Bouyer, 1986) proclamó la superioridad del Rey sobre el Papa, la tumba de Becket fue destruida, dentro de la política de desmantelamiento de santuarios católicos efectuada por el fundador de la Iglesia anglicana. Para preservar los restos de su amado padre, Margaret guardó la cabeza de Moro hasta que fue enterrada en la cripta de los Roper en Saint Dunstan de Canterbury.

Cuando en el año 2000, Juan Pablo II declaró a Moro como patrono de los hombres de gobierno, según ya mencioné al comienzo de este trabajo, se recordó que había sido canonizado en 1935 por Pío XI y que desde 1980 “su nombre figura también en el martirologio anglicano”. Se refirieron también sus últimas palabras: “Muerdo como buen siervo del Rey, pero sobre todo como siervo de Dios”, considerando que su testimonio y su legado constituyen un “gran ideal para todos los que dedican su vida a servir al bien común”.

### **Dios y el César: la necesaria mutua purificación entre fe y política**

La escritura tuvo un lugar destacado en la vida de Moro. *Utopía*, que encabezó con la frase “obra provechosa, agradable, e ingeniosa sobre la mejor organización de una república y sobre la nueva isla llamada Utopía...” es su obra más conocida (al punto de iniciar un género literario específico), pero no la única. De hecho, su obra escrita, en latín y en inglés, contiene diversos géneros: poesía (como los epigramas), teatro, biografía (donde sobresale la *Historia de Ricardo III* o la reelaboración en inglés de un estudio sobre Giovanni Pico della Mirandola), los llamados “escritos polémicos” (que van desde la defensa del estudio del griego a la custodia de la ortodoxia católica frente al protestantismo), los tratados (donde, a nivel político se destaca *Utopía*) y las cartas personales dirigidas a los “humanistas europeos” o a “su familia”. Es aquí donde “asoma el padre, el súbdito, el místico, el hombre capaz de hacer chistes con el verdugo al pie del cadalso, seguramente porque, como él dice: ‘Me sentía juguete de Dios, que me tenía en sus rodillas y me zarrandeaba’” (Mallafrè Gavaldà 1984, 27).





Pero en Moro vida y obra coinciden y acaso sea ese aspecto el que hace que, siglos después, se lo siga recordando y valorando. Particularmente, al respecto de la “santidad política” y la “santa política” encuentro significativas las palabras de Benedicto XVI en el Westminster Hall, en el marco de su visita apostólica al Reino Unido (2010). El discurso fue relevante no solamente por el contenido, sino por el simbolismo de que fueron pronunciadas por un Papa en el mismo lugar donde Moro fue llevado en barca desde la Torre de Londres el 1° de julio de 1535, para ser juzgado por su defensa de la supremacía del Papado y la libertad de conciencia:

Al hablarles en este histórico lugar, pienso en los innumerables hombres y mujeres que durante siglos han participado en los memorables acontecimientos vividos entre estos muros y que han determinado las vidas de muchas generaciones de británicos y de otras muchas personas. En particular, quisiera recordar la figura de Santo Tomás Moro, el gran erudito inglés y hombre de Estado, quien es admirado por creyentes y no creyentes por la integridad con la que fue fiel a su conciencia, incluso a costa de contrariar al soberano de quien era un ‘buen servidor’, pues eligió servir primero a Dios. El dilema que afrontó Moro en aquellos tiempos difíciles, la perenne cuestión de la relación entre lo que se debe al César y lo que se debe a Dios, me ofrece la oportunidad de reflexionar brevemente con ustedes sobre el lugar apropiado de las creencias religiosas en el proceso político. (...) Con todo, las cuestiones fundamentales en juego en la causa de Tomás Moro continúan presentándose hoy en términos que varían según las nuevas condiciones sociales. Cada generación, al tratar de progresar en el bien común, debe replantearse: ¿Qué exigencias pueden imponer los gobiernos a los ciudadanos de manera razonable? Y ¿qué alcance pueden tener? ¿En nombre de qué autoridad pueden resolverse los dilemas morales? Estas cuestiones nos conducen directamente a la fundamentación ética de la vida civil. Si los principios éticos que sostienen el proceso democrático no se rigen por nada más sólido que el mero consenso social, entonces este proceso se presenta evidentemente frágil. Aquí reside el verdadero desafío para la democracia. (...) (Benedicto XVI, 2010).

En línea con las ideas que había expresado unos años antes en su famoso diálogo en la Academia Bávara con Jürgen Habermas (en 2004) sobre los elementos pre-políticos del Estado Constitucional de Derecho, a los efectos de encontrar una fuente estable (duradera) y ética (orientada al bien) para la solidaridad ciudadana en contextos de sociedades cada vez más plurales, Benedicto XVI señaló:





Así que, el punto central de esta cuestión es el siguiente: ¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? (...) La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la Revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel ‘corrector’ de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión. Se trata de un proceso en doble sentido. Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho abuso de la razón fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización (Benedicto XVI 2010).

Pienso que Tomás Moro nos ayuda en este diálogo maduro entre fe y razón política, desde un humanismo abierto a la trascendencia y a las otras culturas (más allá de Europa). Sólo en la distinción que no es anulada, nuestro mundo podrá caminar hacia la unidad sinfónica, de la mano de una “santa política”, si por ésta entendemos la actividad política inspirada en una ética que hunde sus raíces en la fe cristiana (aunque en absoluto queda constreñida en ella) y que necesita imperiosamente de la purificación de la razón política, según una perspectiva muy superior a la perimida doctrina de las dos espadas.

### **A modo de conclusión: vida y obra**

En una cita célebre, el apóstol Santiago señalaba: “muéstrame tu fe sin obras que yo por mis obras te mostraré mi fe” (St 2,18). Al comenzar este trabajo me preguntaba, básica-





mente: ¿qué hay en Tomás Moro? ¿Una santidad política o una santa política? A la luz del recorrido que he realizado, mi humilde aporte apunta a señalar que en el ex Canciller de Inglaterra ante todo hubo una expresión, de primera magnitud, de la “santidad política”. Tanto su ascenso en la Corte de los Tudor como su despojamiento del poder político por no dejar violentar su conciencia, son muestras elocuentes de una vida coherente y sabia, lo que en términos cristianos se llama “santidad”. Como vimos, su trayectoria hasta el martirio tiene un paralelismo con el itinerario de Becket.

Pero su vasta obra, en el doble sentido de este término, es decir, tanto el ejercicio del poder (por ejemplo, con la atención a los pobres y desvalidos, al promover el acceso a la justicia civil para los sectores marginados), como la reflexión política y teológica puesta por escrito, de la cual *Utopía* es el texto más celebrado -pero es solamente la punta del iceberg moreano-, Moro también nos habla de una “santa política”.

Tal ética hace que entre la vida y la obra de Moro no haya un salto, una brecha, como sí ocurre con otros autores y autoras. Tampoco un quiebre, como dije al comienzo. En nuestro personaje encuentro, junto con varios biógrafos, que más bien la vida se refleja en la obra. Por caso, no faltan quienes ven en la austeridad de vida, la obediencia no ciega y la contención amorosa de los utopienses, a los clásicos votos de perfección evangélica de pobreza, obediencia y castidad que el mismo Moro había intentado adoptar en La Cartuja<sup>3</sup> de Londres para sí mismo (Cf. Vázquez de Prada, 2010).

Pero ni Moro ni el cristianismo se reducen a Europa. De hecho -y aquí puede haber algo del sentido del humor del autor, que lo utilizaba para aleccionar-, se da la paradoja de que los paganos utopienses viven en mayor consonancia con el mensaje de Cristo que la Europa culturalmente cristiana. No es casual que su obra, entonces, conforme parte del ideario de una “santa política” llevada a América, sobre todo con Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán (actual México) y fundador de los famosos “pueblos-hospitales”, inspirados en *Utopía*.<sup>4</sup>

Moro le puso el nombre (y el cuerpo) al ideal que desde Platón (y la Atlántida) no se ha detenido ni en el cristianismo ni en Europa, al punto de que se haya dado lugar a pensar

---

3. La Cartuja es una Orden de monjes, de vida muy austera y estricta, fundada por Bruno de Colonia en 1084. Su lema es *Stat Crux dum volvitur orbis* (“La Cruz se mantiene estable mientras el mundo da vueltas”).

4. “El libro de More era conocido en España a pesar de los recelos humanistas y antierasmistas. Fernando Colón lo tenía en su biblioteca. Fray Juan de Zumárraga, arzobispo de México, lo utilizó (...) Me parece claro que los indios tenían unos elementos utópicos suyos y los europeos trataron de aplicar los propios, a veces conflictivos, al creer ver allí su propio concepto de utopía, desde luego, no solamente moreana, porque la utopía no es de una persona sino de todos. Pero en muchos detalles su influencia en América fue un hecho” (Mallafre Gavaldà 1984, 47).





en otras “utopías” (como las filo-socialistas<sup>5</sup>), “distopías” (un mundo indeseable, muchas veces reflejado en la ciencia ficción pero también en cierta filosofía) y hasta en “post-utopías” (desde el abandono de tales nociones por considerarlas superadas y/o problemáticas) (Cf. Comparato, 2006). Ciertamente, si su vida *y* su obra ameritan ser leídas desde el diálogo intercultural y el actual cambio de época, el ideal de la “santa política” anclada en una “santidad política” aún permanece como su contribución más excelsa a nuestra tradición ético-política que debe ser enriquecida desde la necesaria mutua purificación entre fe y razón.

Con justicia, la Iglesia cuya unidad y autoridad Tomás Moro defendió hasta su ruina personal -según el juicio de la sociedad de su tiempo-, bien podría considerarlo “doctor en política” (*Doctor Politicæ*). Con el estudio y con la praxis conoció el barro y la gloria de la política, sus deplorables mezquindades y su inigualable capacidad transformadora, apostando por una amplia reforma de las costumbres y las instituciones, acaso inspirado también por *La Ciudad de Dios*, obra agustiniana sobre la que dio un ciclo de conferencias (hoy perdidas) en 1501 en la iglesia de St. Lawrence. Si San Agustín criticaba la decadencia de los romanos, Moro hizo lo propio con sus contemporáneos europeos, empezando por Inglaterra, teniendo en cuenta, acaso, que “los personajes de papel podían ser reales. La utopía podía hacerse carne” (Mallafrè Gavaldà 1984, 46)

Culmino con estas palabras de Casullo, que nos ayudan a pensar, desde una perspectiva intercultural, la fuente (y no el fundamento) comunitaria de la política, tan necesaria de recuperación en tiempos de individualismo extremo y desafección hacia lo público:

Político, esa es (fue) la profesión de Moro: su utopía se inicia con un cuadro pavoroso de Inglaterra con sus campesinos expulsados de los campos, los saltadores reinando en los caminos, la justicia ciega y las monarquías guerreras que enlutan la tierra. Ese es el espejo para entender luego la historia de la isla afortunada. Esos son los marcos desde donde Moro piensa políticamente. Su reflexión buscó sin sosiego encontrar un orden político cristiano que partiese de la certeza de valores ordenadores, del cumplimiento riguroso de las leyes por parte del príncipe y los sujetos sociales, de una suerte de ‘Cristianópolis’ como ciudad nacida del legado evangélico. Sin embargo, a pesar de esa penetración cristiana desde donde fluye su ideario, Moro no concibió un mundo

---

5. Es interesante lo que decía Horacio González al respecto: “Las utopías siguen emocionando pero no dejan de tener mala fama. Acusadas de reglamentar la felicidad y de propalar la obligatoriedad del bien, se presentan ante nosotros con una rara ambigüedad”. Particularmente sobre la *Utopía* de Moro, señalaba -con tono pesimista- que era expresión de “el deseo de mantener principios de rescate de valores trascendentales y la sospecha de que el mundo de la política jamás podría contenerlos” (2000, 7).





del Espíritu Santo, una pureza letal, un hombre perfecto inmolado, un héroe exterminador de los enemigos de Dios, un príncipe necesitando maquiavélicamente de pactar con el diablo y el mal para ventura de su gobierno. En ese entonces, renacentistamente, Moro todavía concibió la quimera de los hijos a imagen y semejanza del Creador, como esperanza más allá de lo demencial y del homicidio como forma de fundar lo comunitario, la comunidad de los hombres... (Casullo 2000, 7).

## Bibliografía

- Anouilh, Jean. 1964. *Becket o el honor de Dios*. Buenos Aires: Losada.
- Benedicto XVI, Papa. 2010. “Encuentro con representantes de la sociedad británica”. Westminster Hall, City of Westminster, 17 de septiembre.
- Bouyer, Louis. 1986. *Tomás Moro. Humanista y mártir*. Madrid: Encuentro.
- Casullo, Nicolás. 2000. “Tomás Moro o la santa política”. En *Zona (Clarín)*, 5 de septiembre, 6–7.
- Comparato, Vittor I. 2006. *Utopía. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Contadini, Didier. 2018. *Tomás Moro. Un humanista coherente en tiempos difíciles*. Barcelona: Salvat.
- Duggan, Alfred. 1955 [2001]. *Dios y mi ley. Vida y muerte de Tomás Becket*. Barcelona: Muchnick Editores.
- González, Horacio. 2000. “En torno de la razón moral”. En *Zona (Clarín)*, 5 de septiembre, 7.
- Kenny, Anthony. 1983. *Tomás Moro*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Reimpreso en 2014.
- Madaria, Edgardo. 2024. “Tomás Moro: un ‘loco’ de La Ciudad de Dios”. En *Debates públicos*, 10 de febrero. En <https://debatespublicos.org/>.
- Mallfrè Gavaldà, Joaquim. 1984. “Introducción”. En Moro, Tomás, *Utopía*, 19–61. Barcelona: Hyspamérica.
- Moro, Tomás. 1984. *Utopía*. Barcelona: Hyspamérica.
- Moro, Tomás. 1990. *Un hombre solo. Cartas desde la Torre*. Madrid: Rialp.
- Santa Sede. 2000. “Proclamación de Santo Tomás Moro Patrono de los Hombres de Gobierno”. 26 de octubre.
- Vázquez de Prada, Andrés. 2010. *Sir Tomás Moro. Lord Canciller de Inglaterra*. Madrid: Rialp.





### **Sitios Web**

MCNBiografias. 2025. “Tomás Becket (1118–1170): El Mártir de Canterbury que Desafió al Poder Real y Transformó la Iglesia Inglesa”. Fecha de acceso: 16 de octubre de 2025.  
<https://mcnbiografias.com/app-bio/do/becket-thomas>





# El *nomos* del capitalismo. Nota sobre una nota de Carl Schmitt

Esteban Domínguez Di Vincenzo

UNR - CONICET

E-mail: [esteban.dominguez@live.com.ar](mailto:esteban.dominguez@live.com.ar)

“... wie alle großen, in sich strebenden  
Nationen sich zum Meere drängen”

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 247.

En 1942 Carl Schmitt emprende la redacción de un ensayo a mitad de camino entre una novela de fantasía épica y una filosofía de la historia, si no es que en el fondo no hay una sin la otra. Es así como redacta *Tierra y mar*, lo que pretende ser, en sus palabras, *una reflexión sobre la historia universal contada a su hija Anima*. Casi cuarenta años después, redactó una curiosa “Nota final” fechada el 10 de abril de 1981 en la que se reproduce el párrafo 247 de *Principios de la filosofía del derecho* de Georg W. F. Hegel, añadiendo un comentario que no es más que una —sí, una sola— oración de la que quisiera hacer el objeto de esta presentación. ¿Qué dice el párrafo citado? “Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el *mar* es la condición para la





industria, el elemento vivificante que impulsa hacia el exterior” (Hegel, 2004: 220). ¿Qué dice el comentario?: “Dejo al atento lector la tarea de encontrar en mis reflexiones el inicio de un intento de desarrollar este párrafo 247, de un modo análogo al que los párrafos 243-246 fueron desarrollados por el marxismo” (Schmitt 2019, 82).

Esta nota, tan lacónica como solo Schmitt podría escribirla, inquieta al lector por la disposición conjunta de los nombres de Hegel y Marx. O, mejor, por poner junto a ellos su propio nombre: Hegel, Marx, Schmitt. Se trata de una inquietud que reclama una revisión del contenido de los párrafos mencionados. Una sospecha emerge con la nota final, como si fuera necesario comprobarla por sus fuentes. Quisiera a continuación compartirles una nota de la nota, a mitad de camino entre un intento de reposición de los términos de un debate y un ensayo de interpretación. Para ello, comenzaré reconstruyendo el camino que va de Hegel a la llamada por Marx ley general de la acumulación capitalista. Luego, me detendré en ese intento de desarrollo schmittiano de Hegel como marco de referencia de sus reflexiones sobre el *nomos* de la tierra. Para concluir, quisiera dejar presentada la alternativa que, a mi modo de ver, se plantea en torno a la naturaleza política del capitalismo entre Schmitt y Marx.<sup>1</sup>

### 1. La ley general de la acumulación

Comencemos con el reconocimiento del terreno en el que el debate tiene lugar. De lo general a lo particular: 1. La *Filosofía del derecho*; 2. el tercer momento de la macro dialéctica del espíritu objetivo, la *eticidad*, frente al derecho abstracto y la moralidad; 3. el segundo momento de la eticidad, la *sociedad civil* [*bürgerliche Gesellschaft*]; 4. El tercer momento de la sociedad civil, *el poder de policía y corporación*; 5. El primer trayecto de ese tercer momento, dedicado al poder de policía y a algo más, lo veremos inmediatamente, donde se ubican los párrafos mencionados por Schmitt (§§ 243-247).

El abordaje de la sociedad civil en la *Filosofía del derecho* es el testimonio del encuentro de Hegel con el saber naciente del mundo moderno: el discurso de la economía política [*Staatsökonomie*]. Todo este tramo de la obra puede leerse como el efecto de una fascinación frente a ese discurso. Sin embargo, nada de lo allí descripto sucede para Hegel sin daño: “las acciones privadas se convierten en una contingencia que escapa a mi poder y puede ocasionar y ocasiona daños o injusticias a otro” (Hegel 2004, § 232, 214). Es sabido que el filósofo tiene una respuesta que se despliega en un registro estrictamente institucional: primero en la administración de justicia, luego en el poder de policía y corporación.

1. El primer apartado de esta presentación recoge de manera resumida el principal argumento en torno a la sociedad civil entre Hegel y Marx tal como lo expuse en un artículo anterior (Domínguez Di Vincenzo, 2023) y desarrolla la posición de Schmitt a partir de lo que no era más que una intuición anticipada al momento de concluir.





Pero la respuesta a los problemas, más específicamente a un problema singular, de la sociedad de mercado también se desarrolla en un registro extra-institucional.

En primer lugar, ¿cuál es ese problema singular? “La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas” (Hegel 2004, § 244, A, 219). La pobreza se define como una situación en la que mientras se “mantienen las necesidades de la sociedad civil”, se “pierden, en mayor o menor grado, todas las ventajas de la sociedad” (Hegel, 2004: § 241, 218). Comprometidos con las obligaciones de la sociedad civil, los pobres son excluidos de sus beneficios. Frente a esta situación encuentran su sentido las instituciones públicas, ese poder general de policía. Sin embargo, Hegel reconoce que “cuando la sociedad funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria”; y así se “acrecienta la *acumulación de riquezas*” (Hegel 2004, § 243, 219). Sin embargo, “por otro lado, tiene como consecuencia la *singularización* y la *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y *miseria* de la clase [*Klasse*] ligada al trabajo” (Hegel 2004, § 243, 219).

Este problema, en principio *social*, es el problema *político* por excelencia de la modernidad. Hegel señala que “la caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel de subsistencia [...], y la pérdida consiguiente del sentido del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo llevan al surgimiento de una *plebe* [*Pöbel*]” (Hegel 2004, § 244, 219). No se trata de un problema estadístico respecto a la caída por debajo de una línea de pobreza, sino de cierta *disposición* a rebelarse contra la situación: “la pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, por la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etc.” (Hegel 2004, § 244, A, 219). Un estado de revuelta es lo que mueve y atormenta a las sociedades modernas.<sup>2</sup>

La solución, luego. Hegel pone en marcha una doble salida, hacia la tierra y hacia el cielo. Hacia la *tierra* de la corporación, la cual es luego de la familia, la segunda raíz ética del estado. Pero también, hacia el *cielo* del Estado puesto que el poder de policía y la corporación conducen hacia cierta idea de lo universal en él condensada. El desarrollo de la sociedad civil da cuenta de ese movimiento, y así lo hace también el camino que conduce a la realización de la libertad en la constitución del Estado haciendo lugar las clases [*Stände*] en el poder legislativo (§§ 298-320). Y sin embargo, todo ocurre como si el tenor del problema negara por adelantado la solución y requiriera otro tipo de solución condensada en el párrafo citado por Schmitt en su nota final a *Tierra y mar*.

2. Esta caída en la pobreza señala un desplazamiento en la letra misma de Hegel, que resulta imperceptible en la traducción española por proponer indistintamente “clase” para *Stand* y para *Klasse*. Finalmente, se registra la emergencia de un tercer término, la *plebe* [*Pöbel*] que señala, por decirlo así, una politización a esa *Klasse* caída en la pobreza.





¿Qué sucede cuando toda solución se torna insuficiente? “En medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil no es *suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe [*Pöbel*]” (Hegel 2004, § 245, 220). Así, otra solución debe ser buscada en la exterioridad misma de la sociedad civil: “por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí [...] para buscar en el exterior consumidores y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados” (Hegel 2004, § 246, 220). De modo tal que “así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el *mar* es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior” (Hegel 2004, § 247, 220). Así, “el tráfico comercial se revela como el medio de civilización y el comercio encuentra su significado histórico”. De este modo, concluye, “toda nación grande y pujante tiende hacia el mar” (Hegel 2004, § 247, O, 221); aún más, es hacia la “*colonización*” que “tiende la sociedad civil avanzada” (Hegel 2004, § 248, 221).

En su nota final Schmitt indicaba que el marxismo había avanzado hasta las puertas mismas del párrafo, que él por su parte se había propuesto desarrollar. Ahora bien, puede mostrarse que la deriva marxiana de estos párrafos permite una intelección inédita en la teoría política que se presenta en exceso respecto a la interpretación hegeliano-schmittiana. En efecto, el desarrollo de los párrafos 240-248 reviste una prioridad para el estudio de la relación entre Hegel y Marx. Más específicamente quisiera detenerme en el hecho de que la *solución* hegeliana presenta una curiosa correspondencia con los capítulos finales del Tomo I de *El capital*.

La definición hegeliana del problema —la simultánea acumulación de riqueza y de miseria— encuentra su continuidad en el capítulo XXIII al presentar *la ley general de la acumulación capitalista*. Allí Marx señala que a mayor acumulación habrá mayor cantidad de asalariados: “*acumulación del capital es [...] aumento del proletariado*” (Marx 2016/1867, 761). En ese mismo capítulo se presenta la producción de una “sobrepoblación relativa” o “ejército industrial de reserva”: “la acumulación capitalista produce de manera constante, [...] una *población obrera relativamente excedentaria*, esto es, *excesiva* para las *necesidades medias de valorización del capital* y por tanto *superflua*” (Marx 2016, 785). Existe así una lógica de la acumulación que produce incesantemente una población “*relativamente supernumeraria*”. Esta sobrepoblación “se convierte, a su vez, en palanca de la acumulación capitalista, e incluso en *condición de existencia del modo capitalista de producción*” (Marx 2016, 786). Del lado de Hegel entonces, la caída en la pobreza, del de Marx los supernumerarios, *apalancando* la salida de la sociedad civil fuera de sí en un caso, y la acumulación capitalista en el otro.





Pero también la solución hegeliana, esa salida al mar en busca de nuevos mercados, está presente en *El capital*. En los dos capítulos finales (caps. XXIV-XXV) —*La llamada acumulación originaria* y *La teoría moderna de la colonización*— nos encontramos con una “prehistoria” (Balibar 2004, 302) del capital y de los trabajadores libres, con el verdadero *secreto* de la historia moderna:

*Tantæ molis erat* [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las “leyes naturales eternas” que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en *capital*, y en el polo opuesto la masa del pueblo en *asalariados*, en “pobres laboriosos” libres, ese *producto artificial de la historia moderna* (Marx 2016: 950).

Una prehistoria luego de la cual constatamos que el capital “viene al mundo [...] chorreando sangre y lodo, por todos los poros” (Marx 2016, 950). Una prehistoria que nos permite dar con la verdad en exterioridad: “haber descubierto en las colonias la verdad acerca de las relaciones capitalistas de la metrópoli” (Marx 2016, 957), ese “secreto que la economía política del Viejo Mundo descubre en el Nuevo” (Marx 2016, 967).

Tanto el problema (la formación de la plebe), como la conclusión (la insuficiencia de la riqueza), como finalmente la “solución” (la salida al mar) estructuran una lectura posible de los capítulos finales de *El capital*: ley general de la acumulación capitalista, acumulación originaria y colonización que permiten comprender al capitalismo en su escala planetaria como un proceso de “subsunción mundial” (Alliez y Lazzarato 2021, 147). Capítulos que pueden leerse como una conclusión específicamente *política* —y no sólo como la concretización histórica del análisis desplegado por Marx— según la cual la acumulación originaria no fue tanto un momento en la historia, sino que es “la creación continua del capitalismo mismo” (Alliez y Lazzarato 2021, 60).

## 2. El nomos de la tierra

Es sabido que el tramo final de *El capital* se proyecta de un modo singular en la historia del marxismo, especialmente en su intelección del imperialismo por parte de figuras como Rosa Luxemburgo (1968/1913) o Lenin (1983/1916). Pero también cabe destacar aquí —tal como lo han hecho al pasar Alliez y Lazzarato (2021)— que los dos pensadores políticos no-marxistas más importantes del siglo XX, han sido particularmente sensibles a las implicancias políticas de esta deriva. Hannah Arendt, por un lado, citando a Rosa Luxemburgo en un pasaje capital de *Los orígenes del totalitarismo* de 1951: “los capita-





listas tuvieron que decidirse claramente entre el colapso de todo el sistema económico o el hallazgo de nuevos mercados, es decir, la penetración de nuevos países” (Arendt, 1987: 238). Así, la burguesía fue forzada a comprender, concluye la autora, que “el pecado original del simple latrocinio, que hacía siglos había hecho posible la «acumulación original de capital» (Marx) y que había iniciado toda acumulación ulterior, tenía que ser eventualmente repetido” (Arendt 1987, 238). Carl Schmitt, por otro lado, en diversas ocasiones se ha mostrado sensible a esta deriva, pero en ninguna tan explícitamente como en un escrito de 1955 publicado luego en anexo a *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*:

Una de las impresiones más fuertes, acaso incluso la decisiva, recibida por el revolucionario ruso de profesión que era Lenin, durante su estancia en Inglaterra, como emigrante, no procede de un análisis económico de las relaciones de producción, sino de una formulación del programa de política mundial que por aquel entonces, a finales del siglo XIX, hiciera público el imperialista inglés José Chamberlain. Lenin oyó discursos de José Chamberlain y en su libro sobre el imperialismo se percibe todavía la huella del profundo impacto que dejaron. El imperialismo, decía José Chamberlain, es la solución de la cuestión social. Ello significaba, en aquella fecha, un programa de expansión colonial (Schmitt 2010b, 367).

Para mostrar cómo llega Schmitt a estas consideraciones, resulta necesario detenernos en *Tierra y mar*. Se trata de un escrito intensamente hegeliano en su espíritu, en el que Schmitt nos narra la historia misma de la humanidad como una gran lucha entre elementos. En un comienzo, la tierra parece propia de la esencia misma del hombre, y son estas las palabras con las que se abre la obra:

El hombre es un ser terrestre, un ser que pisa la tierra. Se sostiene, camina y se mueve sobre la tierra firme. Ella es el punto de partida y de apoyo. Ella determina sus perspectivas, sus impresiones y su manera de ver el mundo. No sólo su horizonte sino también su modo de andar, sus movimientos y su figura son los de un ser que nace en la tierra y se mueve sobre la tierra. El astro que habita lo llama él «la tierra», aunque es evidente que en lo que respecta a su superficie, son de agua casi tres cuartas partes y tan sólo una de suelo firme y que las grandes masas continentales son como islas que emergen de ella. Desde que sabemos que esta tierra nuestra tiene la forma de una bola, hablamos con la mayor naturalidad del «globo terráqueo» y de la «esfera terrestre». Encontraríamos extraño el tener que imaginar un «globo oceánico» o una «esfera marítima» (Schmitt 2019, 21).





Es así como la existencia humana podría definirse como algo “puramente terrestre en su esencia”, pero rápidamente Schmitt complica tal esencia. Para ello, afirma el autor, basta simplemente con dirigirnos “a la orilla del mar y levantar la vista”. De allí proviene una primera constatación estrictamente fenoménica, Schmitt muestra su asombro (“es curioso...”) ante el hombre que en la costa tiende “por impulso natural” a mirar “de la tierra al mar y no a la inversa, del mar a la tierra” (Schmitt, 2019: 22). A lo que le sigue una constatación en el terreno de las ensoñaciones, al señalar hasta qué punto toda una imaginería acuática se hunde en las profundidades de la historia y desde allí se proyecta hacia las experiencias estéticas de los poetas, las especulaciones de los filósofos y los descubrimientos de los naturalistas:

entre los recuerdos profundos, inconscientes muchas veces, de los hombres, son agua y mar el misterioso origen de toda vida. La mayoría de los pueblos recuerda en sus mitos y leyendas no sólo a seres nacidos de la tierra, sino también a dioses y hombres salidos del mar. Todos hablan de hijos e hijas de los mares y océanos. [...] Repentinamente ves aquí un mundo distinto al de la tierra y el suelo firme. Podrás comprender ahora por qué poetas, filósofos y naturalistas buscarán en el agua el comienzo de la vida toda (Schmitt 2019, 22).

¿Somos, entonces —se pregunta Schmitt— criaturas afirmadas en la tierra o hundidas en el mar? La indagación es, en realidad, doble. No es sólo en torno a qué elemento nos define, sino al sentido de una proyección. En términos heideggerianos, se trata de dar con las coordenadas de ese “estado de yecto [*Geworfenheit*]”, “embozado en cuando a su dónde y su adónde” (Heidegger 2007, § 29, 152). Si somos seres *arrojados a*, la pregunta es de qué elemento a cuál otro. ¿Es de la tierra al mar, o más originariamente del mar a la tierra?

Y qué sucede si lo humano mismo se definiera, como sugiere Heidegger en los párrafos sucesivos de *Ser y tiempo* —que Schmitt parece seguir al pie de la letra, es decir, con libertad—, por la “posibilidad” [*Möglichkeit*] abierta por cierto lanzarse, por un proyectarse, por la “proyección” [*Entwurf*] misma desde un elemento a otro. El hombre como “ser posible” (Heidegger 2007, § 29, 161) entre elementos. Esta es en efecto la orientación asumida por Schmitt. Se trata de dar con la diferencia específica entre naturaleza e historia. Si el hombre solo fuera “un ser viviente absolutamente determinado por su contorno, sería o un animal o un pez, o un pájaro”. De ser así, “la existencia y el destino de los hombres estarían determinados de modo absoluto por la naturaleza como los de un animal o una planta”. Lo que no habría, en ese caso, es propiamente historia: “no existiría una historia del hombre como obra y decisión humanas” (Schmitt, 2019: 25). Pero el ser humano es





más bien un ser cuya esencia no se ve limitada por un elemento. En ese carácter se juega su esencia y con ella la naturaleza misma de la historia:

el hombre es un ser que no se deja absorber por su contorno. Tiene poder para conquistar históricamente su existencia y su conciencia. No sólo conoce el nacimiento, sino también la posibilidad de renacimiento. [...] Tiene campo libre para desplegar su poder y su potencialidad histórica. Puede elegir, y en determinados momentos incluso escoger el elemento por el que opta en virtud de su acción y esfuerzo propios para su nueva forma total de existencia histórica, organizándose en función de dicho elemento. Bien entendido tiene en este sentido —como dice el poeta— «la libertad de ir a donde quiera» (Schmitt 2019, 25).

De la naturaleza a la historia, es ese el pasaje específicamente humano para Schmitt. Si —como afirma Heidegger hacia el final de *Ser y tiempo*— “el gestarse de la historia es el gestarse del ‘ser en el mundo’” de modo tal que “la historicidad del ‘ser ahí’ es esencialmente la historicidad del mundo” (Heidegger 2007, § 29, 419), la historia será para Schmitt la de una relación entre el hombre arrojado proyectándose sobre uno u otro elemento, ya la tierra ya el mar. De modo tal que “la historia universal”, “es la historia de la lucha entre las potencias marítimas contra las terrestres y de las terrestres contra las marítimas” (Schmitt 2019, 26). Llegados hasta aquí, el pasaje de la naturaleza a la historia obliga a reconocer la historicidad de la naturaleza: “la naturaleza es histórica [...] como paisaje, lugar de residencia, coto de caza, campo de batalla, sede de culto” (Heidegger 2007, § 29, 419).

*Tierra y mar* es así un bosquejo general de esa naturaleza histórica definida por lo humano, de la transformación de la naturaleza terrestre y marítima en coto de caza y campo de batalla.<sup>3</sup> Es así una historia de largo aliento que requiere remontarse a las profundidades históricas, pero es más específicamente la historia de una torsión acaecida más recientemente. Es la historia de “la primera revolución espacial planetaria” (Schmitt 2019, 54). Esto es, la transformación de los conceptos espaciales ocasionada por el “giro hacia el mar que tiene lugar en los siglos XVI y XVII” (Schmitt 2019, 47), “en la época del descubrimiento de América y de la primera circunnavegación de la tierra” (Schmitt 2019, 54). Semejante giro no solo constituye un cambio sin precedentes en la historia de la humanidad, sino que define las condiciones de la política hasta entrado el siglo XX. Con él se produjo un quiebre definitivo en la hegemonía terrestre resultado de aquella lucha entre

3. Coto de caza y campo de batalla no son aquí meras evocaciones, sino nombres precisos para designar aquellos dos escenarios privilegiados por Schmitt en su análisis de la conquista de los mares: la caza de “ese gigantesco pez” por parte de los balleneros y “la lucha entre conquistadores” para describir las relaciones entre los pueblos de Europa.





las fuerzas del mar y la tierra. Un quiebre de la hegemonía del que resultó el ascenso de una nueva gran potencia, Inglaterra, y con ella toda una transformación de la imaginaria política. Una transformación por conversión de los leones en peces:

La tierra firme pertenece ahora a una docena de Estados soberanos; el mar, a nadie, a todos y, en realidad, a uno sólo: Inglaterra. El orden de la tierra firme consiste en su división en territorios estatales; el mar, por el contrario, es libre, es decir, estatalmente libre y no sometido a la soberanía de Estado alguno. Tales son en lo espacial los hechos fundamentales sobre los que se ha desarrollado el derecho internacional cristiano-europeo de los tres siglos últimos. Tal es la ley fundamental, el *nomos* de la tierra en ese período (Schmitt 2019, 60).<sup>4</sup>

Es ese, entonces, el objeto de *Tierra y mar*: dar cuenta de la primera revolución espacial planetaria desarrollada bajo el impulso de “la conquista europea del nuevo mundo” que produjo la emergencia de “un nuevo ordenamiento fundamental” entendido como un “ordenamiento espacial”, esto es, un nuevo “*nomos*” (Schmitt 2019, 58). Se trata de reconocer a Europa como una comunidad de conquista, evidentemente no exenta de lucha —Schmitt cita libremente a Heráclito: πόλεμον  $\square$ όντα ζυνόν, *der Krieg führt zusammen*, “la guerra une”—. Una lucha ordenada por un punto de acuerdo exclusivo: “los pueblos de Europa estaban de acuerdo, sin excesivas consideraciones metódicas, en considerar el territorio no europeo como suelo colonial, es decir, como objeto de conquista y explotación” (Schmitt 2019, 60).

Lo que importa aquí es detenerse en el significado de la palabra *nomos*. Se trata, dice el autor en un pasaje capital del *Nomos de la tierra*, de “devolver a esta palabra su fuerza y magnitud primitiva aún cuando haya perdido su sentido original en el transcurso de los tiempos [...] convirtiéndose finalmente en el calificativo general, insustancial, de cualquier regulación u ordenación normativista” (Schmitt 2010a, 48). Curioso jurista Schmitt que pretende traspasar el calificativo insustancial de cualquier gesto normativo para acceder a la fuerza originaria contenida en la palabra *nomos*. Así, es *nomos*, nos recuerda Schmitt “la palabra griega para la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio, para la partición y distribución primitiva” (Schmitt 2010a, 48). Se trata efectivamente de un recuerdo, porque el autor insiste que desde los sofistas “ya no se tiene perfecta conciencia

4. Schmitt cita una “vieja profecía inglesa del siglo XIII: «Los hijos del león se convertirán en peces del Océano», que se habría cumplido “a principios de los siglos XVI y XVII cuando este pueblo de pastores se convierte realmente en un pueblo de marinos y corsarios, de «hijos del mar» (Schmitt 2019, 60).





de que nomos y toma de la tierra están relacionados” (Schmitt 2010a, 49), confluyendo paulatinamente en su sentido más evidente para nosotros de *nomos* como ley.<sup>5</sup>

Contra esa “anulación del sentido primitivo” del *nomos*, es que se alza Schmitt no para “dar una nueva vida artificial a mitos muertos o para conjurar sombras vacías”, sino porque esa palabra antes que hablar en el pasado nos habla de nuestro presente y quizás también de nuestro futuro: “la palabra nomos es aplicable para nosotros porque tiene la propiedad de proteger conocimientos que surgen de la problemática mundial actual contra un enredo positivista legal” (Schmitt 2010a, 50-51). ¿Cuál es ese conocimiento del pasado que es necesario proteger frente a la problemática mundial actual? Es un conocimiento propiamente semántico proveniente —como ya lo había anticipado el autor en una nota al pie de *Tierra y mar* que es preciso leer junto con las “especificaciones ulteriores” de *El nomos de la tierra*— del triple significado contenido en el sustantivo *nomos* proveniente del verbo griego *nemein*; esto es, *tomar posesión, dividir y explotar*:

El sustantivo griego *nomos* deriva del verbo griego *nemein* y posee, como éste, tres significados. *Nemein*, en primer lugar, tiene el mismo significado que el término alemán *nehmen*, («tomar, conquistar»); por tanto *nomos* significa en primer lugar «toma de posesión, conquista» (*Nahme*). [...] La toma de posesión es al principio «conquista de la tierra» (*Landnahme*) y más tarde también «conquista del mar» (*Seenahme*) [...], mientras que en el ámbito industrial se habla de la «conquista de la industria (*Industriennehme*)» [...]. En segundo lugar, *nemein* significa «dividir» (*teilen*) y «distribuir» (*verteilen*) aquello de lo que se ha tomado posesión. El *nomos*, consiguientemente es, en segundo lugar, el modo fundamental de división y distribución del terreno, así como del ordenamiento de la propiedad basado en ello. El tercer significado de *nemein* es «pastar» (*weiden*), es decir, el uso, el cultivo y la explotación del terreno obtenido mediante la división, por tanto, la producción y consumo. «Tomar», «dividir» y «explotar» son, en este orden, los tres conceptos fundamentales de todo ordenamiento concreto (Schmitt 2019, 58).

5. Y sin embargo, las huellas de una antigua relación aún son perceptibles en la filosofía griega: “siempre puede percibirse [...] alguna faceta de la primitiva relación entre asentamiento y ordenación” (Schmitt 2010a, 49). En especial Schmitt comenta con originalidad un pasaje del libro IV de la *Política* de Aristóteles (2005: 1290a-1292b) proponiendo una lectura alternativa a “las ideologías modernas del ‘dominio de las leyes’” y señalando que “en estos pasajes de Aristóteles el *nomos* aún es claramente visible como distribución original del suelo” (Schmitt, 2010a: 50). Asimismo, afirma Schmitt, esta “significación del *nomos* como proceso primario y fundamental de partición y repartición, de *divisio primaeva*, no fue olvidada por ningún gran maestro del derecho” (Schmitt, 2010b: 363), citando a continuación el capítulo XXIV del *Leviatán, De la nutrición y preparación de un Estado*: “Y esto lo supieron bien los antiguos, los cuales dieron el nombre de Νόμος, es decir, *distribución*, a lo que nosotros llamamos ley; y definieron la justicia diciendo que ésta consistía en distribuir a cada hombre lo suyo” (Hobbes 2002, 218).





El *nomos* es así entonces “la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada” (Schmitt 2010a, 52). De ahí que la palabra misma tenga en el mundo griego una afinidad secreta con el mando —“*Nomos Basileus*, el *nomos* como rey”—. Schmitt vuelve a recordar que “son numerosos los lugares en los que el *nomos* es denominado rey, gobernante, déspota o tirano”, de modo tal que “el *nomos* no sería otra cosa que el derecho cualquiera del más fuerte; sería una expresión de lo que se llama hoy en día en Alemania la fuera normativa de lo fáptico, una expresión de la *metamorfosis* del Ser en un Deber, de lo efectivo en una ley” (Schmitt 2010a, 55). El jurista no se conforma con esta explicación, pero quiere mantenerse lo más cerca posible de ella, porque allí se resume la esencia de “una fuerza jurídica no atribuida por leyes; [...] un acto de la *legitimidad*, que es el que da sentido a la legalidad de la mera ley” (Schmitt 2010a, 55).

La emergencia del *nomos* descrito en *Tierra y mar* no es otra cosa que la conformación de esa comunidad de conquista llamada Europa. La historia de una facticidad en el corazón de la validez: una fuerza jurídica, en palabras de Schmitt, no atribuida por leyes. Es la historia de la constitución, para usar las palabras de Heidegger anteriormente citadas, de un *campo de batalla* a escala planetaria. Es la historia del mundo, de un único mundo, como *coto de caza*. En fin, la historia del *nomos* de la tierra es la historia de los orígenes del capitalismo *à la Schmitt*; una historia de posesión, reparto y explotación.<sup>6</sup>

### 3. Schmitt o Marx

En su nota final a *Tierra y mar*, Schmitt se presenta, por decirlo así, hegeliano en el contenido —puesto que pretende desarrollar el núcleo esencial del párrafo 247 de la *Filosofía del derecho*— y marxiano en el modo de proceder —puesto que dice querer hacerlo *a la manera de Marx*—. Ahora bien, ocurre que siguiendo una vieja interpretación por parte de los protagonistas, los jóvenes hegelianos, incluido Marx, eran ellos mismos hegelianos del “método” (Engels 2014, 18). Por lo demás, Schmitt mismo parece inscribirse en esta interpretación engelsiana. En un breve escrito sobre Hegel y Marx preparado para una transmisión radial en 1931, lo presenta a Marx como arrastrado por la fuerza del autor de la *Ciencia de la lógica*, señalando su virtud frente a los hegelianos de derecha: “la filosofía y el método dialéctico de Hegel no permitían estancamiento ni reposo, y, en ese respecto, era y seguía siendo, la pieza más revolucionaria que la humanidad había producido”

6. Esa historia parecía, finalmente, bascular en el siglo XX ante los ojos de Schmitt, con la conquista del cielo. De hecho, la conciencia del fin del viejo *nomos*, esto es, el fin de la relación entre tierra y mar que rigió hasta ahora, es el objeto de las páginas finales de *Tierra y mar*. Si bien no es posible detenerse aquí porque nos desviaría del argumento, es pertinente al menos recordar que en las palabras finales de la obra se lee que ese fin que se presenta como un caos es la condición de posibilidad para la emergencia de un nuevo *nomos* que se abisma ante los ojos del autor: “muchos ven sólo desorden sin sentido donde en realidad un nuevo sentido está luchando por lograr un nuevo orden” (Schmitt 2019, 81).





(Schmitt 2014, 389). De modo tal que ser marxista en el método es para Schmitt ser en el fondo consecuentemente hegeliano. Así, el autor de la nota final quiere ser doblemente hegeliano: en el contenido del párrafo, en el método para desarrollarlo.

Ocurre que, quisiera sugerir para concluir, la fuerza de su interpretación tiene como reverso una debilidad. Dicho de otro modo, su identificación imaginaria hegeliana tiene como reverso un desconocimiento marxiano.<sup>7</sup> La fuerza de una identificación: Schmitt lee a Hegel como aquel que comprendió el sentido último de la revolución espacial planetaria. De ahí que haya interpretado correctamente en sentido bélico la tentación marítima de la *Filosofía del derecho*, señalando la relación entre industria y salida al mar como el “secreto del nuevo *nomos* de la tierra” y a Hegel como el único en haberse “acercado al *arcanum*” (Schmitt 2010a, 29).<sup>8</sup> El efecto de un desconocimiento: ocurre que Schmitt lee a Hegel desconociendo o rehusándose a *reconocer* lo que está en juego en la lectura marxiana. De ahí que, no es que Marx no hubiera desarrollado el párrafo 247, sino que lo habría hecho en una dirección alternativa a la sugerida ya por Hegel, ya por Schmitt.

Ya en Hegel, ya en Schmitt, esas *naciones* que se abren al mar impulsadas por sus contradicciones internas tienen centros, centros de intensidad histórica que las ordenan. Tienen, por decirlo así, un sujeto de asignación: los Estados. Realidad efectiva de la idea ética, en un caso, unidad política de la decisión soberana, en el otro. En uno y en otro caso, el centro ordenador es ese punto arquimédico desde el que mover, si no el mundo, sí un mundo. Nunca será suficiente insistir en que para ambos la definición misma de la soberanía pasa por una decisión, que “con su ‘*yo quiero*’ *decide*, y da comienzo a toda acción y toda realidad” (Hegel 2004, § 279, 260); que “*decide sobre el estado de excepción*” (Schmitt 2009a, 13).

Leer el párrafo 247 bajo el influjo de Marx habría obligado a Schmitt a reconocer otra deriva posible de la política en la modernidad. Una deriva que sin dudas el jurista alemán parecía entrever y temía su expansión: en su interpretación del “nuevo estadio de la revolución espacial planetaria” signado en términos “culturales e históricos” por el dominio de la técnica en la era de las neutralizaciones y las despolitizaciones (Schmitt 2009b, 107), y en términos de política internacional por el comienzo de un nuevo *nomos* signado por

---

7. Hablo de un desconocimiento schmittiano que no es, estrictamente hablando, ignorancia: “Desconocimiento [*méconnaissance*] no es ignorancia. El desconocimiento representa cierta organización de afirmaciones y negaciones a las que está apegado el sujeto. No podemos pues concebir el desconocimiento sin un conocimiento correlativo. Si el sujeto puede desconocer algo, tiene que saber de algún modo en torno a qué ha operado esta función. Tras su desconocimiento tiene que haber cierto conocimiento de lo que tiene que desconocer” (Lacan 2001, 249).

8. “Es significativo que la revolución industrial partiera de aquel país que había emprendido el camino hacia una existencia marítima. Aquí reside el punto en el que podemos aproximarnos al secreto del nuevo *nomos* de la tierra. Hasta ahora, un solo autor se había acercado al *arcanum*; se trata de Hegel” (Schmitt 2010a, 29).





el “pluralismo de grandes espacios coexistentes” (Schmitt 2010a, 256). Una deriva que Schmitt malvive y frente a la cual cree, bajo la figura teológico-política del *katechon*, poder hallar en el Estado “una fuerza histórica capaz de *detener[la]*” (Schmitt 2010a, 40). Esa otra deriva es la que marca el pulso del mundo moderno para Marx: la extensión de una “coacción muda [*stumme Zwang*]” (Marx 2016, 922) sin sujeto de asignación que se resiste a ser subsumida a la lógica misma de la soberanía. Jugando con los términos, de esta coacción muda, podría decirse en definitiva algo análogo a lo que Immanuel Kant decía del soberano como poseedor de sus tierras: que “*no posee nada* (como propio)” y que “*posee todo*” (Kant 1989/1797, § 48 B, 78).

Se trata de una deriva que reconfigura todo el espacio de lo sensible de este *nuevo mundo* que comenzó a nacer con “el descubrimiento de américa y la circunnavegación de África” (Marx y Engels 2017, 80). Nuevo mundo que hoy alcanza los límites mismos en la unidad anunciada tempranamente por Kant al señalar en “la comunidad originaria del suelo en general”, “el fundamento de la posibilidad de la adquisición de todo suelo” (Kant 1989, § 13, 78). Comunidad originaria, como condición de toda adquisición ulterior basada en la finitud de la redondez terrestre: “posesión *común*, dada la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra como superficie esférica” (Kant 1989, § 13, 78). Es sabido, por lo demás, que esa posesión común era para el autor la condición de posibilidad del derecho llamado *cosmopolita* como aquel “que conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio”:

La naturaleza los ha encerrado a todos juntos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como *globus terraqueus*); y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, [...] todos los pueblos *originariamente* tienen en común el suelo, pero no están en comunidad *jurídica* de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible *interacción* física (*commercium*), es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en *prestarse* a un *comercio* mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlos como a enemigos” (Kant 1989, § 62, 192).

Partiendo de esta comunidad de posible interacción física, Kant vio —no sin cierta alarma— en la navegación de los mares una unificación definitiva que podía representar *la extensión global del mal*: “la frecuentación de las costas, y aún más su colonización para unir las con la metrópoli, son también ocasiones propicias para que el mal y la violencia de





un lugar de nuestro globo se experimenten también en todos los demás” (Kant 1989, § 62, 193). Pero, concluía con optimismo, “este posible abuso no puede anular el derecho del ciudadano de la tierra a intentar la comunidad con todos y a *recorrer* con esta intención todas las regiones” (Kant 1989, § 62, 193). Lo cierto es que, ahora lo sabemos, esa unidad originaria resultó ser la fuente efectiva de un reparto, el del capitalismo mismo. Su historia de divisiones, como si el mundo fuera un plano infinito y por lo tanto infinitamente repartible, nos condujo al punto de partida de aquella redondez de la que hablaba Kant: una comunidad originaria del suelo en general permanentemente apropiada, dividida y explotada. De ahí que Arendt —tal como tiendo a leer sus consideraciones del imperialismo como reparto continuo— constatará que el gran acontecimiento de los tiempos modernos no era tanto la multiplicación de los mundos, sino más bien el hecho históricamente sin precedentes de una unificación sin retorno: “empezamos a vivir realmente en Un Mundo” (Arendt 1987, 430).<sup>9</sup>

De esa unidad del mundo como resultado paradójico de una división incesante también nos habló el propio Schmitt en un texto orientado a conjurar la dualidad inquietante entre “Occidente y Oriente, [entre] capitalismo y comunismo” (Schmitt 1951, 346). Allí nos dice que la unidad a la que él hace referencia no consiste en “la unidad del género humano”, ni tampoco “en la “unidad mundial de las comunicaciones, del comercio”, sino que se trata “de algo más difícil y arduo”:

se trata de la organización unitaria del poder humano, que tendría por objeto planificar, dirigir y dominar la tierra y la humanidad toda. Es el gran problema de si la humanidad tiene ya madurez, para soportar un solo centro de poder político (Schmitt 1951, 343-344).

Ocurre, sin embargo, que esa unidad imaginada hacia delante por Schmitt era la unidad del punto de partida para Marx. Podríamos decir: la unidad del mundo no está delante nuestro, sino detrás. Y no es, ya no será si alguna vez pudo acaso serlo, un centro de poder *político* quien la organice. Adentrarse en el pensamiento de Marx habría significado para Schmitt reconocer que el *nomos* de la tierra está ritmado por una dinámica propiamente moderna que hace que la política no se defina ni exclusivamente, ni prioritariamente por un centro decisorio soberano, sino por un proceso de largo aliento, impersonal y sin centro o, mejor, en permanente descentramiento, que Marx describe como una *coacción*

---

9. Del mismo modo Heidegger, al dar cuenta de esa gran conversión del mundo en objeto de representación y dominio para el hombre, afirmaba que “comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad” (Heidegger 2010, 75). Siendo precisamente este el gran acontecimiento de la modernidad: “el fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen” (Heidegger 2010, 77).





*muda*, un poder económico, en fin, irreductible a la comprensión de lo político que Schmitt quiso asir en su autonomía.<sup>10</sup>

Marx como vía de acceso, entonces, al nomos de la tierra *como* nomos del capitalismo. Un *nomos* más allá de la ley, pero también más allá de lo político, aunque quizás por eso eminentemente político en un sentido al que sólo su obra nos permite acceder. Un *nomos* en el que, sin embargo, coincide el sentido más profundo que creyó encontrar Schmitt en el término:

el *nomos*, en su sentido original [...] es precisamente la plena inmediatez de una fuerza jurídica no atribuida por leyes; es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de la *legitimidad*, que es el que da sentido a la legalidad de la mera ley (Schmitt 2010a, 56).

Sería Marx entonces, en última instancia, el que respondería con un nihilismo activo a una pregunta cuya respuesta Schmitt por su parte entrevía aunque se resistía a aceptar: “¿quién es el gran ‘tomador’, el gran repartidor y distribuidor de nuestro planeta, el que dirige y planea la producción mundial unitaria?” (Schmitt 2010b, 374). En un sentido profundo sobre el que será necesario seguir meditando la respuesta quizás sea *nadie*.

## Bibliografía

Alliez, Éric y Lazzarato, Maurizio. 2021. *Guerras y capital. Una contrahistoria*. Buenos Aires: Tinta Limón

Arendt, Hannah. 1987. *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza

Aristóteles. 2005. *Política*. Traducido por María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Eudeba

Balibar, Étienne. 2004. “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”. En *Para leer el capital*, de Louis Althusser y Étienne Balibar, traducido por M. Harnecker. México: Siglo XXI

Balibar, Étienne. 2020. “Naissance d’un monde sans maître ? Après l’Empire, les marchés”.

10. Por lo demás, esto obligaría a reconsiderar cierto agotamiento sobre sí mismo del concepto de soberanía y de la política estatal en nuestro mundo contemporáneo, tal como lo ha, si no anunciado, sí ciertamente interrogado por Étienne Balibar en “Naissance d’un monde sans maître ? Après l’Empire, les marchés”. Según el autor, asistiríamos en la actualidad a un proceso de largo aliento en el que “lo «todo-poderoso» de la política tradicional (el Leviatán o « Dios mortal » descrito por Hobbes) deviene (relativamente) *impotente* respecto a una potencia anónima y multipolar con intenciones insondables”, cuya expresión más concreta es una “eutanasia de la política” que “no se sucede tanto por la desaparición de las instancias políticas institucionales como por su «fusión» con instancias económicas que obedecen a la lógica del circuito financiero” (Balibar 2020, 207).





- En *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*, 193-212. Paris: La Découverte
- Domínguez Di Vincenzo, Esteban. 2023. «Una política del afuera. La crítica de la sociedad entre Hegel y Marx.» *Revista Argentina de Ciencia Política*, n° 31. 255-286.
- Engels, Friedrich. 2014. «Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.» En *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros textos*, de Friedrich Engels, 5-80. Buenos Aires: Godot.
- Hegel, Georg W. F. 2004. *Principios de la filosofía del derecho*. Traducido por Juan Luis Verma. Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, Martin. 2007. *Ser y tiempo*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2010. *Caminos de bosque*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- Hobbes, Thomas. 2002. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel. 1989. *La metafísica de las costumbres*. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Buenos Aires: Altaya.
- Lacan, Jacques. 2001. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Traducido por Rithée Cevasco y Vicente Mira Pascual. Buenos Aires: Paidós.
- Lenin, Vladimir I. 1983. «Imperialismo, fase superior del capitalismo.» En *Obras completas t. 27*, de Vladimir I. Lenin, Moscú: Progreso. 313-449.
- Luxemburgo, Rosa. 1968. *La acumulación del capital*. Buenos Aires: Editorial
- Marx, Karl. 2016. *El capital. Crítica de la economía política, t. 1*. Traducido por Pedro Scaron. Vol. 3. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. 2017. *Manifiesto del Partido Comunista*. Traducido por Instituto del Marxismo-Leninismo del PCUS. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Schmitt, Carl. 1951. «La unidad del mundo. Conferencia pronunciada en la Universidad de Murcia». En *Anales de la Universidad de Murcia IX*. 343-355.
- Schmitt, Carl. 2009a. *Teología política*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta.
- Schmitt, Carl. 2009b. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, traducido por Rafael Agapito, 107-122. Madrid: Alianza
- Schmitt, Carl. 2010a. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Traducido por Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Struhart & Cía
- Schmitt, Carl. 2010b. «Apropiación, partición, apacentamiento.» En *El nomos de la tierra*





*en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, traducido por Dora Schilling Thon, 361-374. Buenos Aires: Struhart & Cía

Schmitt, Carl. 2014. «Hegel and Marx.» *Historical Materialism*, nº 22.3-4. 388-393.

Schmitt, Carl. 2019. *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Traducido por Rafael Fernández-Quintanilla. Madrid: Trotta



ISBN 978-987-702-751-8

# Cuestiones de Teoría Política

SEGUNDO VOLUMEN

V. Gastón Mutti  
COMPILADOR

ISBN 978-987-702-751-8

