

# *El uno y los muchos*

*Voluntad y soberanía en la filosofía política  
de Hobbes, Rousseau, Schmitt,  
Agamben y Arendt*



*Marco Estrada Saavedra*

EL COLEGIO DE MÉXICO



## EL UNO Y LOS MUCHOS



# EL UNO Y LOS MUCHOS

VOLUNTAD Y SOBERANÍA EN LA FILOSOFÍA  
POLÍTICA DE HOBBS, ROUSSEAU, SCHMITT,  
AGAMBEN Y ARENDT

*Marco Estrada Saavedra*

320.01

E821u

Estrada Saavedra, Marco, 1971- .

El uno y los muchos : voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt / Marco Estrada Saavedra. – 1a ed. – Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2019.

144 p. : il. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN 978-607-628-985-3

1. Ciencia política – Filosofía. 2. Estado, El. 3. Voluntad general. 4. Soberanía. 5. Sociología política. 6. Hobbes, Thomas, 1588-1679 – Contribuciones en ciencia política. 7. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 – Contribuciones en ciencia política. 8. Schmitt, Carl, 1888-1985 – Contribuciones en ciencia política. 9. Agamben, Giorgio, 1942- – Contribuciones en ciencia política. 10. Arendt, Hannah, 1906-1975 – Contribuciones en ciencia política.

*El uno y los muchos: voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*, Marco Estrada Saavedra

Primera edición, octubre de 2019

D. R. © EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C.  
Carretera Picacho-Ajusco núm. 20  
Ampliación Fuentes del Pedregal  
Alcaldía Tlalpan  
C. P. 14110  
Ciudad de México, México  
[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN 978-607-628-985-3

Impreso en México

*A Gilles Bataillon*





Levantar la casa con ladrillos de crimen

OCTAVIO PAZ

El hombre es miserable y su miedo no sólo es necesario sino indispensable [...] ¡Ésta es la verdad del poder! [...] El miedo debe llenar todos los dominios de la vida hasta sus pliegues más recónditos, de manera que nadie pueda ya imaginar la existencia sin miedo.

JERZY ANDRZEJEWSKI

Este país simplemente no quiere a los negros, hombre [...] No cometí ningún delito. Jugaron conmigo, sólo porque podían permitírselo. Y, la verdad, tuve suerte de que únicamente fueron dos años [de cárcel]; porque pueden hacer contigo lo que les plazca. *Lo que les plazca.*

JAMES BALDWIN



## ÍNDICE

|                     |    |
|---------------------|----|
| <i>Introducción</i> | 13 |
|---------------------|----|

### *Primera parte*

#### LA BÚSQUEDA DEL FUNDAMENTO DE LA AUTORIDAD POLÍTICA

|  |    |
|--|----|
| I. Preludio. La facultad mental de la voluntad                 | 23 |
| II. <i>Auctoritas, non veritas facit legem</i> : Thomas Hobbes | 29 |
| III. La coerción civil para ser libres: Jean-Jacques Rousseau  | 51 |
| IV. Soberanía decisionista: Carl Schmitt                       | 73 |

### *Segunda parte*

#### DOMINACIÓN Y PLURALIDAD

|   |     |
|---|-----|
| V. La normalización del exterminio como el <i>nómos</i> de la modernidad: Giorgio Agamben | 105 |
| VI. Posludio. El uno y los muchos: Hannah Arendt  | 125 |
| <i>Siglas</i>   | 135 |
| <i>Bibliografía</i>   | 137 |



# INTRODUCCIÓN

## I

Empecemos *in media res*:

El Estado es aquella comunidad humana que, al interior de un territorio determinado —nótese que el “territorio” es parte de sus características— reclama para sí (con éxito) el *monopolio de la coacción física legítima* [...] Todo sistema de dominación, que exige una administración continua, necesita, por un lado, la disposición de la acción humana a obedecer a los gobernantes —quienes reclaman para sí ser portadores de la violencia legítima—, y, por el otro y justo mediante dicha obediencia, disponer sobre aquellos recursos que, dado el caso, resultan indispensables para la ejecución del uso de la violencia física: el personal directivo y los medios de la administración [...] Como las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, el Estado es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se apoya en el medio de la coacción legítima (esto es, considerada como legítima) (Weber, 2010: 8 y s.).<sup>1</sup>

La violencia física —como su “*medio específico*”—, monopolizada y legitimada con (mayor o menor) éxito, distinguiría al Estado de otras asociaciones, grupos y organizaciones en su territorio. Es cierto que éstas podrían utilizarla también, pero únicamente bajo la autorización estatal. Y, en lo que respecta a las organizaciones criminales, grupos subversivos o terroristas, su recurso a la violencia se distinguiría de aquel del Estado, de acuerdo con el pensador alemán, sencillamente porque no sería considerado como legítimo —al menos no por la mayoría de la comunidad política en la que intervienen—.

<sup>1</sup> Salvo que se indique lo contrario en la bibliografía, todas las traducciones al español de las obras citadas en otro idioma son mías.

Al tratar el tema del Estado en el marco de su sociología de la dominación, Max Weber resumió magistralmente toda una tradición de pensamiento político europeo que va desde Bodino y Maquiavelo hasta Marx pasando por los contractualistas, e influyó decisivamente en la manera de tratar la cuestión en las ciencias sociales y políticas hasta la fecha. Incluso en los tiempos actuales de supuestos “Estados fallidos” y de “estatalidad limitada” y los de la globalización neoliberal y la formación de bloques comerciales supranacionales, en los que se ha querido ver un proceso de desplazamiento y disminución del Estado y sus capacidades, resulta difícil pensarlo sin sus atributos “clásicos”, a saber: dominación, obediencia, violencia, ley, autoridad, legitimidad, comunidad, burocracia, territorio, población, entre otros (Börzel y Risse, 2010; y Risse, 2011).<sup>2</sup>

Lo anterior ha conducido a la representación del Estado como una entidad cualitativamente diferente a la “sociedad”. Sus instituciones no son semejantes a las de esta última. No se encuentran en su mismo nivel, sino por “encima” debido al potencial de violencia física con el que cuentan para lograr la obediencia de los ciudadanos e imponer su autoridad por medio de la acción coordinada de un conjunto de aparatos burocráticos encargados de hacer valer leyes, políticas y ordenamientos en las más variadas esferas de la vida social a lo largo y ancho de un territorio reclamado por el Estado como suyo —incluso a pesar de la eventual resistencia de algún grupo—. De tal suerte, el Estado es visto como un *actor unitario, centralizado y autónomo*. Su símbolo en la modernidad es el mítico “dios mortal”: el gran Leviatán.

Ni qué decir que esta idea no es exclusiva de los expertos en ciencias sociales. En la opinión pública nacional e internacional se reclama, por ejemplo, “más presencia y decisión del Estado” para atajar el crimen organizado, controlar la migración ilegal, combatir el terrorismo, disminuir la evasión fiscal, proteger la economía nacional, salvaguardar la identidad nacional o representar los intereses del país en los foros internacionales.

<sup>2</sup> Para una crítica a la idea de la “estatalidad limitada”, véanse Migdal (2011), Hincapié (2014) y Agudo Sanchíz y Estrada Saavedra (2017).

Como ha puesto en claro la denominada *antropología del Estado* (Joseph y Nugent, 1994; Das y Poole, 2004; Sharma y Gupta, 2006; Migdal, 2011; Agudo Sanchíz y Estrada Saavedra, 2011 y 2014; Krupa y Nugent, 2015; Agudo Sanchíz, Estrada Saavedra y Braig, 2017), no nos enfrentamos, sin embargo, con un “objeto empírico”, sino con “convenciones” sociales y “representaciones” culturales que dotan de realidad, unidad, coherencia, totalidad, superioridad y racionalidad distintivas a “algo” que es más desarticulado y heterogéneo “internamente” de lo que se sospecha, produce objetivos contradictorios y sus límites con la sociedad son todo menos claros y distintivos. No obstante, ese “algo” contribuye —sin duda y por los medios más diversos y mediante múltiples efectos acumulados— a hacer legítimo lo ilegítimo: la dominación política y la desigualdad social (Abrams, 1988).

En no menor medida estos “efectos de estatalidad” (Mitchell, 2006) —es decir, de producción de la “realidad” del Estado— también son un producto directo de la rica y larga tradición de la filosofía política. En la modernidad, los conceptos de la filosofía política son secularizaciones de ideas y representaciones de la teología. Como lo advirtieron Carl Schmitt y Claude Lefort, a nuestro pensamiento político le subyace una *teología política*. De la misma manera, el pensamiento político de las ciencias sociales está hinchado de remanentes metafísicos indelebles. La purga analítico-metodológica de nuestras nociones, con las cuales aprehendemos la realidad política contemporánea, no ha sido siempre exitosa —y quizá ni siquiera del todo conveniente—. De tal suerte, nuestros conceptos nos obligan a mirar la realidad con los ojos de la tradición. Una tradición que ya está muerta, como Hannah Arendt apuntó al señalar que no nos preparó para advertir el advenimiento del totalitarismo en el siglo xx. Tomar conciencia de esto es un primer paso para deshacernos de las anteojeras del pasado y empezar a observar el mundo político de manera diferente.

En esta obra me ocuparé de dos conceptos centrales de la filosofía política moderna: la *voluntad* y la *soberanía*, porque los supuestos con los que opera su lógica interna determinan, de manera importante, la forma en que nos seguimos representando el

Estado. Una determinación que lleva a la naturalización de la idea de que la política podría reducirse, en esencia, a la violencia y la dominación. Aceptar sin más lo anterior conduce a un empobrecimiento analítico de su fenomenología, por un lado, y a adoptar como ciudadanos una actitud cínica o resignada ante la violencia política ubicua en nuestras sociedades, por el otro. He aquí la justificación de la revisión desde la historia intelectual para hacer más inteligible nuestra realidad contemporánea.

## II

Mi interés en este tema parte de una críptica afirmación de Hannah Arendt, a saber: la voluntad es “el concepto más complicado y peligroso de todos los conceptos y pseudo-conceptos modernos” (ÜR, 290). En la época moderna, *la traducción política* de la experiencia mental de la voluntad como “soberanía” ha implicado, justamente, representar al Estado como una unidad centralizada y ontológicamente superior, dispuesta al aseguramiento de la dominación política. En los siguientes capítulos me ocuparé de algunos momentos filosófico-políticos en torno a la voluntad y la soberanía para observar la lógica de la unidad y coacción que le subyacen. He escogido las influyentes obras de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau y Carl Schmitt porque en ellas se manifiesta con gran claridad esta aporía. La disposición de los capítulos tiene un claro orden cronológico, pero su concepción central consiste en dar cuenta de cómo el movimiento inmanente de estas ideas va radicalizándose paulatinamente hasta llegar al punto en que se revelan como dominio y exterminio de toda diferencia que, de manera eventual, atente contra la unidad y orden del Estado, como se puede leer, de modo quizá tremendista, pero crítico a esta tradición, en la filosofía de Giorgio Agamben.

Hago la lectura de la obra de estos filósofos a partir de la reconstrucción de esos dos conceptos centrales en su pensamiento, puesto que permite sacar a luz, además, su concepción de la política. Pongo especial atención en su antropología y sus respectivas respuestas a la crisis del antiguo orden teopolítico para afrontar el



desafío de erigir las bases de la autoridad política en condiciones postrascendentales. A partir de la filosofía política de Hannah Arendt reconstruyo la traducción de la experiencia de la facultad mental de la voluntad en la soberanía política. En la filosofía de la autora encuentro elementos para la crítica de la reducción de la política a la violencia y la dominación, por un lado, y la exploración de posibles salidas para el desarrollo de una concepción más compleja de lo político que pueda informar el trabajo de investigación empírica de los científicos sociales, por el otro.

### III

Aunque estas páginas son, en sentido estricto, una contribución a la filosofía política, este opúsculo es un estudio previo en el desarrollo de una *sociología sistémica de lo político*. Su pertinencia consiste en observar cómo ha operado la lógica del pensamiento ontológico de la *identidad* y qué efectos tiene todavía hoy día en la manera en que enfocamos la política en las ciencias sociales. Al comprender mejor la forma y los efectos de esta metafísica podemos desarrollar una concepción de lo político basada en la *diferencia* y la *contingencia* —concepción que no niega la violencia y la dominación, pero que tampoco las equipara *in toto* con el fenómeno político (Stäheli, 2000; Clam, 2002; Marchart, 2013)—.

La idea central de esta sociología consiste en romper con la incuestionada identificación de lo estatal y lo político. De esta manera, nuestra mirada se hará más sensible a la riqueza fenomenológica de lo político en, antes y más allá del Estado. Éste sigue siendo, sin duda, el *locus* central de la política en la sociedad moderna, pero no el único ni siempre el más relevante para nuestras pesquisas científicas.

De manera muy general, lo político puede ser entendido como un fenómeno que construye su propio espacio y lógica al interior y fuera de las instituciones políticas; se constituye mediante antagonismos que redefinen relaciones sociales, identidades, formas de hacer y pensar; redistribuye recursos socialmente valiosos, y reasigna posi-

ciones de autoridad y poder. De modo principal, se manifiesta como irruptor de la normalidad del funcionamiento de la política y, en ocasiones, instituyente de formas alternativas de ordenar lo social en diferentes escalas (micro, meso o macro, según sea el caso). Así, es un dispositivo analítico que revela la contingencia y la violencia del orden y sus mecanismos de naturalización de la dominación.

Un concepto de lo político proveniente de la filosofía contemporánea (Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Ernst Vollrath, Jacques Rancière, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, entre otros) debe ser reformulado, sin embargo, para hacerlo apto para la investigación empírica en las ciencias sociales. Una vía prometedora para lograr este objetivo consiste en integrarlo a la descripción del sistema político como su contraparte y reformularlo de acuerdo con la gramática conceptual de la teoría de sistemas sociales. La ganancia en abstracción y generalización de lo político obtenida de esta manera se enriquece, además, con los aportes metodológicos de la denominada antropología del Estado. Propongo esta sociología sistémica de lo político como un modelo conceptual y analítico que sirva para las pesquisas empíricas y la aprehensión de *las diferencias sociohistóricas* de lo político y las complejas y conflictivas relaciones entre Estado y sociedad en países como los latinoamericanos.<sup>3</sup>

#### IV

La reconstrucción interna de los conceptos *voluntad* y *soberanía*, me gustaría advertir, no tiene fines eruditos. No dejará satisfecho al filósofo profesional, quien probablemente echará de menos que no se hayan considerado las últimas exégesis en el mercado académico sobre los autores aquí tratados; como tampoco al científico social, quien creerá encontrar en las siguientes páginas el pasado metafísico de su ciencia, pero nada que le ayude a establecer criterios metodológicos para abordar los fenómenos políticos actuales

<sup>3</sup> Un esbozo de este programa de investigación puede verse en Estrada Saavedra (2014 y 2018).

que reclaman su atención. Dice mucho sobre el estado actual de nuestras disciplinas el hecho de que un sociólogo deba justificar sus incursiones en la filosofía política no por el afán de conocer parte de la historia intelectual de su disciplina, sino porque cree que la purga empírico-analítica a la que han sido sometidas las ciencias sociales (Habermas, 2000) ha conducido a una situación en la que, tras la reducción de la política a estructuras, procesos, instituciones y actores en intercambios y luchas por el poder, no entendemos más su fenomenología y sentido. En otras palabras, aunque nuestra actual sofisticación conceptual y metodológica nos permite incluso hacer descripciones y explicaciones empíricas sólidas, no se puede evitar la sensación de que, tras la lectura de un artículo especializado o una monografía, somos incapaces de comprender el significado de los hechos sociopolíticos o de qué manera nos incumben como personas y ciudadanos.

Deseo agradecer a los dictaminadores anónimos, José Luis Escalona, Gustavo Urbina Cortés y, en particular, a Rebeca Pérez León, quienes hicieron sugerencias y críticas importantes a versiones anteriores de este libro. Espero haberlas atendido de manera satisfactoria. Como se acostumbra escribir en estos casos, la responsabilidad del resultado final es del autor de estas líneas.

Lübeck, 4 de abril de 2019.



*Primera parte*

LA BÚSQUEDA DEL FUNDAMENTO  
DE LA AUTORIDAD POLÍTICA



## I. PRELUDIO. LA FACULTAD MENTAL DE LA VOLUNTAD

Hablar de la voluntad implica, de manera ineludible, ocuparse de la libertad. Precisamente aquí yace la desconfianza del filósofo contemplativo en contra de esta facultad, que, por lo común, es desacreditada como mera “ilusión de la conciencia”. Según Hannah Arendt, ya es por sí mismo revelador y materia de reflexión que la experiencia del yo volente haya sido un asunto que han discutido más los filósofos que los hombres de acción. El hecho es que el yo pensante, que está entregado, en principio, al *bios theoretikos*, no es un árbitro confiable para la comprensión de la actividad de la voluntad. La actitud positiva de los filósofos hacia el ser (eterno) oculta su desagrado contra la libertad (la contingencia). Justo esta situación es la que lleva a Arendt a plantear la siguiente cuestión: “¿Será verdad que, para el pensador profesional, que erige sus especulaciones a partir de la experiencia del yo pensante, la libertad le ‘complazca’ menos que la necesidad?” (LGW, 36).

Agustín resume de modo lapidario la problemática: “Si debo querer necesariamente, ¿por qué tengo que hablar, en todo caso, de la voluntad?” (citado en LGW, 11). Una voluntad sin libertad sería una contradicción en sí; por ello, o la voluntad presupone la libertad o, por el contrario, no existe en lo absoluto. Y cuando se habla de la libertad —y esto es lo siniestro para el filósofo profesional, según la pensadora judeoalemana—, se reconoce que existe la contingencia, un fenómeno tan fundamental como el ser. Sin embargo, la corriente central del pensamiento filosófico de la tradición occidental se funda en la convicción de que existe el ser, pero no la nada. Y el corolario de este axioma supone que al ser se le concede una innegable superioridad ontológica sobre el accidente. En virtud de esto, aquello que no participa de la esencia, lo que puede ser o no ser, es insignificante, es una nada.

En cuanto actividad “mental”, la voluntad pertenece a la esfera de la *vita contemplativa*. Es la facultad para el inicio espontáneo. Desde una perspectiva temporal, la voluntad es nuestro órgano para el futuro, nuestra capacidad del espíritu que tiene que ver con lo que todavía-no-existe. En efecto, “en el momento en que nuestra mente se dirige hacia el futuro, no nos ocupamos más de ‘objetos’, sino de *proyectos* [...] En otras palabras, uno tiene que ver con cosas que nunca existieron, que todavía no existen y que, probablemente, nunca existirán” (LGW, 17).

Como en el caso del pensamiento y el juicio, el lugar de la voluntad es el interior del ser humano, la mente, que asemeja un *cuadrilátero de box*. La voluntad no está unida, sino “desgarrada”. Esta divergencia es “un elemento fundamental de las condiciones de la existencia humana” (LGW, 81). En efecto, consiste en el combate interior del yo-orden y el yo-no-obedezco, ya que toda volición convoca la oposición de otro acto de la misma voluntad. “Esta facultad es algo curiosamente paradójico. Es despertada por un imperativo, que no sólo ordena ‘debes’ [...] sino que además dice ‘*debes querer*’, lo cual significa, en sí mismo, que yo, independientemente de lo que al final haga, puedo contestar: ‘quiero o no quiero’” (LGW, 67).

Si no hubiese la toma de posición consciente entre el quiero y el no-quiero, entre el consentimiento y el rechazo, no podríamos hablar más, con propiedad, de la voluntad. La contravoluntad reflexiva es la garantía de una voluntad libre, porque posee el mismo “poder de ordenar” como la voluntad. La resistencia contra la opresión del mandato de la voluntad surge “de una tendencia natural hacia la libertad” (LGW, 67). Pero la libertad de la voluntad no debe confundirse con el *liberum arbitrium*, que no es sino el simple sopesamiento de, al menos, dos opciones predadas o el examen entre medios y fines. La voluntad, por el contrario, expresa su libertad cuando escoge entre querer y no-querer. Estos dos rostros de la voluntad son dos fuerzas activas y ninguna de ellas es en principio más potente que la otra, ya que cada una puede oponerse a su contraria. Todo esto sucede en una lucha interna, en el no-lugar de la mente, en donde ni medios ni fines, ni objetos del mundo ni verdades evidentes de la razón, como tampoco apetitos o necesidades pueden originar la vo-



luntad. La “indiferencia” de la voluntad frente a lo existente o a los objetos mentales radica en querer o rechazar dichos objetos, que pretenden fungir como “determinantes coactivas” para la voluntad. En este sentido, no se puede explicar la voluntad de modo *causal*. Si fuese el caso, todo discurso sobre la voluntad sería un ejercicio ocioso. Y otra vez Agustín tiene las palabras adecuadas: “Por tanto, la voluntad es su propia causa, o no es ninguna voluntad en absoluto” (citado en LGW, 87).

Para Duns Escoto, la voluntad es la herramienta mental de una criatura limitada (el hombre como hijo de Dios) para trascender su finitud. En términos inmanentes, ejercitar la libertad volitiva no es otra cosa que degustar nuestra independencia mental. Duns Escoto lo manifiesta de la siguiente manera: “La propiedad esencial de nuestros actos volitivos consiste [...] en la posibilidad de escoger entre opuestos y *en hacer reversible la decisión tomada*” (citado en LGW, 125, cursivas de la autora). Esto significa, a su vez, que la voluntad, a pesar del oceánico sentimiento de libertad experimentado en la oscilación de sus voliciones, no es *omnipotente*. Más bien, “su poder reside, exclusivamente, en que no puede ser obligada a querer” (LGW, 126). La voluntad despierta un enorme sentimiento de libertad que el pensamiento, nuestra facultad para la especulación, nunca puede poseer en esa medida. No obstante, este desbordante sentimiento de poder tiene lugar *sólo* en la actividad pura de esta facultad mental. La tragedia de la voluntad es su solipsismo. Esta formidable potencia para afirmar o negar únicamente es posible

en la medida en que se trate de la propia persona. Debido a ello, están en mi poder cosas que, en su existencia pura, sólo dependen de mí, es decir, las “impresiones” de los objetos externos. Puedo querer cambiar no sólo el mundo —lo que, por cierto, sería de interés dudoso para alguien que se ha separado del mundo en el que se encuentra [porque está dedicado a la *vita contemplativa*]—, hasta puedo privar a todo y a cualquiera de la realidad en forma de un no-quiero (LGW, 81 y s.).

Este sentimiento de libertad ilimitada generado por la voluntad y su consecuente frustración, resultado de impactarse contra la

facticidad del mundo, se pueden entender mejor si recurrimos al descubrimiento de Agustín, para quien “querer y poder [...] no son lo mismo” (citado en LGW, 86). Este postulado desconcierta, como Arendt misma indica, “porque ambas facultades, querer y ejecutar, están estrechamente entrelazadas”. Al respecto, Hannah Arendt cita al filósofo de Hipona, quien afirma que

“la voluntad tiene que estar presente, para que el poder se active”. Evidentemente debe haber poder del cual la voluntad se sirva. “Cuando se actúa [...] no sucede sin quererlo”, incluso si “se hace algo involuntariamente, bajo coacción”. “Si no se actúa”, la causa podría yacer en que “falta la voluntad” o bien en que “el poder falta” [...] [Agustín llega a expresar] que “nada está tan en nuestro poder como la voluntad misma, ya que entonces no hay ninguna dilatación, puesto que en el momento en que queremos algo, ahí está” (citado en LGW, 86).

Plagada de miedo, a la vez llena de esperanza oteando el futuro e incierta del éxito de su proyecto, la voluntad se halla en un estado permanente de preocupación. La nerviosa “tonalidad” de la voluntad concluye con la decisión de actuar. La voluntad debe concluir su actividad mental, es decir, autoparalizarse, para decidirse en favor del yo-puedo-y-lo-hago. La disolución de la tensión, la superación del impedimento conflictivo en el proceso volitivo, tiene lugar en la acción. Por eso “si las obras no contasen, la voluntad sería impotente” (LGW, 68). Al contrario del pensamiento, que con deleite se bambolea entre la crítica y la contradicción, la voluntad dividida requiere la “reconciliación”. La voluntad “es redimida cuando cesa de querer y empieza a actuar, y esta cesación no puede proceder de un acto de la voluntad-de-no-querer, debido a que ello no sería más que un acto volitivo ulterior” (LGW, 99). En este sentido,

[1] la salida común del ser humano de su libertad consiste sencillamente en *actuar* según la voluntad [...] En otras palabras, la voluntad humana está indeterminada, abierta a lo contradictorio y, por ello, escindida en tanto produce exclusivamente actos volitivos. Ahora bien, apenas cesa

de querer y empieza a realizar, con hechos, una de sus posibilidades, entonces pierde su libertad (LGW, 135 y s.).

De acuerdo con la fenomenología de la vida del espíritu elaborada por Hannah Arendt, la voluntad es nuestra facultad mental para el inicio espontáneo, por lo que se ocupa de lo contingente. Se caracteriza por su desgarramiento interno entre querer y no querer, ordenarse a sí misma y desacatar su propia orden. Justo la contravoluntad reflexiva garantiza la existencia de la libertad de la voluntad. Pero la intranquilidad de la actividad volitiva concluye cuando el yo volente decide querer hacer. Es entonces que la voluntad se reconcilia consigo misma, es decir, deja de ser plural para hacerse una.

Con ello, el sentimiento de libertad inmensa, que experimenta el yo volente, desaparece. Al intervenir en el mundo, el yo actuante no se confronta ya con la *libertad mental* originada en el pugilato de voliciones opuestas, sino con la *libertad mundana* del poder actuar en concierto con otras personas. La falacia del filósofo contemplativo, diría Arendt, consiste en homologar estas diferentes clases de libertad e imponer el arquetipo de la libertad experimentada en la vida del espíritu como el que debe regir la libertad política. ¿Cómo se expresa y organiza la voluntad mental cuando se introduce para ordenar los asuntos humanos en común? En los siguientes capítulos me ocuparé de sacar a la luz las consecuencias de la traducción de un fenómeno mental en la manera de concebir y arreglar nuestra vida política.



## II. AUCTORITAS, NON VERITAS FACIT LEGEM: THOMAS HOBBS

### EL ESTADO DE NATURALEZA

“Regresemos de nueva cuenta al estado de la naturaleza y consideremos a los hombres como si surgieran de la tierra y, tal cual hongos, de repente alcanzaran la madurez sin ningún tipo de relación o compromiso entre sí” (DC, VIII, 1, 100). Así ilustra Hobbes, en *De Cive*, el estado de naturaleza en donde, sin orden ni jerarquías, los seres humanos se enfrentan entre sí en desnuda igualdad, la guerra es resultado compulsivo de su libertad natural, la sociedad no existe “y lo peor de todo es que [imperan] un miedo continuo y el peligro de una muerte violenta; y la vida del hombre [es] solitaria, pobre, desagradable, estúpida y breve” (L, XIII, 107). El origen del miedo a una muerte violenta y a la amenaza potencial de los otros hombres se encuentra en el desorden primordial de la naturaleza.

La creencia de que el hombre está expuesto a una naturaleza que no se halla ordenada ni tampoco es capaz de ordenar, sino, más bien, es el principio mismo del desorden, de todos los peligros; en otras palabras, la negación de la creación y la providencia es el presupuesto de la concepción hobbesiana del estado de naturaleza. Si el hombre no está sujeto a un poder mayor con fuerza vinculante sobre su conciencia, la relación entre los hombres no estará determinada, según Hobbes, por obligaciones mutuas, sino por exigencias de cada uno sobre cualquier otro, estén o no justificadas (Strauß, 1936: 123).

La angustiante idea con la que despiertan los tiempos modernos es la falta de un dios que garantice un orden trascendental. Sin ese cosmos, todos los hombres son iguales por naturaleza, nada los distingue entre sí. “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y de la mente que [...], viéndolo en su

conjunto, la diferencia entre un hombre y otro no es muy considerable” (L, XIII, 104 y s.). No existe, en consecuencia, superioridad natural entre los hombres que justifique autoridad y obediencia, ni algún tipo de reconocimiento especial u honor. Todos *gozan* de la igualdad de matar a sus prójimos y de ser asesinados por los mismos.

De esta igualdad de habilidades surge la igualdad de la esperanza en alcanzar nuestros fines. Por lo que si dos hombres apetecieran la misma cosa, la que, sin embargo, no pueden disfrutar ambos a la par, se convertirán en enemigos. Y en el camino que lleva a su fin —el cual es primordialmente su propia conservación y, en ocasiones, su sola delectación—, intentan aniquilarse o sojuzgarse uno a otro (L, XIII, 105).

De tal suerte, la competencia, la desconfianza y la búsqueda de gloria, propias de la naturaleza humana, son “causas” del conflicto continuo de la guerra de “todos contra todos.”

#### EL DERECHO Y LA LIBERTAD NATURALES

La igualdad del universo hobbesiano es la expresión de una amenazante inseguridad existencial. La ausencia de un orden no significa sólo una feroz igualdad humana; también es la razón de que valores, ideas, opiniones, costumbres, bienes, deseos, etcétera, sean todos relativos y ninguno merezca mayor consideración, respeto o atención que el otro. Esta relatividad se explica por medio de dos formas: a) de la antropología pesimista del filósofo inglés y b) por las relaciones de competencia y poder existentes en el estado de naturaleza.

a) Para Hobbes es imposible un *finis ultimus*. De acuerdo con su antropología,<sup>1</sup> la satisfacción de los múltiples y cambiantes apetitos hace al hombre llevar una vida agitada en busca de contentar sus deseos. La vida es movimiento estimulado por las sensaciones ocasionadas por objetos externos y multiplicado por la imaginación, la

<sup>1</sup> Para una visión general de la antropología de Hobbes, consúltense Goldsmith (1966) cap. 3, y Strauß (1936) cap. 1.

razón y la experiencia. La consecución de un *summum bonus* implicaría, sin más, la muerte, ya que sería una señal inequívoca de que el cuerpo habría dejado de apetecer, es decir, de moverse. “No hay algo así como la tranquilidad perpetua de la mente mientras vivamos en este mundo, porque la vida es, en sí misma, movimiento y no puede existir sin deseos, ni tampoco sin miedos y mucho menos sin sensaciones” (L, VI, 61, *cf.* también XI). Por el hecho de que no existe un fin último al que el hombre se incline *naturalmente* o, en otros términos, porque el hombre ya no encuentra su lugar indiscutiblemente en la naturaleza es que la satisfacción de los apetitos es una búsqueda incesante en todas direcciones imaginables. Cada uno decide por sí mismo qué es lo que más le conviene en relación con sus *appetites and aversions*.

b) El estado de naturaleza *puro* es un mundo descentrado, en el que las leyes naturales o divinas no funcionan como garantes efectivos del orden, por lo que nada puede ser “injusto”.

Las nociones de lo correcto e incorrecto, justicia e injusticia, no tienen cabida. Allí donde está ausente un poder común, no hay ley; y donde no existe la ley, tampoco existe la injusticia. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales en la guerra [...] Está en consonancia con esta condición, entonces, que no pueda haber propiedad, dominio o distinción entre lo *tuyo* y lo *mío*, sino que a cada quien pertenece lo que pueda tomar, pero sólo mientras sea capaz de conservarlo (L, XIII, 108).

Ahora bien, anterior a todo orden legal positivo, “el primer hecho jurídico o moral” (Strauß, 1936) es el *jus naturale*, esto es, “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, de acuerdo con su voluntad, para la conservación de su propia naturaleza —en otras palabras, de su propia vida— y, en consecuencia, de hacer todo lo que según su juicio y razón considere conveniente para lograr este propósito” (L, XIV, 109). El ejercicio del derecho natural genera una situación generalizada de peligro y zozobra, porque “en el estado de naturaleza todo hombre tiene el deseo y la voluntad de hacer daño” si con ello evita la muerte (DC, I, 4, 25). Por eso, “no es reprochable cuidarse a sí mismo entre tantos peligros existentes,

como apetitos de los hombres hay, que a diario amenazan a todos y cada uno”. En consecuencia, “el primer fundamento del derecho natural es el siguiente: que cada hombre se esfuerce, tanto como dependa de él, en proteger su vida y los miembros [de su cuerpo]” (DC, I, 7, 26 y s.).

El uso individual, irrestricto e incondicional del *jus naturale* colisiona, de modo irremediable, con la libertad y la satisfacción de los apetitos ajenos, es decir, con la exigencia de defender a toda costa la vida propia. “De acuerdo con Hobbes, el fundamento de la moral y la política no es la ‘ley de naturaleza’, i.e., la obligación natural, sino el ‘derecho natural’. La ley de naturaleza debe toda su dignidad a la sencilla circunstancia de ser la consecuencia necesaria del ‘derecho natural’” (Strauß, 1936: 155).

Así, Thomas Hobbes traza la distinción entre *derecho* y *ley*, es decir, libertad y obligación,<sup>2</sup> y le otorga una sorprendente preeminencia al primero como el fundamento de toda legislación, moralidad y política. El miedo a la muerte violenta, resultado consecuente de un uso máximo y generalizado del derecho natural, es lo que provoca que, mediante la intervención providencial de la razón, las pasiones guerreras de los individuos sean refrenadas con la finalidad de alcanzar una situación de seguridad colectiva, en la que el egoísmo radical no sea más un peligro real y cotidiano. La libertad natural es un *derecho* que no se fundamenta en ninguna ley, es decir, es de orden *meta-legal*, anterior a cualquier ley natural, divina o civil. Las raíces del *jus naturale* están “en la necesidad” de la autoconservación (DC, *dedicatoria*, 2). “La naturaleza ha concedido a cada uno el derecho a todo” (DC, I, 10, 27) para satisfacer tal necesidad.<sup>3</sup> De tal suerte, mientras que se ejerza el derecho natural sin restricciones, la seguridad en el estado de naturaleza no es un bien disponible para nadie, porque “en esta condición cada hombre

<sup>2</sup> “Existe una enorme diferencia entre ley y derecho: la ley es un grillete, el derecho es libertad; y ambos se contraponen como contrarios” (DC, XIV, 3, 158).

<sup>3</sup> El derecho natural hobbesiano es tan *radicalmente subjetivo* que afirma defender exclusivamente la vida *propia*. Sólo la propia muerte es un mal. La vida del otro es totalmente irrelevante para el individuo en el estado de naturaleza, si así lo cree *en conciencia* según la finalidad de la autopreservación.



posee el derecho a todas las cosas, incluso al cuerpo de los demás” (L, xiv, 110).

La libertad natural conduce efectivamente al conflicto entre los hombres, pero Hobbes sabe que las pasiones son los motores del hombre, por lo que no pretende —como cualquier otro racionalista lo haría— someterlas a la fría razón calculadora. “Debido a que el pensamiento depende de los deseos, una pasión enorme por un objeto es un motivo necesario para una vasta imaginación o un juicio correcto” (Goldsmith, 1966: 76). Por esta causa, “[...] un miedo saludable, aunque no sea la fuente de la razón, puede ser un estímulo valioso y necesario para la aplicación de aquélla” (p. 77). En la antropología hobbesiana “los pensamientos son exploradores y espías para los deseos, que escudriñan y encuentran el camino hacia los objetos apetecidos” (L, viii, 68). Así, satisfacer los deseos y apetitos, por un lado, y soslayar los dolores y males, por el otro, son las principales causas que mueven al hombre. En virtud de lo anterior, éste busca todos los medios posibles para asegurar el poder que le permita lograr esos objetivos. Sin embargo, el futuro incierto provoca en él ansiedad y angustia ante la dificultad de asegurar la felicidad presente y futura (*fame futura famelicus*) en circunstancias en las que los congéneres son potenciales competidores mortales que amenazan la *felicidad propia*. No obstante, la mejor forma de asegurar nuestra *felicidad privada* es ganando el auxilio de los demás.

Pero para ganarse esta ayuda, uno se debe asociar con los otros. Convivir con los demás sin sociedad es algo peligroso, porque ellos, o uno entre ellos, puede explotarlo, lastimarlo o asesinarlo. Mantenerse en vida es el prerrequisito de cualquier satisfacción ulterior. Si no es el bien mayor, la preservación de la propia vida es un bien fundamental. La seguridad puede lograrse estando siempre un paso delante de los competidores, intentando conquistar o asesinar al contrincante antes de que éste pueda hacer lo mismo. Sin embargo, ésta no es una solución satisfactoria, ya que nadie puede esperar triunfar permanentemente en esta empresa. La única solución es fundar una sociedad ya sea por la fuerza o mediante el acuerdo mutuo (Goldsmith, 1966: 79).

## EL LENGUAJE NATURAL

Antes de ocuparnos de la lógica del contrato y analizar el estado civil, revisemos con cuidado un aspecto más de la libertad natural: el juicio del individuo.

Existe otro aspecto de sumo interés en torno a la *relatividad* del universo hobbesiano. Visto en términos epistemológicos, el mundo descentrado del estado de naturaleza, gobernado por la libertad y el derecho naturales, es un *mundo semánticamente multívoco*: en él, la palabra ha perdido todo contenido intersubjetivo y el único valor que tiene es el que los individuos le otorgan según sus apetitos, pasiones y juicios naturales. El combate físico es, al unísono, una lucha por las definiciones y representaciones simbólicas del mundo, que pretenden imponerse a los demás como legítimas y vinculantes. “La lengua del hombre es la trompeta de la guerra y la sedición” (DC, v, 5, 66).

Desde una perspectiva comunicativa, en el estado de naturaleza la palabra está fracturada. La razón natural de cada individuo exige el derecho de denominar todo en concordancia con su parecer. Así, cuando el lenguaje padece de una suerte de fragilidad intersubjetiva, estamos ante un signo inequívoco de la imposibilidad de la convivencia. El otro nombre del *status naturae* es Babel. Este auténtico desorden lingüístico es propio del hombre en cuanto *hombre natural*, porque en el estado de naturaleza no existe ningún criterio común que indique un uso preciso de las palabras y su contenido (cf. DH, XIII, 8 y 9). La naturaleza humana ha sido de tal manera creada que todo lo que apetece, lo denomina bueno, y todo lo que aborrece, malo, mientras que el resto de los objetos se le antojan viles o indiferentes. “De allí resulta que el hombre da distintos nombres a una y la misma cosa a partir de la diferencia de sus propias pasiones” (L, XI, 90, *vid.* también VI). La opinión en el estado de naturaleza es mutable e inconstante, por lo que cada quien es juez en su propia causa.<sup>4</sup> La falta de entendimiento conduce al conflicto y a la pretensión de gobernar sobre los otros. En efecto, como el hombre

<sup>4</sup> Sobre el concepto de verdad y opinión, consúltese *Leviatán* (VII).

natural es un ser tan vanidoso como envidioso, sus opiniones acerca de sí mismo lo llevan a considerarse superior a sus semejantes, debido a lo cual espera reconocimiento y exige honores y obediencia de los otros, desencadenando con ello su inmediata oposición y resistencia.

Thomas Hobbes está consciente de las aportaciones fundamentales del lenguaje a la sociedad y la cultura, es decir, la civilización: “sin él no hubiera habido entre los hombres ni Estado, sociedad, contrato o paz —no más de lo existente entre leones, osos y lobos—” (L, iv, 37). También se percata de que, si entre las ventajas del lenguaje están las de contar y medir extensiones, sopesar cualidades y objetos, producir ciencia y construir sociedades, entre sus desventajas se hallan, sin embargo, la mentira, el engaño, el fraude y el error. Por ello, afirma en *De Homine*: “el hombre no se vuelve mejor gracias al lenguaje, sino más poderoso” (x, 3, 18).

Ahora bien, debido a que los juicios que se tienen de las cosas, es decir, las ideas, son el motor de la voluntad para actuar (*cf.* DH, xii, 1) y a que la guerra de todos contra todos nace de la pretensión del hombre natural de tener siempre la razón o de imponer su razón y voluntad sobre los otros, es necesario que, mediante un pacto, los hombres renuncien a su derecho de utilizar las palabras según su gusto y pasión, por un lado, y a hacer juicios individuales que pongan en peligro la seguridad ganada, por el otro. Sólo cuando se logra cierta comunidad lingüística pueden “varias personas usar las mismas palabras para significar mutuamente, en relación con su conexión y orden, lo que conciben o piensan de cada cuestión, así como lo que desean, temen o las pasiones que tienen” (L, iv, 38).

#### EL PACTO CIVIL

En el apartado anterior hemos visto que una expresión del derecho natural es la facultad irrestricta del individuo, como un Adán, de nombrar cosas y hacer juicios como mejor le convenga a su preservación en el estado de naturaleza. Ahora podemos acercarnos a nuestro problema, desde otra perspectiva, explicando la formación

del Estado de acuerdo con la lógica del contractualismo de Thomas Hobbes.<sup>5</sup>

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos de la invasión de los extranjeros como de las injurias entre ellos mismos, asegurándoles el poder alimentarse por su propia industria como por los frutos de la tierra y vivir satisfechos, es el de conferir todo su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres, que reduzca sus múltiples voluntades, mediante la pluralidad de votos, a una sola voluntad. Lo cual es tanto como afirmar que se asigne a un hombre o a una asamblea de hombres para representarlos, y que cada uno haga suyo y se reconozca como autor de todo lo que haga o promueva quien ostente esa representación en lo referente a la paz y seguridad comunes; y, en consecuencia, que someta cada uno su propia voluntad a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es mucho más que consentimiento o concordia: es unidad verdadera de todos ellos en una y la misma persona, realizada a través de un pacto de todos con todos, de tal forma como si cada uno dijera a todos: *autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, bajo la condición de que tú le delegates tu derecho y autorices todas sus acciones de igual forma*. Hecho esto, la multitud unida en una persona de esa manera se denomina ESTADO, en latín CIVITAS. Ésta es la generación del gran LEVIATÁN o, para hablar con mayor reverencia, de ese *dios mortal*, al cual le debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa [...] Y en él yace la esencia del Estado, que puede ser definido como *una persona de cuyos actos una gran multitud, mediante pactos mutuos realizados entre sí, se ha hecho autora, con el objeto de que dicha persona pueda utilizar la fuerza y los medios de todos para lograr la paz y defensa comunes, de la manera que crea conveniente*. El titular de la persona del Estado se denomina SOBERANO, y se afirma que tiene *poder soberano*; y todos los demás son SUS SÚBDITOS (L, xvii, 142 y s.).

<sup>5</sup> Aquí me ocupo exclusivamente del Estado por institución; en consecuencia, lo siguiente no es absolutamente correcto ni para el Estado natural ni para el Estado por conquista.

En esta larga cita se encuentran concentrados todos los elementos del pacto, la institución estatal y las relaciones entre ciudadanos y soberano. *Primero*, el Estado tiene el objetivo de garantizar la paz, la seguridad y la defensa. No sólo eso, también es instituido para hacer posible una vida social cómoda y feliz. *Segundo*, el pacto se realiza mediante la concesión de derechos y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres. La concesión significa, por un lado, la renuncia mutua de cada individuo de los derechos naturales, y, por el otro, la entrega de esa fuerza para apoyar al Estado en sus funciones. *Tercero*, el Estado se constituye en la *voluntad única* de todos; es decir, es el representante autorizado de todos y cada uno; por esta razón, cada una de sus acciones y juicios valen como acciones y juicios de los representados que así lo han querido por unanimidad, formando por tanto una unidad verdadera. Si alguien, dado el caso, se rehúsa a convenir, el pacto sigue gozando de validez entre los contrayentes, instituyéndose de todas formas el Estado. En esta situación, el renuente es visto a partir de entonces como un enemigo del Estado, que se encuentra voluntariamente en “condición de guerra” con éste, debido a lo cual puede ser aniquilado por cualquiera sin que se cometa ninguna “injusticia” (L, xviii, 146). *Cuarto*, la concesión o renuncia de los derechos debe ser recíproca para la autorización del gobierno. Nadie puede mantener su derecho natural y permanecer en el Estado al mismo tiempo. *Quinto*, el poder del Estado debe ser de tal magnitud y fuerza que nadie sea capaz de desafiarlo ni ofrecerle resistencia interna, para que éste haga cumplir las leyes civiles, naturales y divinas. La fuerza estatal ha de ser lo suficientemente poderosa, no en relación con el número de los que se suman en ella, sino “en comparación con el enemigo común” (L, xvii, 140) a fin de evitar cualquier amenaza interna y externa.

El pacto hobbesiano es un contrato de una “multitud” de individuos que escapan del estado de naturaleza. La representación, es decir, el soberano, en cambio, en ninguna forma participa en el pacto. Él, o la asamblea soberana, es sencillamente el receptor de esos derechos. “De la institución del Estado se derivan todos los *derechos* y las *facultades* de aquel o aquellos a quienes es conferido

el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido” (L, xviii, 144). El soberano nunca pacta ni en forma individual con cada uno ni colectivamente con la multitud. En otros términos, está liberado de las obligaciones del pacto del, entre tanto, *people assembled*. Esto significa tanto postular que el soberano sólo tiene *derechos y facultades* (cf. L, xviii) como que el derecho, como vimos, es siempre una libertad natural. En este sentido, el soberano se halla en la *paradójica posición*, por decirlo así, de ubicarse en *el umbral entre el estado de naturaleza y el Estado civil*. Como tal, el soberano no está sometido a la ley del Estado como tampoco al pacto, porque eso significaría una restricción de su soberanía y la incapacidad de cumplir su misión pacificadora y de gobierno. No obstante, el soberano está *obligado* a respetar, como hombre natural, las leyes naturales y seguir la razón natural y, como representante de Dios, las leyes divinas que le aconsejan cómo llevar un buen gobierno. Una infracción de esas leyes, una injusticia, no se castiga con pena civil alguna. Además, nadie está autorizado a reclamar al soberano su iniquidad. La sanción eventual tendría lugar sólo *in foro interno*, ya que el soberano “únicamente” pecaría contra Dios, ante quien es responsable.

Como en virtud de esta institución cada súbdito es autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, luego entonces nada de lo que hace el soberano puede resultar en injuria alguna para alguien, ni nadie podrá acusarlo de injusticia. Pues quien realiza una cosa autorizado por otro, no comete injuria contra aquel por cuya autorización actúa [...] [En consecuencia], no debería acusar a nadie excepto a sí mismo (y ni siquiera a sí mismo, porque autoinjuriarse es imposible). Es verdad que los que poseen el poder soberano son capaces de cometer iniquidades, pero no injusticias o injurias propiamente hablando (L, xviii, 146).

De este modo, en la medida en que el soberano goza de sus derechos naturales tiene la libertad de juzgar y de matar, si lo cree conveniente, para cumplir su función en el Estado, igual como lo haría en el estado de naturaleza, sin cometer ninguna injusticia,

porque en la condición pre-estatal, como vimos, cada quien es el mejor árbitro de sus acciones e intenciones. El derecho del soberano está por encima de las libertades civiles, porque sólo de este modo puede garantizar la seguridad y el bienestar de los súbditos, quienes, a causa de su egoísmo, no alcanzan a percibir la lógica de la necesidad y el interés colectivos.

No obstante, no debemos entender que con esta libertad [de los ciudadanos] queda abolido o restringido el poder soberano sobre la vida y la muerte [...] [El soberano] carece del derecho de hacer cualquier cosa sólo en la medida en que él mismo es súbdito de Dios y, por ende, está obligado a observar las leyes de naturaleza [...] Ello vale igualmente para un príncipe soberano que da muerte a un súbdito inocente. Si bien la acción contradice la ley de naturaleza, por ser opuesta a la equidad (como fue el asesinato de Urías por David), empero no se cometió una injuria contra Urías, sino contra Dios. No fue en contra de Urías, porque el derecho de hacer lo que desease le fue concedido por el propio Urías; y sí, en cambio, en contra de Dios, puesto que David era el súbdito de Dios, quien prohibió mediante la ley de naturaleza toda inequidad (L, xxi, 143).

Esta conclusión no colisiona en lo absoluto con el derecho natural de la defensa de la propia vida en casos extremos, aun rebelándose abiertamente contra el mandato soberano. El pacto no incluye de ninguna manera la requisición de este derecho.

Es nulo el pacto para no defenderse a sí mismo contra la fuerza mediante la fuerza, porque [...] nadie puede transferir o renunciar a su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones y el encarcelamiento. Evitar todo ello es la finalidad de renunciar a un derecho. Debido a lo anterior, la promesa de no resistir a la fuerza no concede derecho alguno ni tampoco es obligatoria” (L, xiv, 116).

El derecho a la autodefensa es un derecho que se conserva incluso en un contexto contractual, por lo que el ciudadano no está obligado a obedecer las órdenes que atenten contra su vida. Pero

si es verdad que el ciudadano no renuncia a defenderse a sí mismo, también es cierto que el soberano tiene la libertad de matarlo si lo considera *necesario*. Por eso, la fórmula jurídica correcta del pacto en un caso extremo sería “*si no hago esto o aquello, matadme*” y no “*si no hago esto o aquello, no os resistiré cuando vengáis a matarme*”. En la primera formulación se escoge el menor de los males, “el peligro de muerte”, y no el mayor, que consiste en “la muerte segura e inmediata sin resistencia” (L, xiv, 117).

En resumen, ningún pacto se disuelve *ipso facto* si la vida del ciudadano individual está amenazada. El ciudadano conserva el derecho natural de defenderse, pero fuera de la protección de la ley estatal. Aunque *tiene el derecho natural de defender su vida, no tiene el de desobedecer*. Esto no quiere decir que no cometa ninguna injusticia, pecado o delito, porque la desobediencia es un delito penado civilmente y una violación de la ley natural que prohíbe incumplir lo pactado, es decir, faltar a la propia palabra. La defensa de su propia persona lo coloca de regreso en la condición natural, desamparándose del pacto que ya no lo protege a él, pero que *sigue existiendo entre los ciudadanos y el Estado*. Sencillamente, el rebelde y el soberano se hallan en estado de naturaleza.

### VÍNCULOS SOBERANOS

La fórmula “protección a cambio de obediencia” muestra una patente ambivalencia. El caso más desmedido, el de la pena de muerte, sea justa o no, pone al ciudadano en un total desamparo, porque el soberano no sólo ya no garantiza la protección de su vida, sino que es él mismo quien la amenaza letalmente. Pero como vimos, para Hobbes éste no es motivo alguno de la disolución del pacto.

Analicemos ahora otra situación aún más extrema en la que ya no es un ciudadano individual el que está amenazado de muerte, sino el conjunto del Estado y sus súbditos.

En un pasaje como el que sigue se puede observar cómo funciona la férrea lógica argumentativa de Hobbes. En ella, cada palabra está



absolutamente bien calibrada para lograr una solidez de acero y evitar que cualquier contraargumento conmueva su arquitectura —salvo, claro está, si se rechazan sus premisas—.

Ya que el poder estatal ha sido constituido en virtud de los pactos que cada ciudadano o súbdito individual ha trabado mutuamente con los otros, por la misma razón de que todos los pactos reciben su fuerza de los contrayentes, asimismo la pierden por su consentimiento y se disuelven. Por lo anterior, se puede inferir aquí que la suprema autoridad es abrogada mediante el consentimiento de todos los súbditos juntos (DC, VI, 20, 85).

En otras palabras, los ciudadanos pretenden la liberación de sus obligaciones y obediencia, la cual no es otra cosa que la recuperación de los derechos naturales y el retorno al estado de naturaleza.

Sin embargo, en el supuesto de que los ciudadanos se congreguen para anular el pacto, Hobbes no ve ningún “peligro” real que el titular de la soberanía deba temer y que derive en la alienación de su poder. Primero, porque “es impensable que suceda que todos los súbditos juntos, sin excepción, se unan en contra del poder supremo” (DC, VI, 20, 85). Hobbes subraya que esa eventualidad supondría que *todos* los ciudadanos, sin *excepción*, deben unirse *al unísono*. En otras palabras, la conformidad de la mayoría de los ciudadanos no es en lo absoluto la voluntad de *todos y cada uno* de ellos, sino apenas la voluntad de una multitud. “El consentimiento de la mayoría no es, por naturaleza, el consentimiento de todos” (DC, VI, 20, 85). Esta situación sería posible únicamente cuando el detentador de la soberanía “convocara a sus súbditos y, en virtud de su gran número, permitiese a aquellos que han sido electos el poder de hablar en nombre de sus electores y que la opinión de la mayoría de los representantes en relación con la materia a discutir sea vinculante para todos” (DC, VI, 20, 85 y s.). Esto es así porque el soberano es el representante de la voluntad de todos y lo que él haga, juzgue o diga, expresa la voluntad colectiva. Sólo en él se conjuga la voluntad del pueblo. “Sin embargo, es harto difícil imaginarse que el que gobierna convoque a sus súbditos con la intención de que de-

liberen en torno a su derecho [soberano], a menos que estuviera fastidiado de las cargas de su responsabilidad y que declarase con llanas palabras que renuncia y abandona su gobierno.” La dimisión al poder soberano ha de ser sin ambigüedades, porque

aunque el gobierno fue constituido por los pactos de los individuos particulares entre sí, sin embargo, su derecho no depende exclusivamente de esa obligación. Hay todavía otro vínculo hacia el gobernante. Conviniendo con su compañero, cada ciudadano manifiesta: yo confiero mi derecho a este tercero, a condición de que tú procedas de igual manera. Esto significa que el derecho que cada uno tenía anteriormente a usar su facultad en beneficio propio ha sido totalmente conferido, en beneficio común, a un hombre en particular o consejo. Ahora bien, mediante los pactos sellados mutuamente por cada uno con todos los demás, que implican una donación del derecho por el cual cada quien está obligado a ratificarlo ante el gobernante, entonces este último está asegurado por una obligación doble de los ciudadanos: la primera correspondiente a la de sus conciudadanos; y la segunda a la que le deben a su príncipe. Por lo tanto, los ciudadanos, no importando su número, no pueden despojarlo de su autoridad sin su consentimiento (DC, VI, 20, 86).

Mientras que los ciudadanos están doblemente obligados entre sí, por medio del pacto, y con el soberano, mediante la concesión y transmisión de *sus* derechos, el soberano, por su parte, como simple receptor de derechos, no está obligado con algún individuo o el conjunto de los pactantes, porque si la concesión de derechos no es mutua (entre individuos o entre una multitud de individuos y el soberano) y sólo un partido transfiere unilateralmente sus derechos, no se trata, entonces, de un “contrato sino de DONACIÓN, LIBERALIDAD O GRACIA” (L, XIV, 113). De esto se infiere que el soberano no puede cometer contra algún ciudadano injuria alguna. En efecto, la injuria no es otra cosa que la *violación del pacto*, por lo que “únicamente es posible en contra de aquel con quien se pactó o en contra de quien se le ha regalado o prometido algo por medio de un pacto” (DC, III, 4, 44 y s.).

En términos jurídicos, la disolución del contrato no es sólo complicada, sino materialmente imposible. Pero éste es sólo un supuesto jurídico. Analicemos el caso en el que la *necesidad* se impone sobre las leyes. De las tres causas que Hobbes señala como posibilidades para la anulación de las cadenas de la obediencia para retornar a la “libertad natural y animal” voy a comentar exclusivamente la segunda:<sup>6</sup> “si el reino cae en poder del enemigo, y toda oposición es ya imposible, comprendemos que el titular de la autoridad suprema la ha perdido. De tal suerte, si los súbditos han realizado todo esfuerzo por evitar caer en manos enemigas, han cumplido, en consecuencia, los pactos de obediencia que hicieron entre sí” (DC, VII, 18, 99).

Lo anterior significa *a*) que *de facto* el Estado no existe más porque ha sido derrotado, el soberano ya no es capaz de ofrecer resistencia y el enemigo ocupa el territorio. Antes de la situación de derrota total, cuando, si bien amenazante, terrible y mortal, la defensa *todavía* es posible, el Estado sigue existiendo. En este sentido, la señal de peligro y derrota no basta para romper el pacto y desobedecer, porque *b*) el ciudadano debe hacer *todo esfuerzo posible*, sin escatimar recursos ni voluntad, para salvar al Estado, cumplir el pacto y salvaguardar la finalidad de la institución del Estado: la paz y la seguridad colectivas. Luego, si el ciudadano escatima voluntad y esfuerzo, viola el pacto, porque transgrede la ley de naturaleza que prohíbe incumplir las promesas, así como aquella que señala que una acción sólo es justa y legal cuando se hace con la *intención* de cumplir la ley, sea civil,

<sup>6</sup> La *primera* tiene lugar cuando el soberano renuncia a su derecho a gobernar y no transmite este derecho previamente a alguien específico; con dicha renuncia, no hay nadie que proteja a los ciudadanos, por lo que cada quien ha de buscar protección como pueda. La *tercera* sucede cuando en una monarquía no existe sucesor alguno y no hay ninguna asamblea o pueblo soberano que nombre a un nuevo monarca. El supuesto es que nadie está obligado a obedecer a alguien que no sepa con certeza que es su señor. Existe una causante más de disolución del estado de obediencia: cuando el soberano libera al ciudadano, en forma legal, de sus obligaciones cívicas, *v.g.*, cuando abandona el territorio estatal. Esto sucede de dos maneras: 1) mediante autorización o permiso para mudarse a otra tierra, y 2) por medio de una orden, cuando el ciudadano es desterrado.

natural o divina.<sup>7</sup> Si así lo dispone el soberano, el ciudadano está todavía obligado a defender el Estado con las armas, “ya que en caso contrario el Estado, en cuyo favor no hacen el intento ni tienen el valor de salvaguardar, habría sido instituido en vano” (L, XXI, 177).

En *a*) el ciudadano no está facultado para decidir si el Estado está amenazado o ha sido derrotado, porque su razón individual-natural, al enjuiciar por sí misma, puede errar. Este juicio equivocado (mera opinión subjetiva) lo conduciría a romper su promesa de obedecer: su traición le acarrearía el castigo correspondiente. La situación se resuelve *de facto* (derrota total) o con un pronunciamiento del soberano declarando que, en circunstancias tan adversas, le es imposible gobernar y garantizar la seguridad pública, por lo que libera a todos de sus obligaciones con respecto al Estado.

Este problema se puede iluminar con la siguiente cita correspondiente al *Leviatán*, en donde Hobbes escribe al final del capítulo XXIX:

Por último, cuando en una guerra foránea o intestina los enemigos alcanzan la victoria final, de tal suerte que las fuerzas del Estado ya no resguardan el territorio, no existe más protección para los súbditos que permanecen leales; en consecuencia queda **DISUELTO** el Estado y cada quien está en libertad de protegerse de tales desgracias como su razón le dé a entender [...] El desamparado ha de buscar protección donde

<sup>7</sup> Al introducir la diferencia entre *foro interno* y *foro externo*, Hobbes subraya la importancia de distinguir entre moralidad y ley, porque para que una acción, orientada por la ley, sea auténticamente justa, debe abrigar asimismo la “intención” convencida de la importancia de respetar la ley. De lo contrario, *in foro interno* se le violentaría. Esta distinción en ningún sentido es superficial o válida sólo en el estado de naturaleza, ya que Hobbes demanda que las leyes civiles se cumplan con celoso convencimiento de su necesidad y justicia, de lo contrario el ciudadano pecaría. “Las mismas leyes son de fácil observancia, porque obligan sólo a un deseo y esfuerzo (y quiero afirmar que sea un esfuerzo genuino y constante)” (L, xvi, 131). Se pueden respetar las leyes *pro forma*, pero sin satisfacer su espíritu. Éste sería el caso del ciudadano que se comporta estratégicamente y se guarda muy bien de hacer públicos sus verdaderos pensamientos e intenciones por miedo a la reprensión. Una mayoría ciudadana que se comportase en estos términos es, entonces, un gran riesgo para el Estado. El ciudadano virtuoso, en cambio, reconoce en la ley su propia voluntad.

quiera que la halle, y, cuando la obtenga, tiene que obedecerla sin la intención fraudulenta de acogerse a ella sólo por miedo y, asimismo, proteger a su protección [*to protect his protection*, es decir, ¡asumir la función misma designada a la soberanía!] en la medida en que sea capaz de hacerlo. Cuando el poder de la asamblea [soberana] ha sido suprimido, su derecho también desaparece; porque la asamblea se extingue y no hay posibilidad de que la soberanía retorne (L, xxix, 261).<sup>8</sup>

Como en el pasaje arriba citado de *De Cive*, la *disolución* del Estado es un hecho consumado; por ello, el juicio del súbdito no es el que decide si el soberano lo sigue protegiendo o no, sino *la situación misma*. La eventual amenaza de muerte o la agresión física inmediata no son criterios suficientes, según Hobbes, para romper el pacto civil y disolver obligaciones y derechos. Esto sería un contrasentido en la lógica de hierro de Hobbes para mantener intacta, por todos los medios disponibles, la soberanía y majestad del Estado. En esta cita, el soberano ya no gobierna más, el enemigo ha triunfado y el Estado ha sido destruido. La necesidad se impone sobre su juicio individual. El meollo de la cuestión es que el filósofo no indica con precisión qué entiende por protección y obediencia, cuáles son los límites de una y otra, ni en qué medida se puede afirmar que la seguridad de los ciudadanos está amenazada, ni mucho menos quién puede así juzgarlo. Lo único cierto es que, para el pensador inglés, el ciudadano no goza de la competencia para dirimir esta materia.

Consideremos la situación del juicio en el pacificado contexto civil.

El lenguaje, como vimos al final del segundo apartado, “no puede surgir, a todas luces, de otra manera que de la *arbitrariedad* humana” (DH, x, 2, 16, las cursivas son mías). Si el lenguaje tiene un origen natural arbitrario, la comunicación civil no puede sino aspirar, como la ciencia, a la transparencia, la claridad y la exactitud. La condición civil no debe permitir que haya una pluralidad de sentidos que lleven a la confusión, primero, y al enfrentamiento, más tarde. Tal y como el científico debe trabajar con conceptos claros

<sup>8</sup> Nótese que Hobbes enfatiza clara y decididamente las palabras “victoria final”, “ya no resguardan”, “ha sido suprimido”.

(*cf.* L, VII), el soberano —como arquitecto del Estado y cuya ciencia es la política—<sup>9</sup> no puede menos que definir los *nombres* o *leyes* colectivamente vinculantes. A su soberanía política le corresponde una *soberanía lingüística* que determina, dentro de las murallas estatales, qué es bueno y qué es malo, justo e injusto, legal e ilegal. Fuera del Estado sólo hay *bárbaros*. Por tanto, infringir el significado que la ley confiere a las palabras equivale a un atentado contra la soberanía estatal. En este sentido, no es nada idiosincrático que Hobbes suscriba enfáticamente la siguiente frase: el “mayor bien del lenguaje es que podamos emitir órdenes y entenderlas” (DH, x, 3, 17). Si el lenguaje es poder, entonces el Estado no representa únicamente el monopolio de la violencia, sino también el de la *palabra*. La posesión del poder soberano en un territorio circunscrito supone asimismo el *dominio simbólico*, la definición —y, por tanto, la producción— legítima de la realidad. La soberanía implica autoría, autorización y oficialización a la vez. La razón pública se convierte en la voluntad e imperio del soberano (*cf.* L, xxvi).

El estatus del juicio individual dentro de la condición civil tiene tal importancia que, entre las causas que debilitan y desintegran un Estado, Hobbes condena aquella en especial que corresponde a

<sup>9</sup> Mientras que la naturaleza es obra de Dios, el Estado lo es de los hombres. “Mediante el arte es creado el gran LEVIATÁN llamado ESTADO, en latín CIVITAS, que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza mayores que las del hombre natural, concebido para su protección y defensa” (L, introducción, 23).

Para Hobbes, geometría y política son las ciencias *par excellence*. Ninguna otra es superior a ellas. Basan su conocimiento en “principios *a priori*”, y tienen en común ser ciencias que conocen las causas y los orígenes de las propiedades de las cosas que estudian (figuras geométricas y Estados), ya que son construcciones humanas que dependen de la propia voluntad. El poder *cuasi* divino del hombre se demuestra en su capacidad de construir de acuerdo con su *voluntad* y con base en el *conocimiento* racional, en especial el conocimiento demostrable *a priori*, que, por lo mismo, “sólo es posible de las cosas, cuya producción depende de los hombres mismos” (DH, x, 4, 19).

Sobre la filosofía moral, Hobbes escribe: “la política y la ética (es decir, la ciencia de la justicia e injusticia, de la equidad e inequidad) son demostrables *a priori*, porque los principios para el conocimiento de la esencia de la justicia y la inequidad, esto es, las causas de la justicia (o sea, leyes y acuerdos), son producidas por nosotros mismos” (DH, x, 5, 20).

la doctrina sediciosa que enseña que “el juicio acerca de lo bueno y lo malo corresponde a cada quien” (DC, XII, 1, 128). En efecto, en el estado de naturaleza la razón está astillada y fragmentada en una multiplicidad de “razones” individuales. Ante la variedad de opiniones naturales, no es posible ningún acuerdo; la razón de cada uno es tan válida como la del otro. Si bien esta doctrina sería aceptable para el estado de naturaleza, en ningún sentido lo es en la condición civil, porque las leyes civiles

son las reglas de lo bueno y lo malo, lo justo e injusto, lo honesto y deshonesto. En virtud de lo anterior, lo que el legislador ordena debe tomarse como bueno, mientras que lo que prohíbe, como malo [...] Si, por el contrario, los ciudadanos individuales asumen para sí el juicio en torno a lo bueno y lo malo, desean ellos mismos ser reyes, lo cual no es compatible con el Estado (DC, XII, 1, 128 y s.).

El ciudadano no posee la competencia de juzgar sobre lo bueno y lo malo, ni de criticar los asuntos gubernamentales, porque, en tanto hombre natural, cree ser más inteligente, sabio y mejor que los otros y, además, que nada en él debería corregirse; lo que, de acuerdo con su entendimiento, le otorga el derecho de ejercer la crítica. “De tal manera, [los ciudadanos que tienen la tendencia a creerse superiores] juzgan un Estado como malo, cuando no es gobernado según sus deseos, por lo que se inclinan a la rebelión más que sus conciudadanos” (DH, XIII, 6, 39). Dicha superioridad presumida significa para Hobbes mera desobediencia y el descarado apetito de apropiarse de la titularidad de la soberanía. Precisamente éste es el caso en el cual el ciudadano reivindica saber cuándo ha concluido su obligación hacia el Estado, que, en su opinión, ya no lo protege. Pero, como vimos con anterioridad, la razón natural del individuo es enturbiada por pasiones egoístas y violentas dificultando la posibilidad de juzgar en armonía con las leyes estatales.

Por tanto, de acuerdo con el pacto mediante el cual los individuos se comprometen a obedecer absolutamente al Estado, “existe la obligación de observar cada una de las leyes civiles, ya que el pacto

contiene en sí todas las leyes. Está claro, entonces, que el súbdito que renuncia al pacto general de la obediencia, lo hace también con respecto a todas las leyes” (DC, xiv, 20, 168). Pero ¿qué es obediencia? Hobbes entiende por “obediencia simple” del ciudadano aquella “necesariamente requerida” por el poder supremo para “el gobierno del Estado” (DC, vi, 13, 78). El caso de la “obediencia absoluta” es, en principio, el mismo, pero no corresponde al Estado instituido por el pacto, sino al Estado por conquista, en la que el derrotado y prisionero, incapaz de defender más su vida, promete al vencedor hacer todo lo que se le ordene si su vida es respetada (excluyendo todo aquello que vaya en contra de las leyes divinas) (cf. DC, viii, 1). Para Hobbes no hay pecado mayor que pretender renunciar, mediante palabra o acción, a la obligación de obedecer al soberano. Este crimen es “la traición” y se denominada de “lesa majestad”. Su castigo no es materia de la ley civil, sino de la de naturaleza. “Porque nuestra obligación hacia la obediencia civil, en virtud de la cual las leyes civiles son válidas, precede toda ley civil; debido a esto, el pecado de la traición no es otra cosa que la disolución de dicha obligación” (DC, xiv, 21, 170).

La ley natural que violenta el crimen de lesa majestad es aquella que prohíbe romper los contratos y la palabra empeñada. Por tanto, el castigo se aplica según el derecho natural. En efecto, al criminal no se le concede la gracia de ser juzgado según las leyes civiles (que no reconoce y de las que intentó desvincularse), porque con su acción se declara expresamente enemigo del Estado. El derecho natural es, en este caso, el *derecho bélico*. El Estado y su enemigo se encuentran en el *status belli*: justo en la situación en la que cada uno hace uso de su libertad para protegerse como mejor sea capaz y en la que el poder del más fuerte decide, por lo general, la victoria.

La razón por la que el crimen de lesa majestad es tan abominable para Hobbes es porque atenta contra el fundamento de la soberanía: el poder absoluto para proteger a los ciudadanos, pacificar y lograr el bienestar civil, porque “sin obediencia se frustraría el derecho del Estado como si nunca hubiera sido instituido” (DC, vi, 13, 78). No es gratuito el juicio que reserva Hobbes a la desobediencia a la



autoridad: se trata de “demencia” o “locura”, porque no respetarla significa atentar contra nuestra propia vida (*cf.* L, VIII).

Concluyo este capítulo destacando los puntos más importantes para nuestra discusión. En la obra de Thomas Hobbes aparece la soberanía como dominio y obediencia absolutos. Ante las posibilidades brutales de homicidio en el estado de naturaleza, la lógica contractual obliga a los hombres aterrorizados a unirse como una unidad política, en la que la voluntad estatal ha de fungir, tanto fáctica como jurídicamente, como el órgano de acción común y la razón de todos. Esto implica, no obstante, la suspensión real de la acción y la eliminación del juicio o la pluralidad de opiniones de los individuos. En otras palabras, en relación con los asuntos públicos el único facultado para actuar políticamente es el soberano. Mediante el pacto, los ciudadanos renuncian a concebirse como actores políticos autónomos en favor del monopolio soberano de la política. De este modo, el Estado se convierte en una poderosa máquina despolitizadora, cuya legitimidad se sustenta en la medida en que asegura la paz y el orden internos.



### III. LA COERCIÓN CIVIL PARA SER LIBRES: JEAN-JACQUES ROUSSEAU

#### LA CIVILIZACIÓN COMO DEFORMACIÓN DE LA NATURALEZA

En su crítica de la cultura, Jean-Jaques Rousseau denuncia la alienación humana de la naturaleza como un producto de la civilización. El gobierno, la seguridad, la comodidad, el lujo, las artes, la ciencia y demás son, desde su perspectiva, más “nocivas” que “útiles”. Para el hombre natural, nacido libre y virtuoso, aquéllas le parecen esclavitud y fraude. La civilización y la cultura adquieren la apariencia de una máscara grotescamente gesticulante. En la sociedad “no se osa aparecer más como realmente se es” (DSA, I, 32), escribe el filósofo. La natural transparencia humana es deformada por la opacidad de la cultura uniformadora de los hombres. La aparición del yo, estratégicamente escenificada para la sociedad, sustituye la espontaneidad del alma, por lo que “nunca se sabe a ciencia cierta con quién se está tratando” (DSA, I, 32 y s.). Rousseau concede que, “en el fondo, la naturaleza humana no era entonces [en el estado natural] mejor, pero los hombres encontraban su seguridad al adivinar fácilmente sus intenciones respectivas. Esta ventaja, de la que carecemos hoy en día, les ahorra muchos vicios y daños” (DSA, I, 32).

Para Rousseau el problema va más allá de una mera denuncia de la hipocresía social. Su objetivo no es la moralización, sino el restablecimiento de la libertad bajo condiciones adversas. Sabe muy bien que el hombre no volvería a “andar en cuatro patas”,<sup>1</sup> como Voltaire le expresa socarronamente en una carta tras leer el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. A pesar de nuestras “ganas” de convertirnos en un “asno” (Voltaire), el estado natural es un paraíso

<sup>1</sup> Carta de Voltaire a Rousseau del 30 de agosto de 1755, en Rousseau (1995: 303).

perdido. La denuncia de Rousseau en contra de las ciencias y las artes apunta a que conducen al hombre a transgredir sus límites naturales y, en consecuencia, a transformarlo. *La desmesura moderna desconoce toda certeza y criterio firmes*. El desmedido orgullo y las pasiones insaciables del hombre cultivado se afanan por dominar y destruir todo sin encontrar nunca un fin. En comparación, el “salvaje” tiene “pocas pasiones” y está gobernado por sus “auténticas necesidades” (DOI, I, 218) y no por la razón o la reflexión. Éstas sólo multiplican sus pasiones y deseos. En consecuencia, las artes y las ciencias construyen una segunda naturaleza humana que sustituye la verdadera. “Dondequiera ha desaparecido la naturaleza; en todas partes, el arte humano ha ocupado su lugar” (PDG, 36). Así, “entre más violentas sean las pasiones, más necesarias son las leyes para someterlas” (DOI, I, 216).

Consciente de la imposibilidad de retornar a la “edad de oro”, Rousseau lamenta, paradójicamente, que las ciencias y las artes no estén lo suficientemente cerca del Estado como para enseñar a los ciudadanos las virtudes civiles y republicanas y cultivar el bien común. “Mientras que el poder, por un lado, y la ilustración y la sabiduría, por su parte, actúen de modo independiente, los sabios pensarán rara vez en grandes cosas, y los príncipes harán rara vez cosas nobles. En consecuencia, los pueblos continuarán envilecidos, corruptos e infelices” (DSA, II, 54 y s.). De manera sorprendente, el *Discours* concluye con la reflexión de que, mientras las artes y las ciencias sean ocupaciones vanas, habrá que condenarlas como los mayores males de la humanidad.

Deformada por la cultura, la naturaleza humana se halla desterrada en la sociedad decadente, en la que la sospecha y la inseguridad, el vicio, el afán de prestigio y poder dominan las relaciones humanas. Rousseau invierte los términos y traslada el estado naturaleza hobbesiano a la sociedad. En su filosofía, *el elogio a la naturaleza asume la función de ser el criterio para ejercer una crítica cultural radical y fungir como una contraimagen normativa casi de orden trascendental*. Por esta razón, es justo en el seno de la naturaleza en donde podemos encontrar al hombre verdadero. Su *Discours sur l'origine de l'inégalité* puede leerse, en este sentido, como una arqueología del

estado natural,<sup>2</sup> aún existente entre nosotros, aunque en ruinas y en forma de vagos indicios. En otras palabras, en este escrito se halla la antropología del filósofo. Como veremos, ésta sirve de fundamento al *Contrat social* para alcanzar un eventual restablecimiento de la “libertad”. Como en muchos otros pensadores que estudian las raíces de un problema, en la obra de Rousseau se presiente cierto patetismo en torno al “origen”, propio de una metafísica del “inicio” luminoso y puro.

### ANTROPOLOGÍA

En contra de la opinión extendida entre los ilustrados del siglo XVIII, Rousseau define al hombre como un “ser sensible”. Con ello identifica las “primeras y más simples operaciones del alma humana” —sus dos “principios”—, que anteceden incluso a la razón: el intenso interés por nuestro “bienestar” y “nuestra propia conservación”, por un lado, y nuestra “repugnancia” frente al sufrimiento o la muerte de un ser sensible “y, en especial, de nuestros semejantes”, por el otro. “Me parece que es de la conjugación y combinación de estos dos principios que el espíritu realiza —sin que el de la sociabilidad necesite entrar en juego—, de donde se deducen todas las reglas del derecho natural” (DOI, prefacio, 161 y s.).

En la medida en que la “conmiseración”<sup>3</sup> y la “autopreservación” no colisionan entre sí, todo hombre está obligado a no dañar a sus semejantes —obligación que se extiende hacia los animales por ser también “seres sensibles”, por lo que no deben ser “maltratados

<sup>2</sup> El ensayo de Rousseau (sus “investigaciones políticas y morales”) es una arqueología al servicio de la política, porque sin saber cuál es la “naturaleza del hombre” es imposible definir el derecho natural (DOI, prefacio). Esta tarea político-filosófica implica un conocimiento etnológico de la pluralidad de pueblos habitantes de la tierra. Sobre muchos de ellos, se queja el pensador suizo, sólo se conoce su nombre “y aun así nos atrevemos a pronunciar juicios sobre la especie humana!” De aquí la necesidad de leer directamente en el “libro de la naturaleza” —“que nunca miente”— para así contar la historia de los seres humanos (DOI).

<sup>3</sup> Rousseau utiliza indistintamente *conmiseración* (*comisération*) y *piedad* (*pitié*).

inútilmente”—. “[Exceptuando] el caso legítimo en que la propia conservación se encuentre en peligro, [por lo cual] el hombre se ve obligado a conceder prioridad a sí mismo” (DOI, prefacio, 162). Rousseau no especifica cuándo se presenta dicho caso ni cómo habría que juzgarlo de manera adecuada; cree, no obstante, que esta eventualidad es extraordinaria en el estado natural, por lo que no se puede generalizar, primero, debido a que la naturaleza humana es limitada —“su vida es corta, sus años están contados. Su estómago no crece a la par de sus riquezas; si bien sus pasiones pueden intensificarse, no obstante sus placeres son mesurados [...] En su imaginación puede estimarse superior, sin embargo permanece pequeño” (DOI)—, y, segundo, porque las interacciones entre los hombres son esporádicas y efímeras, lo que evita conflictos.

La interpretación del derecho natural es facultad del individuo mismo, y, a pesar de que la conmiseración y la autopreservación son impulsos naturales, el derecho natural no lo obliga incondicional y vinculatoriamente. En efecto, bien puede resistir su impulso interno —la conmiseración—. Por esta razón, el hombre goza de la libertad de emprender o no algo que se halle en contra del derecho natural. Esto es así, porque, en comparación con los animales, el hombre está privado de instintos: “cada especie tiene su instinto característico, pero el hombre, al carecer de instintos particulares, se apropia de todos” (DOI, I, 172). Su facultad mimética de apropiación mediante aprendizaje es, para Rousseau, una expresión de su libertad y de su destreza superior a la de los animales.

Como Hobbes, también Rousseau se inscribe en la tradición inaugurada por Descartes de describir al hombre como un autómeta. Sin embargo, a diferencia de las bestias, que son consideradas como tales y para las cuales la misma “naturaleza” realiza todas sus operaciones, “la máquina humana [...] colabora en las suyas [es decir, en la realización de sus operaciones] en calidad de agente libre” (DOI, I, 182).

En *Principes du droit de la guerre* Rousseau compara las obras de la naturaleza y los artificios humanos y se declara en favor de los primeros, porque sus efectos y capacidad de autopreservación son más imponentes y efectivos que los de los segundos. Así, el cuer-

po humano, como obra de la naturaleza, está construido con más armonía y unidad, está mejor integrado y coordinado y funciona mejor que el cuerpo artificial denominado Estado, en el que, “por así decirlo, hay fricciones en toda la máquina. Toda proporción guardada, se puede encontrar que el hombre más débil posee mayor fuerza de conservación de sí mismo que la del Estado más robusto” (PDG, 39 y s.).

Pero a Rousseau no le preocupa la calculabilidad de la máquina humana, como sí es el caso de Hobbes, sino su libertad. “[El animal] escoge o rechaza por instinto, y [el hombre] por libertad. Por ello, la bestia no puede rehuir de las reglas que se le han prescrito, incluso en las situaciones en las que le sería ventajoso hacerlo, mientras que el hombre rehúye con frecuencia de éstas aun cuando ello le acarrea perjuicios” (DOI, I, 182).

De esta manera, Jean-Jacques Rousseau se desmarca de la distancia de la tradición clásica que definía al hombre como un ser racional. El “hombre sensible” señala la distancia que hay entre la Antigüedad y la modernidad. La razón no distingue más al hombre del animal, ya que el entendimiento es común a ambos seres dotados de sentidos. “Todo animal posee ideas gracias a sus sentidos. Hasta cierto punto, combina incluso sus ideas. Es así que el hombre no se distingue, más que en grado, de la bestia.” La diferencia fundamental entre ambos la encontramos, más bien, en el *libre albedrío*, en la *voluntad* humana. Como cualquier otro animal, el ser humano siente también las órdenes de la naturaleza, mas, a diferencia del primero, “se reconoce libre de obedecerlas o resistirlas” (DOI, I, 183). Rousseau está convencido de que las voliciones y la elección libre no son explicables por alguna causalidad mecánica. La libertad está acompañada además por otra facultad humana: la “perfectibilidad” propia de la especie y del individuo. Dado que la naturaleza del ser humano no está definida como la de los animales, la perfectibilidad conduce al ser humano al progreso o, por el contrario, a su decadencia. Sin embargo, no queda del todo claro en Rousseau si la libertad y la perfectibilidad son una bendición o una maldición para los hombres.

En su polémica con Thomas Hobbes sobre las características del estado de naturaleza, Rousseau se queja de que el inglés imputa

al buen salvaje lo que es propio del hombre en sociedad. “Aunque ya lo mencioné, no puede repetirse suficientemente: el error de Hobbes y los filósofos consiste en confundir al hombre natural con el que tienen ante sus ojos, por lo que colocan a uno en un sistema, que en realidad sólo puede desarrollarse en otro sistema” (VK, 417 y s.). En consecuencia, el hombre natural no es peligroso, sino sólo el hombre social. La peligrosidad del hombre natural —originada en un egoísmo bruto producto de la preservación de sí mismo— es atemperada por la conmiseración —el principio de la repugnancia de ver sufrir a los semejantes—. La piedad, afirma el filósofo ginebrino, es una “virtud universal y tanto más útil para el hombre, cuanto que antecede incluso al uso de toda reflexión” (DOI, I, 212). Sobre la preeminencia de la compasión sobre el entendimiento y su presencia existente todavía en la sociedad, Rousseau añade: “Así es el puro movimiento de la naturaleza, anterior a toda reflexión. Tal es la fuerza de la piedad natural, que incluso las costumbres más degeneradas tienen dificultad de destruirla por completo” (DOI, I, 213). Sin la piedad/conmiseración como “apoyo de la razón”, el hombre sería un “monstruo”. Moralmente hablando, todas las virtudes, según el filósofo, “proviene de la compasión”. “En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino piedad aplicada a los débiles, a los culpables, en general, a la especie humana?” (DOI, I, 213).

La confusión mencionada arriba acerca de las propiedades humanas se explica por mezclar dos pasiones diferentes en su esencia y efectos: el amor propio (*amour-propre*) y el amor de sí mismo (*amour de soi-même*):

el amor de sí mismo es un sentimiento natural común que vela en todo animal por su conservación y que, dirigido por la razón y modificado por la piedad, produce en el hombre la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, artificial y nacido en la sociedad, que conduce al individuo a darse más importancia a sí mismo que a sus semejantes, que inspira a los hombres todos los males que se infligen entre sí y es la verdadera fuente del honor (DOI, I, 212, nota a pie de página).



Al hombre no se le ocurre compararse con los otros en la soledad del estado natural. Al ser escaso el tráfico social, el hombre natural sólo se ocupa de sí mismo y su libertad. De tal suerte, ninguna comparación con su prójimo intranquiliza su alma sencilla y limitada, concentrado únicamente en lo necesario. Nada le hace falta en la naturaleza, es feliz así, y éste es su gran bien. Por ello, tiende a la introspección y no puede abrigar la fea pasión del egoísmo.

Ya que cada hombre se observa a sí mismo como el único espectador que lo contempla, como el único ser en el universo que se interesa por él, como el único juez de sus propios méritos, no es posible, entonces, que nazca en él un sentimiento que surge de la comparación. Por la misma razón, este hombre no tendrá ni odio ni deseo de venganza (DOI, I, 212, nota a pie de página).<sup>4</sup>

Aun la violencia o la rapiña que acaecen en el estado natural no son vistos como tales, ya que no aparece ningún sentimiento de ofensa —dependiente siempre de la opinión, la intención y el desprecio de los otros— que lastime su honor, ya que el honor implica “comparación”. Más bien serán consideradas como “sucesos naturales, sin la menor intención de insolencia o desagrado, y sin otra pasión que el dolor o la alegría de un acontecimiento bueno o malo” (DOI, I, 212, nota a pie de página). Allí donde no existe una noción de lo mío y lo tuyo, de prestigio y desprecio, no hay, en consecuencia, ningún mal que remediar. El amor propio es producto del entendimiento —la facultad mental para la formación de conceptos—, así como de la reflexión. No es fortuito que Rousseau

<sup>4</sup> En este sentido se puede mencionar el comportamiento de los Estados entre sí como semejante a la conducta típica en el estado de naturaleza hobbesiano: “Por ser un cuerpo artificial, el Estado no tiene, al contrario, una medida determinada; su propia grandeza es indeterminada, siempre puede aumentar, y se siente débil porque existen Estados más fuertes que él [...] De tal manera, la grandeza del cuerpo político es sólo relativa. Está obligado a compararse incesantemente para conocerse” (PDG, 37 y s.). Evidentemente, no se trata propiamente de un estado de naturaleza, porque los Estados no son individuos naturales y conocen muy bien ya la sociedad y sus vicios, pero sí se trata de un “estado de guerra entre dos poderes” (PDG, 45) que hacen uso de su “libertad natural”.

haga suyo el siguiente parecer: “reflexionar es un estado antinatural, quien medita es un animal depravado” (DOI, I, 180).

## EL DERECHO NATURAL

De acuerdo con Rousseau, en el estado natural

los hombres no poseen algún tipo de relación moral o deberes conocidos, no pueden ser ni buenos ni ruines, ni tienen vicios o virtudes; a menos que, considerando estas palabras en un sentido físico, se denomine como vicio en el individuo aquello que perjudique su propia preservación, y virtud a lo que contribuye a esta última. En este caso, se puede designar como el más virtuoso al individuo que se oponga menos a sus impulsos naturales (DOI, I, 210).

Esta idea no contradice la idea del *virtuoso*, vigoroso y fuerte, “buen salvaje” que en los *Discours* es contrapuesto al degenerado hombre civilizado en la sociedad. Lo que a Rousseau le importa enfatizar aquí, más bien, es la imposibilidad de distinguir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, puesto que no existe aún un derecho reconocido colectivamente. Pero, a pesar de que en el estado natural no hay derecho como tal, las acciones del hombre natural son conducidas por la compasión y la autopreservación, esto es, de un modo cuasi *normativo*, pero no jurídicamente sancionado.

Los principios de la autopreservación y la conmiseración —los sentimientos más simples del alma humana—, su interacción y vinculación por medio de la razón, contienen en sí mismos la esencia del derecho natural. “Si la ley natural estuviera escrita más que en la razón humana, sería incapaz de dirigir la mayor parte de nuestras acciones; sin embargo, está impresa en el corazón del hombre con letras indelebles, gracias a lo cual le habla más fuerte que todos los preceptos de los filósofos” (PDG, 33). En este sentido, la conmiseración merece especial atención. Este sentimiento natural contribuye a apaciguar el ímpetu violento del egoísmo y coopera también en la preservación de la especie humana en su conjunto.

Para Rousseau, en el estado natural la piedad asume “el lugar de la ley, la moral y las virtudes, con la ventaja de que nadie está tentado a desobedecer su dulce voz”. Ella otorga al hombre la “máxima de la bondad natural”: “*procura tu bien haciendo el menor mal posible a los otros*” (DOI, I, 214 y s.). Esta máxima individualista de acción interpela a cada uno de manera individual a procurar su propio beneficio en la medida en que no perjudique a los demás.

Aunque debilitada, la fuerza del derecho natural se hace sentir incluso en la civilización. “En la sociedad se violentan todas las inclinaciones naturales, si bien no pueden ser exterminadas del todo. A pesar de nuestros prejuicios e incluso en contra de nuestra voluntad, nos hablan desde el fondo del corazón y, con frecuencia, nos llevan de regreso a la verdad, de la que nos apartamos persiguiendo quimeras” (VK, 417). Con todo y esto, cuando se ha asfixiado a la naturaleza, como sería el caso en el estado civil, la “razón está obligada a restablecer [las reglas del derecho natural] con otros fundamentos” (DOI, prefacio, 162).

El “contrato social” es el instrumento del que se vale la razón en cooperación con la voluntad para rehabilitar la vigencia del derecho natural. La posición estratégica que tienen las figuras del estado natural y el buen salvaje en el pensamiento de Rousseau se entiende mejor si se considera que sirven como fundamento de la construcción del nuevo derecho —sustituto del antiguo orden trascendental—, que pueda legitimar la autoridad estatal —una autoridad autónoma y soberana—.

## LA LIBERTAD

En opinión del filósofo suizo, la libertad es el bien supremo<sup>5</sup> y “la facultad más noble del hombre” (DOI, II, 245). Los superlativos con que la caracteriza no son mero adorno retórico del escritor. Como

<sup>5</sup> Véase, sin embargo, el *Discours sur l'économie politique*, en donde Rousseau escribe: “El derecho a la propiedad es ciertamente el más sagrado de todos los derechos del ciudadano, y, en cierta forma, más sagrado incluso que la libertad misma, ya sea porque está vinculado con la conservación de la vida [...]; porque

ya vimos, el hombre se distingue del animal por su libertad. Pero ¿cuáles son las consecuencias políticas de esta distinción? Concebir al hombre como un ser libre implica que la libertad es radicalmente inherente a su esencia, por lo que privarlo de ella significaría su destrucción. La vida y la libertad son los “bienes máximos de la naturaleza”. No son semejantes a otros bienes que pueden ser vendidos o intercambiados y cuyo uso incorrecto le sería, en cierta medida, indiferente. Más bien caracterizan la esencia humana, por lo que *definen qué es un hombre*. Sin ellos, no se puede hablar *propriamente* de éste. Un hombre no libre —un sinsentido para Rousseau— sería un animal degradado “al nivel de las bestias esclavas de sus instintos”. Por eso, si alienara mi libertad y se abusase de ella, “me expondría a convertirme en un instrumento del mal” (DOI, II, 245). En consecuencia, ser libre supone asumir la responsabilidad *existencial y moral* de ocuparse de sí mismo. Por tanto, sería culpable y corresponsable del mal ocasionado por la enajenación de mi libertad por un tercero. La existencia humana está inalienablemente entrelazada con la libertad y la vida —bienes que todo ser humano debe gozar—. Quien lo priva de ellas ofende y destruye su dignidad como ser humano. Ni siquiera al ser humano mismo le está permitido enajenarla. Esto asemejaría una gran injuria a la naturaleza y la razón. La libertad es un “obsequio” de la naturaleza que los hombres reciben “en su calidad de seres humanos”. Así, dado que un hombre nace ya como tal, es *ipso facto* libre. Su naturaleza es *ser* libre y consiste en su *libertad* (cf. DOI, II, 246). En consecuencia, todos los hombres nacen libres e iguales. En términos políticos, *antes* del contrato social y *tras* su institución, la libertad del hombre es “inviolable”. El sentido de la comunidad política no es otro que conservar y honrar la libertad de los hombres. Aquí yace la auténtica aporía del contrato social.

La versión radical de la libertad que Rousseau presenta en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, aparece en *Du contrat social* con un gustillo utilitarista: la libertad del hombre es su “pertenencia”

---

la propiedad es el fundamento verdadero de la sociedad civil, el verdadero garante del compromiso del ciudadano” (EP, III, 20).

y nadie más que él tiene el derecho de disponer de ella (CS, I, 4, 51). La libertad como propiedad es algo natural —es decir, anterior al estado civil—. El hombre tiene *derecho* a ella. En este sentido, justo este derecho es la columna *normativa* de la libertad preestatal y sobre la que se sostiene el acuerdo fundador del Estado.<sup>6</sup> No obstante, la libertad (el derecho a la propia vida y la libertad) es la *sustancia* de la sociedad política, que funge como una garantía normativa por encima del Estado. La libertad y el derecho natural son, en términos prácticos, sinónimos para el filósofo, en tanto que ambas producen la moral en los estados natural y civil, ya sea gracias a la conmiseración o por un medio contractual. Es tarea de la soberana voluntad general la asunción *de acuerdo a derecho* y el perfeccionamiento de las funciones normativas de la libertad y el derecho natural, ya que es ella la que les otorga un carácter legal, vinculante y obligatorio.

#### LA RECONSTRUCCIÓN CIVIL DE LA LIBERTAD

A pesar de que el proceso de formación de la sociedad implica la separación de la naturaleza, el hombre se halla en la situación de poder recuperar su libertad perdida, aunque sin contar ahora con el socorro de la naturaleza. En efecto, justo cuando se la creía extinta, reaparece con el rostro del contrato social (*cf.* PDG, 36). “Pero los derechos de la sociedad se fundan en los derechos de la naturaleza [o sea, la libertad, la conmiseración y la preservación de sí mismo], que no los puede anular” (PDG, 46). Mientras que la presentación del origen de la sociedad y el Estado en el segundo *Discurso* es harto detallada, en *Du contrat social* Rousseau lo esboza con rapidez como no queriendo perder más tiempo de lo necesario:

<sup>6</sup> Esta afirmación no se contrapone al siguiente enunciado: “Pero el orden social es un derecho sagrado que es la base de todos los demás. Sin embargo, este derecho no proviene de la naturaleza, sino que, más bien, se funda en la convención” (CS, I, 1, 46). Aquí Rousseau se refiere a la legitimidad y el reconocimiento de la autoridad estatal y de las leyes y derechos legislados por la voluntad general.

Supongo que los hombres han llegado a un punto en el que los obstáculos, que perjudican su conservación en el estado de naturaleza, se resisten a la fuerza que cada individuo pueda emplear para permanecer en él. En tal caso, este primitivo estado no puede seguir manteniéndose, por lo que la especie humana perecería si no cambiase de manera de ser (CS, I, 6, 55).

Una situación general de peligro e inseguridad aparece, por lo que los hombres han de actuar colectivamente para asegurar su vida, libertad y propiedad. Las energías individuales son conjugadas para sobreponerse ante dicha contrariedad. Esta unión de fuerzas adquiere una “magnitud” propia, distinta de manera cualitativa a la de su mera adición mecánica. Es lo suficientemente poderosa para garantizar la conservación física de todos. Y, a pesar de que es superior al individuo, la “suma de fuerzas” no debe perjudicarle sino, más bien, permitirle procurar por su propio bienestar sin descuidar su propia fuerza y libertad. Esta “asociación” debe defender y proteger a las “personas” y los “bienes de todos los asociados”. Al mismo tiempo, cada uno ha de mantenerse tan libre y obedeciéndose a sí mismo como antes de adherirse al pacto social.

La restitución de la libertad natural perdida y de la igualdad se logra gracias a una sola restricción en la definición del contrato: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, dándose cada quien por entero, la condición es igual para todos; y, siendo la condición igual para todos, no existe ningún interés en hacerla onerosa para los demás” (CS, I, 6, 56). Sin la enajenación irrestricta de los derechos *naturales*, la asociación no es completa, por lo que subsiste el estado de naturaleza. Ahora que todos son iguales “se gana el equivalente a todo lo que ha perdido [por renuncia] y [se obtiene] más fuerza [incluso] para conservar lo que se tiene” (CS, I, 6, 57).

La fórmula del contrato social en Rousseau, que no ha de modificarse ni un ápice, dice “*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y nosotros reconocemos a cada miembro en la comunidad [en corps] como parte indivisible del todo*” (CS, I, 6, 57). La asociación crea de

inmediato el “cuerpo moral y colectivo” denominado Estado, que unifica a todos los pactantes en un “yo colectivo”. Este yo colosal conserva su “vida y voluntad” (CS, I, 6, 57). La voluntad general se halla encima de todos (personas, fuerzas y propiedades) y contempla a cada ciudadano como una parte “indivisible” del todo. En la primera cláusula del enunciado instituyente de la comunidad política, *cada quien* contrae consigo mismo un contrato; mientras que en la segunda todos pactan recíprocamente con cada individuo. El compromiso es doble: consigo mismo y con el público, es decir, “como miembro del soberano, respecto a los particulares, y como miembro del Estado, respecto al soberano” (CS, I, 7, 58). En virtud de la asociación surgen el Estado y la soberanía. Como miembro de la asamblea pactante, cada ciudadano es integrante del Estado y del soberano.

Si bien el soberano no está obligado por el contrato —dado que no puede constreñirse a sí mismo—, tampoco puede comprometerse nunca a algo que “derogue este acto primitivo [de la fundación contractual del cuerpo político] [...] Violar el acto gracias al cual existe, sería aniquilarlo, y de la nada no se produce nada” (CS, I, 7, 59). El cuerpo político y sus miembros individuales son *uno* y *el mismo*, sus obligaciones y ventajas se entrecruzan mutuamente. “Ahora bien, debido a que el soberano no está conformado sino por los particulares que lo componen, no existe ni podría haber interés contrario al suyo” (CS, I, 7, 59). Y si bien el Estado no puede infligir daño alguno al ciudadano, la lealtad de este último hacia el primero no está siempre garantizada. Por ello, el soberano ha de encontrar medios para asegurarse su lealtad. La razón de esto yace en el hecho de que cada “individuo como hombre [natural] posee una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano” (CS, I, 7, 59). Quien se opone a la voluntad general puede ser declarado como enemigo de la comunidad política o bien “obligado a ser libre” (CS, I, 7, 60).

Como consecuencia de la constitución del Estado existen legalmente los derechos, la justicia y la moral. En virtud del contrato social, el hombre pierde su “libertad natural” y el derecho a todo lo que anteriormente podría apropiarse. No obstante, en compen-

sación gana su “libertad civil” y la “propiedad legal” de todo lo que le pertenece. En efecto, mientras la libertad natural sólo conoce los límites de su propia fuerza, la libertad civil se enfrenta a los límites impuestos por la voluntad general. De tal suerte, en el estado civil uno recibe la “libertad moral que convierte al hombre verdaderamente en dueño de sí mismo” (CS, I, 8, 61).

#### LA VOLUNTAD GENERAL Y LA SOBERANÍA ESTATAL

El fin último del Estado es la “utilidad pública”. Por eso armoniza los diversos intereses individuales para formar el interés común, el vínculo colectivo. “Únicamente con base en este interés común debe ser gobernada la sociedad” (CS, II, 1, 65). La voluntad general atiende sólo el bien común; por el contrario, la voluntad individual se orienta sólo por el interés personal. De lo anterior se concluye que “la voluntad general siempre está en lo correcto y tiende a la utilidad pública” (CS, II, 3, 68).

La soberanía —que yace en el Estado o el “pueblo”— es el ejercicio de la “voluntad general”. Es “indivisible” y no “enajenable”, por lo que sólo puede ser “representada” por el mismo soberano. Esto es, “el poder puede ser perfectamente transmitido, pero no así la voluntad” (CS, II, 1, 65). La voluntad general aspira a la igualdad, mientras que la voluntad parcial no pretende más que la ventaja y excepción particulares. La concordia entre ambas no es permanente: lo que quiere el individuo no ha de ser siempre la demanda de la voluntad general. “En consecuencia, la voluntad es general o no lo es; [en el primer caso] es la del cuerpo del pueblo [...] y hace la ley” (CS, II, 3, 66). Por esta razón, cada acto soberano es una manifestación de la misma voluntad general.

La persona moral o Estado requiere de una “fuerza universal y coercitiva”, un “poder absoluto” sobre todos sus miembros para conseguir su cometido, a saber: la preservación del cuerpo político. Esto es, en otras palabras, la soberanía, cuyos límites son el interés público. El soberano “no puede colocar a sus súbditos ninguna cadena que sea inútil a la comunidad” (CS, II, 4, 70).



Ocupémonos ahora del tema de la irrepresentabilidad de la voluntad general. “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón de que no puede ser enajenada. Consiste, en lo esencial, en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra cosa. No hay aquí término medio” (CS, III, 15, 134). La irrepresentabilidad de la soberanía es una de las contribuciones más importantes de la filosofía política de Rousseau, pero, al mismo tiempo, una de las más difíciles de comprender. ¿Por qué concibe el pensador ginebrino la voluntad general como indivisa y no representable? Como veremos en el posludio, traslada la experiencia interna de un “fenómeno puramente mental” (Hannah Arendt) al ámbito de la política sin reflexionar acerca de la pertinencia o no de esta traslación. Sólo cuando se presume que la esencia de la voluntad natural, que implica a la libertad humana, es la misma que la de la voluntad general, como lo hace Rousseau, se puede asumir que la libertad no sólo no puede ser lastimada por el contrato social, sino que incluso éste la conserva.

La lógica de la construcción teórica de Rousseau conduce desde el principio a restablecer la libertad natural y la igualdad del hombre en un entorno extraño a ellas: la sociedad. Para que este restablecimiento tenga éxito, los bienes supremos no deben padecer ninguna disminución en su naturaleza y cualidad. El hombre debe gozar tanta libertad e igualdad en el estado civil como en el estado de naturaleza. Rousseau tiene bien presente este fin, sus implicaciones y también sus aporías. “¿Por qué arte inconcebible se pudo encontrar el medio de someter a los hombres para liberarlos [...] de encadenar su voluntad [...] con su propio consentimiento [...]?” (EP, I, 11). La famosa respuesta del filósofo es, por supuesto, la “ley”, que no es sino el órgano ejecutor de la “voluntad general”.

La voluntad general se caracteriza por ser irrepresentable debido a que, visto en términos conceptuales, sólo es la traducción política e imitación del libre albedrío. La característica que distingue al hombre del animal —la voluntad— asume en la filosofía de Rousseau la función estratégica de legitimar la autoridad estatal y sancionar *unánimemente* la “restauración” de la libertad. Debido a que en su antropología la libertad es una “propiedad” de naturaleza peculiar,

con la que la existencia humana está íntimamente entrelazada, ésta no es enajenable. “Renunciar a esta libertad significa renunciar a su cualidad de hombre, a sus derechos de la humanidad e incluso a sus deberes. No hay indemnización posible para quien lo hace. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre y supone despojar de toda moralidad a sus acciones, de la libertad a su voluntad” (CS, I, 4, 51).

Para Rousseau, el hombre no puede traficar en el mercado con su libertad al igual que lo hace con otras de sus propiedades; no es un bien intercambiable, puesto que, bien vista, no es una “propiedad”. El hombre *es* libre; existe *en y gracias* a la libertad. Su existencia radica *en* la libertad. Nadie debe privar de la libertad a otro o enajenar su propia libertad. El hombre carece, incluso, de ese derecho.<sup>7</sup> El hombre *es* la libertad. De tal suerte, sabemos qué es la libertad porque existen los hombres. Y quien dice libertad, quiere decir voluntad. Ambas palabras son sinónimos para el filósofo. Ésta es la razón fundamental de por qué la voluntad (natural o política) no puede ser representada. Nadie puede asumir el lugar de otro en asuntos concernientes a la voluntad, ya que ésta y el hombre *son* uno y lo mismo. Si quiero dar a conocer mi voluntad, debo estar *presente* y manifestar un acto de volición. Para Rousseau, la representación de la voluntad ocasionaría la alienación de mi voluntad. En otras palabras, me convertiría en un “instrumento” inane de una *voluntad ajena*. En términos políticos, dejaría de ser un ciudadano libre.

En el caso de la locura se puede observar, según nuestro autor, cómo el hombre y su voluntad están profundamente entrelazados. Quien ha perdido la razón, en efecto, no está en sus cabales y no puede actuar moralmente. En consecuencia, su voluntad es nula. Para convenir con alguien, hay que gozar de razón; por eso, “la locura no crea derecho” (CS, I, 4, 50). Para Rousseau, los dementes no son libres porque carecen de libre albedrío. Otro es el caso, sin embargo, de los niños. Como todo ser humano, también tienen

<sup>7</sup> Véase *Contrat social* (II, 5, 74), en donde Rousseau argumenta que el individuo no tiene el derecho de “disponer de su propia vida”, es decir, suicidarse, y sugiere, en consecuencia, que la vida y la libertad son propiedades humanas de esencia diferente a la de cualquier otra posesión del individuo.

voliciones, por lo que son ciertamente libres, aunque no hayan alcanzado la mayoría de edad. “Antes de que lleguen a la edad de la razón, el padre puede estipular, en su nombre, sus condiciones para su conservación y bienestar, aunque no puede hacerlo de manera irrevocable y sin condiciones, ya que una donación tal es contraria a los fines de la naturaleza y traspasa los derechos de la paternidad” (CS, I, 4, 51). El *pater familias* decide sólo “en su nombre” y bajo ciertas restricciones, pero no representa la voluntad infantil. Ésta es la razón de por qué Rousseau se opone con vehemencia a denominar a jefes de gobierno, diputados o magistrados como “representantes populares”, dado que no representan *nada*. Ejercen un cargo, dirigen una comisión, tienen un mandato público, pero todos ellos son servidores del poder público. La conformación del gobierno no es un contrato. Si representasen la voluntad general, serían el soberano y no el pueblo. Para Rousseau esto sería un contrasentido, el fenecimiento de la libertad y del pueblo como cuerpo político. “[En] el instante que un Pueblo se dota de Representantes, no es más libre y deja de existir” (CS, III, 15, 136).

Pero ¿por qué la voluntad ha de ser *completa* y *una*? Con respecto a las “voluntades particulares o individuales” de las corporaciones frente al Estado, Rousseau afirma que la voluntad general o soberana “es siempre la dominante y la regla única de todas las demás” (CS, III, 2, 102). Visto desde la perspectiva del “orden natural”, cada quien se da preferencia a sí mismo a costa de los demás. Por esto, “entre menos se vinculan las voluntades particulares con la voluntad general, es decir, las costumbres con las leyes, mayor debe ser la fuerza represora” (CS, III, 1, 98). Debido a que la soberanía es indivisible y el pueblo soberano, este último debe conservar su unidad incólume. Según Rousseau, el pueblo no tolera diferencia ni desunión políticas. Si la soberanía es dividida, se la “destruye”. “[La] esencia del cuerpo político se encuentra en el acuerdo de la obediencia y la libertad; y las palabras *súbdito* y *soberano* (son correlaciones idénticas, cuya idea se condensa en la sola palabra *ciudadano*” (CS, III, 13, 131).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Rousseau parte de una unidad política del pueblo, aunque la idea de una unidad cultural popular no le es del todo ajena (*cf.*, por ejemplo, CS, II, 9, y EP, I, 7).

La existencia de sociedades pequeñas, grupos, partidos e intereses particulares al interior del Estado amenaza su existencia y pone en peligro la voluntad general. Rousseau afirma que, cuando predominan las primeras sobre la segunda, “el lazo social se ha roto en todos los corazones” (CS, iv, 1, 144). En consecuencia, el Estado se tambalea cuando las voluntades particulares cuestionan la voluntad general. Por ello, tener una intención diferente, expresar una opinión distinta o abrigar una voluntad divergente a la general supone, según Rousseau, que el ciudadano no quiere ser más libre en el cuerpo político, con lo que se da paso a disputas, luchas e, incluso, guerras intestinas. La función del “censor” es la de ser el “declarador” del juicio público y el vigilante de la moral del pueblo. Su tarea es corregir sus yerros y evitar que la diversidad de opiniones destruya la moral pública y la religión civil, es decir, el lazo entre los ciudadanos y su fidelidad con la voluntad general y el bien común (cf. CS, iv, 7, 167 y ss.). En este sentido es que se puede entender el siguiente enunciado: “Todas las instituciones que colocan al hombre en contradicción consigo mismo no valen nada” (CS, iv, 8, 174).

Precisamente en esta situación se puede apreciar con claridad qué significa “general” en el concepto “voluntad general”. Ante las debilidades del Estado, Rousseau se pregunta: “¿Se ha de concluir de lo anterior que la voluntad general ha sido destruida y corrompida? No. Ésta es siempre constante, inalterable y pura, aunque se encuentra subordinada a la voluntad de otros que están por encima de ella” (CS, iv, 1, 144). Para el filósofo, la voluntad general es *indestructible*. Sin embargo, ¿cómo es posible que permanezca “inalterable y pura”?<sup>9</sup> De acuerdo con Rousseau, quienes persiguen su interés privado y no el bienestar público actúan de manera errada, ya que pierden

<sup>9</sup> En Rousseau, el “pueblo” adquiere características semejantes a las del hombre natural antes de su caída en la sociedad. Requiere erigir esta metafísica del pueblo virtuoso para asegurar la validez incondicional de la voluntad general. El “pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre es capaz de verlo. La voluntad general es siempre recta, aunque el juicio que la guía no siempre es claro” (CS, ii, 4, 78). En consecuencia, el legislador —una suerte de encarnación de una razón superior— tiene la comisión casi “divina” de señalar el bien a la voluntad general.

de vista que el interés general corresponde a su propio interés. Únicamente en el bienestar de todos encuentra el individuo su propio bien, a saber: su libertad, igualdad, seguridad y propiedad. El bien público es el interés de cada uno.<sup>10</sup> Opiniones y actos egoístas no conducen sino al autoengaño. En efecto, en su ceguera, el individuo no alcanza a percibir cuál es su verdadero interés.

En páginas anteriores calificué la voluntad general como una “magnitud” de cualidad diferente a la mera suma de las voluntades individuales. Para Rousseau, su grandeza consiste en dirigirse al bien público. A pesar de ser un empeño de todo individuo, la persecución de intereses particulares no destruye la voluntad general, ya que sólo es una desviación de esta última, pero no su modificación. Sucede sencillamente que la realización del bien público se torna más difícil de cumplir. En esta situación, cada quien actúa según más le convenga, y los ciudadanos ocultan sus inconfesables intenciones. A pesar de esto, Rousseau considera que la voluntad general sigue siendo “inalterable y pura”. El otro nombre de esta inalterabilidad y pureza es el de la ley, cuya voluntad corresponde con la del soberano. Sólo una asamblea popular soberana puede modificar, “en unanimidad”, su propia voluntad general, es decir, su constitución.<sup>11</sup> Antes de que ocurra este acto soberano, sigue existiendo la voluntad general “inalterable y pura” y, por tanto, sigue siendo obligatoria para todo ciudadano como “la voz de la mayoría”. “La voz de la mayoría es en efecto la voz de dios” (EP, I, 10).

La lógica interna de esta solución curiosa de Rousseau puede entenderse mejor en la siguiente cita: “El ciudadano consiente todas las leyes, incluso las aprobadas a pesar suyo y las que lo cas-

<sup>10</sup> En esta parte Rousseau argumenta en términos similares al utilitarismo. La búsqueda del ciudadano de su propio bienestar, que lo conduce a adherirse a un contrato que garantice su seguridad, libertad y propiedad, produce a sus espaldas —como una forma de la astucia de la razón— las condiciones de existencia del Estado. En efecto, al obedecer la ley, caracterizada por ser general e imparcial, el ciudadano no trabaja para nadie más que para sí mismo y su propio interés. En consecuencia, el bien de todos es benéfico para cada uno. Al someterse al pacto civil, el ciudadano obedece exclusivamente su “propia voluntad” (cf. CS, II, 4, 71).

<sup>11</sup> El soberano sólo puede actuar cuando el pueblo se reúne en asamblea para ejercer sus derechos (cf. CS, II, 12, 129).

tigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; gracias a ella son ciudadanos y libres” (CS, IV, 2, 147). Si mi voluntad coincide completamente con la voluntad general, entonces mi opinión, como expresión verbal de mi voluntad manifiesta en el “sufragio”, es justa y moral. “Cuando una opinión contraria a la mía triunfa [en la asamblea soberana], esto sólo prueba que me he equivocado y que lo que estimaba ser la voluntad general no lo era realmente. Si mi opinión particular hubiese vencido, habría hecho una cosa diferente de lo que habría querido, y entonces no hubiese sido libre” (CS, IV, 2, 147). Rousseau parte de la dualidad entre el hombre y el ciudadano: el primero posee una voluntad particular o natural, mientras que el segundo *sólo* la voluntad general. En la asamblea del pueblo aparezco frente al público como ciudadano, es decir, como “participante de la autoridad soberana” (CS, I, 6, 58). Mi voluntad ciudadana no corresponde necesariamente a mi voluntad natural, que se compone de pasiones y deseos privados y sólo procura *mi propio* bienestar. En mi calidad de ciudadano e integrante de una totalidad moral superior, *para hallar la voluntad general en mi voluntad particular tengo que identificar al enemigo en mi interior—que no es sino un enemigo público— y combatirlo de tal manera que se anule esa dualidad*. Si no procedo así, me contradigo a mí mismo y a la voluntad general y me descubro como un hombre no libre. En cambio, si cumplo con mi deber, me revelo como un buen ciudadano y elevo mi existencia a un nivel moral superior.<sup>12</sup> Esto significa que, sin encontrarse en contradicción con la voluntad general, el ciudadano supera la oposición entre *apariencia* y *ser* en vista a ganar una nueva naturaleza, a saber: la de la ciudadanía virtuosa (al respecto véase

<sup>12</sup> Elevación moral que es una obra política. El ciudadano ha de ser obligado a “ser libre”. Su auténtica libertad es la libertad civil. En este sentido, es el legislador —y no simplemente el Estado— quien asume esta tarea. “Quien ose fundar un pueblo, debe ser capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en una parte de un todo mayor, del que tal individuo recibirá, en cierto modo, su vida y ser” (CS, II, 7, 8). Esta empresa fundadora es posible gracias a la “perfectibilidad” de la naturaleza humana.

EP, 11 y s.). Finalmente, surge la voluntad general de la resistencia contra el interés de un tercero: “Se hubiera podido agregar que el acuerdo de todos los intereses se forma en oposición al de cada uno de ellos. Si no hubiera intereses diferentes, apenas se apreciaría el interés común, que jamás encontraría un obstáculo. Todo seguiría su marcha normal y la política dejaría de ser un arte” (CS, II, 3, nota a pie *b*, 69). Para mantenerse vigorosa, se podría conjeturar, la voluntad general debe probarse constantemente frente a otros, por ejemplo el enemigo externo o interno.

Por último, conviene llamar la atención sobre la paradoja de que aun una minoría puede estar mejor familiarizada con el bien público y la voluntad general que la mayoría del pueblo. No menos extraña es la situación en la que “las deliberaciones públicas [de la asamblea popular soberana] no son siempre justas [...] En este caso, una cosa es la deliberación pública, y otra la voluntad general” (EP, I, 10). ¿Cómo explicar lo anterior? ¿No es la voluntad general la voluntad de la mayoría y, en consecuencia, siempre correcta y justa? En primer lugar, si bien es cierto que la voluntad general es la voluntad de la mayoría popular, no obstante una mera mayoría numérica puede equivocarse y pasar por alto el bien público.<sup>13</sup> Para corregir esto, se requiere instruir a la mayoría. En segundo lugar, una decisión de la voluntad general puede ser injusta a pesar de su poder soberano, porque no correspondería al interés común. En este caso, se trata de una inferencia errada o, incluso, el timo de alguna voluntad particular. La pregunta consecuente ante todo lo anterior es cómo se reconoce, entonces, la voluntad general. La respuesta de Rousseau es optimista, inequívoca, pero difícil de llevar a la práctica “porque los jefes [de Estado] saben bien que la voluntad general está siempre en favor del partido que más favorece al interés público, es decir, el más justo; de manera que no requiere más que ser justo para asegurarse de seguir la voluntad general” (EP, I, 13). Esta respuesta no podría ser más tautológica: para servir

<sup>13</sup> La voluntad general no tiene que ser siempre “unánime, pero es necesario que todas las voces sean contadas. Toda exclusión formal rompe la generalidad” (CS, II, 2, nota 1, 58). En este sentido, la voluntad general se conforma “menos por el número de votos que el interés común que la une” (CS, II, 4, 72).

al interés común, hay que seguir a la voluntad general, la cual se interesa únicamente por el bien común.

En resumen, la separación irremediable del hombre de la naturaleza y la inestabilidad y peligros generales para la libertad, vida y propiedad de los hombres en un contexto social prepolítico los obliga, de acuerdo con Rousseau, a restablecer su libertad como un derecho civil y a transformar sus posesiones en propiedades legales gracias al contrato social. Como en Hobbes, la soberanía —es decir, la voluntad general— funge en Rousseau como garante del orden político, aunque al precio de negar la pluralidad y las diferencias de opinión e interés entre los ciudadanos. Si bien la soberanía popular, que significa la unidad de todos, implica sin duda restricciones de la libertad de los ciudadanos, no se puede negar que el espíritu democrático y republicano de Jean-Jacques Rousseau otorga al ciudadano más espacio para la participación política que Thomas Hobbes. Para el filósofo ginebrino, el orden creado por el contrato social ofrece a los ciudadanos la oportunidad de elevar moralmente su existencia al ocuparse activamente de los asuntos públicos. El costo de ello consiste en aniquilar al enemigo interno, cuyos intereses y pasiones particulares lo alejan de la voluntad general y, si no es detectado y corregido a tiempo, podrían conducirlo a dividir el Estado. Rousseau cree con firmeza que en el Estado se concilian sus intereses particular y universal, su naturaleza humana y ciudadana. Para el pensador inglés, en cambio, la fundación del Estado implica para los súbditos *de facto* su despolitización y, por tanto, su entrega a sus intereses, aficiones y preocupaciones privadas, garantizadas por el orden que asegura el cuerpo político.



## IV. SOBERANÍA DECISIONISTA: CARL SCHMITT

### DECISIONISMO

Las ideas de Carl Schmitt pertenecen al universo del pensamiento decisionista, en el que el voluntarismo personal, más que el normativismo abstracto, instituye la distinción dominante. En otros términos, la decisión soberana es la reina, y no la *lex*. Ni *ratio* ni *veritas*, sino únicamente la *voluntad* es la que determina la *autoridad*.

Para distinguir las formas de pensamiento jurídico, lo importante es la cuestión de “si el derecho es concebido como norma, decisión u orden concreto” (ÜAD, 11). Cada tipo de pensamiento, sea normativista, decisionista o positivista, se encuentra en armonía y en relación íntima con la respectiva forma de vida política y jurídica y su correspondiente modo de argumentación y praxis. En consecuencia, cada uno de ellos afirma definir de manera exclusiva la esencia del derecho. A cada una de estas concepciones le subyace una “imagen de un orden general” (*Gesamtordnung*) en el que se reconoce “qué puede apreciarse como una situación normal, quién es un ser humano normal y cuáles son, de acuerdo con la vida y el pensamiento jurídicos, las figuras concretas presupuestas como típicas de la vida que es posible juzgar como correctas” (ÜAD, 10).

La forma de pensamiento decisionista apela en todo caso al “poder concreto”. Dicho en tono provocativo: mientras que en el Estado de derecho la ley gobierna, el gobernante es, por su parte, el derecho en el Estado de mando (*Befehlstaat*). Estas antípodas son confrontadas política y polémicamente en la fórmula “los señores de la *lex* someten al *rex*” o viceversa (ÜAD, 15). Y aunque, por supuesto, también existen normas en el Estado de mando, la característica nodal del decisionismo implica que la aplicación de las normas codificadas depende *finalmente* de la interpretación, el juicio y la decisión de un juez o gobernante como la instancia última y absoluta. “La ley

no puede aplicarse, operarse o ejecutarse por sí misma; no puede interpretarse, definirse o sancionarse por ella misma; como tampoco puede, sin dejar de ser una norma, nombrar o señalar a las personas concretas que deberán interpretarla o aplicarla” (ÜAD, 16). Sin embargo, el decisionismo no separa la norma de la realidad, la ley del orden concreto, sino, muy al contrario, los vincula mediante una decisión por el temor a un vacío eventual (por ejemplo, el del estado de excepción) y con el objetivo de conservar la totalidad del Estado y del orden jurídico. Sin este “guardián” soberano (*Hüter*) del orden, cree Schmitt, nada puede moverse, como tampoco se puede reaccionar oportuna y acertadamente en las situaciones extremas. En cambio, la ley concebida en términos normativistas se distancia, en su pureza, abstracción y exigencia de validez universal, del suelo de la experiencia concreta. Configura una esfera normativa autónoma, que, sin ser importunada por la realidad, gira por sí y para sí misma. Carl Schmitt no puede más que abominar esta “ficción” por peligrosa y ajena a la realidad: “La imparcialidad y objetividad del normativismo puro se convierte aquí en un absurdo jurídico destructor y devastador del orden” (ÜAD, 19). Por eso, “una norma pura, no referida a situación alguna y sin tipología, sería una monstruosidad jurídica” (ÜAD, 23).

El “funcionalismo técnico de la regulación” propio del normativismo contradice la concepción de Schmitt acerca de la sustancia de un orden concreto. La vida y el Estado no son, para el pensador alemán, formas *técnicas*, sino *existenciales* e *institucionales*. El orden y la normalidad implican valores y no únicamente funciones lógico-técnicas; además, corresponden a *determinadas* formas de vida colectiva y a situaciones históricas específicas, a cuya particularidad existencial no se le puede hacer justicia *in abstracto*. Las normas abstractas olvidan la sustancia de lo que requiere una regulación, a saber: un “orden sustantivo-institucional”. Este orden no surge de las normas, ni resulta del derecho, sino que es la *condición misma del derecho*, siendo un *plus*, una magnitud de otra cualidad que la mera adición mecánica de leyes. “La regla [o sea la norma] sigue a la situación cambiante [es decir, al orden concreto], para la que ha sido dispuesta” (ÜAD, 23).

## SOBERANÍA Y DECISIÓN

Para el pensamiento jurídico decisionista,

[la] razón jurídica última de toda validez y valor legales pueden encontrarse jurídicamente en un proceso de la voluntad, en una decisión, que, como decisión, primero crea el “derecho” y cuya “fuerza legal” no es derivable de la fuerza legal de una regla para la toma de decisiones. Por eso, una decisión que no haya sido resultado del seguimiento de una regla, crea también derecho (ÜAD, 25).

Pero ¿de dónde obtiene la decisión la facultad de instituir el derecho? Como veremos más adelante, esta decisión se fundamenta en una suerte de *derecho a la existencia* y de su *poder* competente y creativo. Éste es un derecho que un pueblo demanda y asume para sí con el fin de afirmar su existencia *política y jurídicamente* ante las demás unidades estatales. El pueblo (o Estado) que abdica a su derecho de tomar la *decisión* política de distinguir entre amigos y enemigos pierde *ipso facto* su existencia política. “En toda la historia política, tanto internacional como nacional, aparece la incapacidad o la vacilación para hacer esta distinción como síntoma del final político” (BP, 31). De acuerdo con Schmitt, si un pueblo renuncia, como unidad soberana y política, a su *jus belli*, este gesto no ha de interpretarse como una señal de pacifismo, sino como una indicación de que el pueblo en cuestión “no posee más la fuerza o la voluntad de mantenerse en la esfera de lo político”. Con ello “no desaparece lo político del mundo. Lo que desaparece es sólo un pueblo débil” (BP, 54). En *Politische Theologie*, Carl Schmitt resume así el problema: “En el estado de excepción, el Estado suspende el derecho en virtud a su *derecho de autopreservación*” (PT, 13, cursivas del autor). Para el decisionista no es el mandato por sí mismo, “sino la autoridad o soberanía de una decisión última, manifiesta a través del mandato, el manantial de todo ‘derecho’, esto es, de todas las normas y órdenes consecutivos” (ÜAD, 25). En este sentido, el estado de excepción revela la esencia de la “autoridad” política, ya que comprueba “que, para crear el derecho, [la autoridad] no

necesita tener la razón” (PT, 14). La cuestión de la soberanía se juega alrededor del poder de decidir. Debido a ello, en tanto que el poder político sea *eficiente* y *efectivo* para imponer su orden mediante decisiones soberanas inapelables y vinculantes, contribuye a la generación de sus condiciones de legitimidad y ejercicio ulterior. “Desde el punto de vista humano, la única explicación del poder es el vínculo entre protección y obediencia. Quien carece del poder de proteger a otro, no tiene el derecho de exigir obediencia. Y viceversa: quien busca protección y la acepta, no goza el derecho de regatear la obediencia” (GüM, 11; véase también BP, 53).<sup>1</sup>

La forma de pensamiento decisionista es radicalmente *inmanente*, porque, ante el torrente de peligros y riesgos, se plantea la disyuntiva del “o-esto-o-aquello”. Sin embargo, esta inmanencia produce, de modo paradójico, *lo absoluto* mediante la simplificación de alternativas o, para expresarlo en lenguaje sistémico, la reducción de complejidad: el orden o el caos, el Estado o la guerra civil, el bien o el mal, el amigo o el enemigo. Gracias a la decisión, a partir de la inmanencia extrema se originan “antítesis absolutas”. El soberano quiere algo definitivo y sin ambigüedades. Su decisión se dirige a crear magnitudes absolutas; por eso, se revela como *fundador* y *defensor de valores*. En virtud de esto, la hora de la verdad política se da en la intensidad de la toma de la decisión. De hecho, éste es *el momento auténtico, álgido, de la política*. Antes y después la política se halla en estado de latencia, como veremos más abajo.

Una forma pura de pensamiento decisionista sólo puede existir allí donde el garante metafísico del orden mundano desaparece y, en su lugar, se entroniza una anarquía altamente peligrosa. Por eso, su preocupación cardinal gira en torno a la cuestión de cómo construir el orden político sin echar mano de elementos trascendentes. Y justamente es la decisión soberana la que, según Schmitt, transforma el caos del *status naturae* en “ley y orden”.

<sup>1</sup> La misma idea —“la eterna relación entre *protección* y *obediencia*”— aparece en *Der Begriff des Politischen*: “El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado” (BP, 53). En su obra sobre Thomas Hobbes, Schmitt asegura que la “relación protección y obediencia” es el “eje” de la doctrina del Estado del filósofo inglés (LSTH, 113).

El caso clásico del pensamiento decisionista aparece apenas en el siglo XVII con Hobbes. Para él, todo el derecho, todas las normas y leyes, todas las interpretaciones legales, todo orden son, esencialmente, decisiones del soberano; y éste no es un monarca legítimo o una instancia competente, sino justamente aquel que decide soberanamente. El derecho es ley, y la ley es el mandato (*Befehl*) que decide la disputa en torno al derecho: *Auctoritas, non veritas facit legem*. En esta oración la *auctoritas* no hace referencia a alguna suerte de autoridad-del-orden preestatal [...] Es, en una sola, *summa auctoritas* y *summa potestas*. Es el soberano poseedor de toda la autoridad quien garantiza la tranquilidad, la seguridad y el orden” (ÜAD, 27 y s.).

Encima de la soberanía no se encuentra ningún poder superior que dicte o imponga al soberano normas y leyes; porque si así fuese, entonces este último no sería sino un simple comisario, mero administrador del derecho y el orden dependiente de una autoridad más elevada. En cambio, el soberano es quien instituye, *por sí mismo* y en *indivisible unidad* de su poder y autoridad, paz, orden y seguridad mediante su decisión eficaz. “La decisión soberana es el principio absoluto, y el principio (también entendido como *arché*) no es sino decisión soberana” (ÜAD, 28). La decisión soberana surge del *vacuum* normativo del caos preestatal. Merece el calificativo de auténtica, porque funda el orden y, con él, da vida al derecho. Sólo la decisión eficaz dispone quién ejerce realmente la soberanía. Antes de ésta, la luz y la penumbra no se hallan separadas.

“La decisión sobre la excepción es, en sentido eminente, la decisión” (PT, 9). Esta afirmación, que en una primera lectura podría antojarse tautológica, expone algo de suma relevancia, a saber: que la decisión es *meta*-normativa. No se deriva de o fundamenta en algún derecho o constitución. La decisión soberana se encuentra antes, al crearlo, y más allá del derecho, para no colisionar con, ni ser inhibido por él. “Porque la norma general, tal y como la representa el principio jurídico normal en vigencia, nunca puede abarcar una excepción absoluta, debido a lo cual tampoco puede fundamentar, totalmente, la decisión en torno a si se presenta o no el verdadero caso excepcional (*Ausnahmefall*)” (PT, 9). De modo paradójico, esto

no significa que la decisión surja de un vacío normativo o que se dirija arbitrariamente hacia la nada jurídica. La decisión tiene como objetivo el restablecimiento del orden *por medio de* la declaración del estado de excepción, esto es, la suspensión temporal del derecho. El soberano “se halla fuera del orden jurídico normalmente en vigencia al cual, no obstante, pertenece, ya que está facultado para tomar la decisión de si la constitución puede ser suspendida *in toto*” (PT, 10). La decisión no es arbitraria porque aspira al restablecimiento del orden jurídico. Produce y restaura el “medio homogéneo” que requiere el derecho para gozar de vigencia y validez. “El soberano crea y garantiza la situación como un todo en su totalidad. Posee el monopolio de esta decisión última” (PT, 13).

El “sentido eminente” de la decisión puede entenderse también de la siguiente manera: por ser *única y particular*, la decisión no representa ni está incluida en ninguna norma, que por su naturaleza es general, por lo que, en tanto extraordinaria, la decisión no puede ser aprehendida sistemática ni jurídicamente. La decisión da cuenta más bien de un caso “concreto”, que, *necesariamente*, es imprevisible para el legislador en su carácter singular. Para lo políticamente inesperado, no hay ninguna prevención jurídica general, sino únicamente el remedio en forma del juicio *oportuno* del soberano y de una decisión *contextual*. El estado de excepción carece, por lógica, de precedentes. En virtud de esto, ante lo absolutamente nuevo sólo auxilia otro absoluto. “La decisión se libera de cualquier atadura normativa y se vuelve, en sentido propio, absoluta” (PT, 13). La polémica sobre el concepto de soberanía tiene que ver para Carl Schmitt con “aplicaciones concretas”.<sup>2</sup> Y “esto significa quién decide en casos de conflicto en qué consiste el interés público o estatal, la seguridad o el orden públicos, *le salut public*, etcétera” (PT, 9).

En relación con su contenido, la decisión posee un carácter doble: 1) quién decide cuándo tiene lugar el estado de excepción y 2) quién puede actuar efectivamente para superar la crisis. De un lado está el soberano-intérprete, y del otro el soberano-agente. El soberano-

<sup>2</sup> “Hablando abstractamente, el problema de la dictadura sería [...] el de la ‘excepción concreta’” (D, XVIII).

no-intérprete no asume necesariamente la tarea de suprimir *por él mismo* la situación de excepción. Para esto puede muy bien facultar o nombrar a un “dictador comisario y permanecer invariablemente como soberano.<sup>3</sup> “Él decide tanto sobre si la situación extrema se presenta, como sobre lo que ha de proceder y suceder para superarla” (PT, 10). El soberano es, entonces, el intérprete de la existencia o no del estado de excepción, y, merced a su poder hermenéutico, disfruta de la competencia para suspender la constitución. “Que toda dictadura comprende la excepción de la norma no significa una negación casual de una norma cualquiera. La dialéctica interna del concepto yace en que precisamente se niega la norma para asegurar su dominación, en la realidad histórico-política, mediante la dictadura” (D, XVI).

La decisión implica *unidad y acción*, o sea, proceder inmediatamente y sin deliberación, ya que la decisión se encuentra bajo la presión del evento.<sup>4</sup> El soberano ha de decidir y actuar para restablecer *enérgica e imperativamente* el orden. En este sentido específico, la decisión es *irracional*, por particular, concreta y orientada a la excepción pura: carece del tiempo necesario para la reflexión y la deliberación —aunque, como veremos después, no carece de razones—. Sin embargo, si su ejecución se ve coronada con el éxito, entonces logra restaurar el orden en el que el pensamiento y la deliberación, es decir, los *productos de la civilización y la cultura*, pueden entregarse plenamente y sin interrupciones a sus *actividades ociosas*

<sup>3</sup> “[...] el contenido de la actividad del dictador consiste en alcanzar un éxito determinado, en ‘realizar una obra’: el enemigo debe ser vencido, el enemigo político debe ser controlado o sometido. Ello depende siempre de ‘la situación en cuestión’ [...] Al dictador le está permitido hacer todo lo que de acuerdo con la situación en cuestión sea necesario. Las consideraciones de tipo legal no se examinan más en este contexto, sino únicamente lo relativo a los medios más adecuados, en un caso concreto, para lograr un éxito también concreto. Los procedimientos pueden ser, del mismo modo, correctos o incorrectos, pero dicho juicio sólo se formula en torno a si las medidas son correctas en un sentido técnico y objetivo, es decir, adecuadas para [el fin]” (D, 11 y s.).

<sup>4</sup> Como algo imperativo, el mandato contiene “siempre un momento individual e insoportable, como lo demostró Zitelmann con una formulación brillante” (LP, 56).

en absoluta seguridad. Es verdad que el soberano no encarna la razón —entendida ésta en los términos clásicos de la Ilustración—, y, no obstante, debe estar consciente de cuándo aparece el peligro *verdadero* para la comunidad política. Si se quisiese denominar esto en sentido teológico-político, esta conciencia *prerracional* es una suerte de “revelación”.

El pensamiento schmittiano es extremo, porque supone que la verdad se manifiesta en los márgenes. “La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no comprueba nada; la excepción todo. No sólo afirma la regla, sino que, además, la regla vive en realidad exclusivamente de la excepción” (PT, 15). Ésta es la atmósfera intelectual que alimenta al decisionismo como forma de pensamiento político. La decisión schmittiana es de carácter “individual” y “soberano”. Si bien es cierto, como más adelante veremos, que la distinción amigo-enemigo subyace a la decisión, ésta sin embargo anula de tajo la pluralidad política. La voluntad política, que también es para Schmitt *una y personal*, no tolera conflicto alguno (cf. ÜAD, 13). Debe decidir soberanamente, en uno u otro sentido, y tomar una posición, que concuerde con la del orden concreto. Tal posición se caracteriza por estar en *el derecho* y tener siempre *la razón* —o, mejor dicho, *su razón*—. Debido a que la decisión se asemeja a la acción, al soberano no le queda tiempo para la deliberación, por lo que “ni razona ni discute, así como tampoco se justifica” (DC, 39 y s.). En efecto, frente al álgido estado de excepción, ninguna discusión con algún otro debe impedir su acción inmediata. El soberano manifiesta su volición por lo que la ejecución de su orden es el instrumento para la restauración de la paz. Como el único intérprete legítimo de la aparición o no del estado de excepción finiquita “mediante su decisión soberana el galimatías de las opiniones” (ÜAD, nota a pie, 27). Su decisión no está a debate, ya que representa la infalibilidad e inapelabilidad *absolutas* del Estado.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> “De Maistre habla acerca de la soberanía con especial preferencia, que, para él, significa esencialmente decisión. El valor del Estado yace en que decide, el de la Iglesia en que es la decisión última e inapelable. *La infalibilidad es para él la esencia de la decisión inapelable*, así la infalibilidad del orden espiritual es



No cualquier “situación de emergencia” (*Notstand*) es un estado de excepción (*Ausnahmezustand*). “Para ello se requiere de una competencia, en principio, ilimitada, esto es, la suspensión del orden general existente. Si se da el caso, entonces es obvio que el Estado debe subsistir, mientras que el derecho pasa a segundo plano” (PT, 13). El soberano se identifica con el Estado, con el orden mismo, con el fin de salvaguardar el derecho, es decir, el *orden jurídico*.<sup>6</sup> “La existencia del Estado conserva su superioridad, no cabe duda, sobre la validez de la norma jurídica” (PT, 13). Esto se puede también exponer en sentido hobbesiano: el Estado hace uso de su derecho *natural* de autopreservación para asegurar su existencia. Una vez logrado este cometido, la ley puede restaurarse y hacer valer sus derechos. En su capacidad para consolidarse en contra de los enemigos internos y externos, el Estado se afirma como Estado, es decir, como orden. “El Estado pone punto final a la guerra civil. Si es incapaz de ello, no es un Estado” (LSTH, 72).<sup>7</sup>

En este contexto, la cuestión del estado de excepción es la cuestión “en torno al sujeto de la soberanía” (PT, 9). Esto implica, a su vez, cómo surge un orden jurídico y cómo impone su validez obligatoriamente. Si *la* norma se afirmase autárquicamente, entonces ella misma es reina y soberana. Tal es la situación durante los tiempos

de la misma esencia que la soberanía del orden estatal. Ambas palabras, infalibilidad y soberanía son ‘parfaitement synonymes’ [...] *Toda soberanía actúa como si fuera infalible; todo gobierno es absoluto* [...] La esencial es que ninguna instancia superior examina la decisión” (DC, 24 y s., cursivas mías).

<sup>6</sup> Schmitt ejemplifica de manera harto expresiva, iluminadora y sugestiva la ambigua posición del dictador en la obra de Rousseau, ilustrando, también, su propia concepción. “El contenido de la actividad del legislador [en Rousseau] es el derecho, pero sin poder jurídico, un derecho impotente; por su parte, la dictadura es omnipotencia sin ley, pero poder sin derecho [...] El legislador se encuentra fuera del Estado, pero en el derecho; el dictador, fuera del derecho, empero en el Estado” (D, 129).

<sup>7</sup> “De suma importancia es la distinción entre orden (*Ordnung*) y orden jurídico (*Rechtsordnung*). A ésta corresponde la diferencia entre estado de excepción y estado de normalidad. Durante el estado de excepción impera el orden, mientras que en el estado de normalidad el orden jurídico [...] Orden y orden jurídico se comportan entre sí como la decisión en relación con la norma general” (Schneider, 1957: 262 y s.).

tranquilos en los que la ley gobierna sin la intrusión estorbosa de las personas. Sin embargo, si la ley no puede hacerse respetar ni valer por sí misma, sucede entonces que no es más la soberana y requiere de una intervención externa. Con ello nos confrontamos con un hecho de naturaleza política y no jurídica. En efecto, “¿en qué medida está sujeto el soberano a la ley [...]?” (PT, 10) Esta interrogante lleva al juego dialéctico del principio y el origen: ¿es autónomo el orden jurídico? ¿Quién instituye el orden? Y ¿quién garantiza su validez? A pesar de que Carl Schmitt parece inclinarse en favor de la omnipotencia jurídico-creativa del soberano a costa del orden jurídico, es más prudente enfatizar que ambos momentos son parte integrante del mismo pensamiento y, en consecuencia, hay que concebirlos sólo en su unidad. En otras palabras, en condiciones de normalidad la decisión se restringe al “mínimo”, si bien siempre se halla lista para intervenir; mientras que, por el otro lado, el derecho es, en el estado de excepción, limitado lo más posible para que el soberano despierte de su sueño. *No obstante, la decisión soberana posee un carácter fundacional como un fenómeno preestatal y prenормativo.* Esta cualidad no la pierde en el estado jurídico-civil debido a que debe permanecer más allá del derecho para poderlo afirmar y proteger en caso de necesidad existencial extrema. En tanto monopolio estatal, la decisión determina qué es lo que vale *efectivamente* como orden jurídico público (cf. PT, 11). En virtud de esto, al principio se encuentra la decisión que divide la luz civil-estatal de las tinieblas del *bellum omnium contra omnes*. Una vez que los muros estatales han sido erigidos, se funda el orden, se instituye la ley y aparece la paz civil. “Sólo existe la seguridad en el Estado. *Extra civitatem nulla securitas.* El Estado absorbe en sí toda la racionalidad y toda la legalidad. Fuera de sí no hay más que ‘estado de naturaleza’” (LSTH, 75).

#### HOMOGENEIDAD RACIAL Y CULTURAL

La unidad territorial de un pueblo organizado políticamente se corresponde con la unidad interna de la soberanía. En consideración

a esto, conviene investigar la lógica propia de la unidad estatal que subyace al pensamiento político de Schmitt, con el fin de ganar otra perspectiva sugerente para la discusión de la soberanía en su obra.

Tras la constatación de la crisis histórico-espiritual del parlamentarismo —una institución de cepa liberal pura—, producto del desecamiento de su savia, es decir, los principios de la *discusión* y la *publicidad*, Carl Schmitt diagnostica la transformación parlamentaria de este fundamento espiritual en un mero método técnico-funcional de gobierno que obedece a fines heterogéneos. Según nuestro autor, el parlamento moderno no representa más el lugar público en donde se persiguen, mediante la discusión colectiva y el intercambio racional de opiniones, la “verdad y la rectitud” de un argumento y una decisión consecuente. Para el parlamentarismo liberal, el opositor en el debate político debe ser convencido mediante un discurso racional, para que, en plena imparcialidad, probidad, autonomía y sin la presión de intereses privados o egoístas, pueda juzgar por sí mismo dónde se encuentra el bien común de la *pólis*.

La situación del parlamentarismo es hoy tan crítica, debido a que el desarrollo de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública argumentativa en una formalidad vacía [...] Por eso es permisible suponer, como algo conocido, que hoy día ya no se trata de convencer al opositor de determinada rectitud o verdad, sino de ganar a la mayoría para gobernar con ella (LP, 10 y s.).

Si el espíritu del parlamentarismo se ha tornado mera “sátira” e “instrumento” de gobierno, piensa Schmitt, “sólo se requiere mostrar con algún procedimiento cualquiera —y no necesariamente mediante una dictadura que se exponga abiertamente *via facti*—, que se pueden conseguir los mismos resultados [que los del parlamentarismo], con lo cual el parlamento quedaría liquidado” (LP, 10 y s.).

Lo relevante para nuestra discusión no es tanto la degradación del parlamentarismo, sino cómo distingue nuestro autor la democracia del parlamentarismo, con el propósito de observar cómo el movimiento de la “unidad y la igualdad”, analizado ya en las

filosofías políticas de Hobbes y Rousseau, también desempeña un papel importante en Carl Schmitt.

*Toda democracia verdadera descansa en el hecho de que no sólo trata a los iguales de igual manera, sino que además, como consecuencia inevitable, a los no-iguales de manera desigual.* Por tanto, a la democracia pertenece necesariamente, primero, la *homogeneidad* y, segundo, la exclusión o la destrucción de lo heterogéneo, en caso necesario [...] La fuerza política de una democracia se muestra precisamente en que sabe cómo eliminar o apartar a los extraños y diferentes, a los que representan una amenaza para la homogeneidad. En cuanto a la cuestión de la igualdad, no se trata de una niñería abstracta y lógico-aritmética, sino de la sustancia misma de la igualdad (LP, 13 y s., cursivas del autor).

Schmitt ejemplifica su idea con dos “democracias modernas” de su época: la turca, con su política de reasentamiento poblacional a costa de la población griega, y la australiana, con su prohibitiva legislación inmigratoria. Aquí no se encuentra solamente la relación siempre difícil entre la mayoría y la minoría de orígenes étnicos distintos, sino además el problema de la formación de la voluntad general. Schmitt es de la opinión —como gran parte de la tradición del pensamiento filosófico-político— de que la igualdad es exclusivamente posible entre iguales. Al identificar sin ambages a los miembros de la comunidad política, la democracia presupone en sí el concepto del extraño, del no-ciudadano. En este nivel de reflexión tan abstracto, no habría mucho que disputar. Empero, ¿qué es la igualdad? ¿En qué consiste la “sustancia misma de la igualdad”? Para Carl Schmitt no se trata más que de “igualdad política” en un territorio determinado. “En el ámbito político, los hombres no se enfrentan entre sí como hombres abstractos, sino como hombres con intereses políticos y determinados políticamente, como ciudadanos, gobernantes o gobernados, es decir, en todo caso en categorías políticas” (LP, 17). Con todo, la definición de Schmitt es irritante, porque introduce de contrabando un concepto espurio de igualdad: el de la “homogeneidad” (*Artgleichheit*). Las ilustraciones al respecto utilizadas por el pensador alemán son muy sugerentes: la

homogeneidad mentada es de tipo *racial-cultural*. No basta con ser ciudadano de un Estado, como en la tradición republicana francesa, sino que, además, es necesario ser ciudadano con un “origen racial” específico. “Por lo demás, ha de decirse, que una democracia puede excluir una parte de la población dominada por el Estado (en tanto que a la igualdad le es propia cierta desigualdad), sin dejar de ser, por ello, una democracia” (LP, 14 y s.).<sup>8</sup>

Para respaldar su concepción *völkisch* de “igualdad”, Schmitt recurre a Rousseau. De acuerdo con el autor alemán, la coherencia interna de *Contrat social* en el concepto de la *volonté générale* muestra que el Estado rousseauiano sólo existe allí “donde el pueblo es homogéneo e impera, en lo esencial, unanimidad [...] Según Rousseau, la unanimidad debe ser tan amplia que las leyes resulten *sans discussion*” (LP, 19). El pueblo organizado políticamente existe como una democracia verdadera sólo mediante la conservación de su homogeneidad. Todo lo que divide o amenaza a este núcleo duro debe ser excluido y eliminado *per definitionem*. Debido a que en un Estado democrático sólo un pueblo fuertemente homogéneo sería capaz de sobrevivir, Schmitt se pregunta retóricamente:

Si la unanimidad y el consenso de todas las voluntades entre sí es realmente tan grande, ¿se necesita elaborar, en verdad, un contrato? El contrato presupone diferencia y oposición. La unanimidad, tanto como la *volonté générale*, está presente o está ausente, y a saber, como Alfred Weber correctamente lo percibió, existe naturalmente (*naturhaft vorhanden*). Donde hay unanimidad, el contrato es superfluo por ser su carácter natural (*Naturhaftigkeit*); pero allí donde no la hay, ningún contrato sería útil (LP, 19 y s.).

En Rousseau no existe, en este sentido, ningún indicio de *Naturhaftigkeit*, nada sería más contrario a su filosofía política. Como el Estado, el contrato es producto artificial resultado del concierto

<sup>8</sup> Confróntese también con la siguiente afirmación: “La igualdad de todos los hombres como hombres no es democracia, sino una forma particular de liberalismo; no es, entonces, una forma de gobierno, sino una moral y una visión del mundo individualista y humanitaria” (LP, 18).

de voluntades. Rousseau suponía, junto con sus contemporáneos ilustrados, que la dominación no era algo natural, sino un producto humano; por ello, no podía entender al Estado sino como la obra de la razón y la voluntad: “En el fondo, el cuerpo político no es más que una persona moral, un mero ser de la razón” (PDG, 47). Para el filósofo, el consenso posee, ante todo, un significado político. La voluntad general sólo es concebible cuando corresponde a la voluntad política de todos los ciudadanos, y no a su voluntad *natural*. “En tanto que muchos hombres reunidos se consideran un solo cuerpo, no son más que una sola voluntad, que tiene que ver con la conservación mutua y el bienestar general [...] [El] bien común se muestra por todas partes de manera evidente, y sólo requiere de sentido común para ser percibido” (CS, iv, 1, 143).

El derecho natural se retrae incluso en el Estado, como vimos en el capítulo previo, porque en éste sólo la ley —la expresión de la voluntad general— debe gobernar. La ley guía las acciones de los ciudadanos en los asuntos políticos. ¿Puede el derecho natural exigir alguna validez normativa más allá de la esfera política, pero dentro de la sociedad? Sí, pero únicamente en el ámbito de las interacciones de los hombres como personas privadas. La “voz de la naturaleza” es la “mejor consejera”, por ejemplo, para el buen padre, cuyo deber principal es llevar una hacienda familiar en orden. Ha de procurar administrar adecuadamente la economía doméstica tanto para sí mismo como para sus descendientes. Así, mientras que en la esfera privada los consejos de la naturaleza son recomendables, “para el magistrado la naturaleza es una guía falsa que se esfuerza sin cesar de apartarlo de sus deberes y que, tarde o temprano, lo arrastra a su perdición y a la del Estado, si no es refrenado por la virtud más sublime” (EP, I, 8).

¿Cómo podría tornarse el derecho natural, cuyo origen se encuentra en la compasión y la razón, en una fatalidad para el estadista y el magistrado, cuando dicho derecho incluso comprende en sí el bienestar de la especie humana misma? Porque la naturaleza hablaría directamente al corazón del funcionario público consiguiendo que su inclinación natural de favorecerse como hombre natural lo des-

viase, mediante este cortejo, de los deberes de su cargo público. De este modo, mientras que al padre le basta consultar a su “corazón” para actuar con virtud, el hombre de Estado se convertiría en un “traidor en el momento en que escucha el suyo. Su misma razón debería serle sospechosa, por lo que no debería seguir otra regla que la razón pública, que es la ley” (EP, I, 8). Rousseau entiende al Estado como un “ser de la razón” que no debe orientarse de acuerdo con los imperativos del derecho natural (el “corazón”), porque el corazón es lo más íntimo y natural del hombre. Como cualquier magistrado y ciudadano, el estadista también ha de escindirse de su ser privado y sus inclinaciones e intereses personales, y obedecer a la voluntad general, el producto de la razón pública. Únicamente la ley, como manifestación de dicha voluntad, es “la regla de lo justo y lo injusto” (EP, I 9) para los ciudadanos.

En este sentido, más que presentar la posición del filósofo suizo, Schmitt expresa la propia. “La *volonté générale*, como la construye Rousseau, es, en verdad, homogeneidad. Ésta es la democracia realmente consecuente” (LP, 20). Precisamente lo contrario es cierto: *la voluntad general es la igualdad política*. Los cimientos del Estado no descansan en la homogeneidad, sino en la construcción contractual. La igualdad ciudadana surge de lo político, y su identidad, en tanto tales, se configura asimismo en esta esfera. En sentido opuesto, Schmitt postula que de homogeneidad “resulta de la ‘identidad’ democrática entre gobernantes y gobernados” (LP, 20).<sup>9</sup>

También en su interpretación de la doctrina del Estado de Thomas Hobbes, Carl Schmitt se muestra dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias de su argumentación acerca de la homogeneidad como el fundamento auténtico de la democracia y la igual-

<sup>9</sup> Es interesante comparar la interpretación schmittiana de Rousseau en *Die Diktatur* (III, 116-129) con su exégesis posterior en *Parlamentarismus* (comentario preliminar, 19 y s., y I, 34-38). En la primera obra, su interpretación está libre de toda formulación en torno a la homogeneidad, y, en mi opinión, sigue siendo correcta y harto original; en cambio, en el segundo texto dicha formulación polémica estropea la coherencia y la corrección de la recepción primera del pensamiento de Rousseau. En otras palabras, en la segunda obra, Schmitt habla más sobre sí mismo y sus convicciones que sobre su objeto de estudio.

dad. Radicalizando la interrogación acerca de la rectitud sobre la interpretación de Schmitt sobre la relación obediencia y protección como el punto nodal de la obra política de Hobbes, Gershon Weiler cuestiona incluso los conceptos de ciudadanía del autor alemán y del filósofo inglés. Mientras que para Hobbes la ciudadanía es resultado de la celebración del pacto y el sometimiento al Estado, para Schmitt éstas no son condiciones suficientes para adquirir el estatus de ciudadano. Hobbes afirma que el ciudadano es aquel que se somete y respeta las leyes civiles, y en tanto que lo haga es un buen ciudadano, independientemente de cualquier otro criterio. Según Schmitt, el Estado tiene el derecho de decidir quién pertenece o no a su ciudadanía aun de acuerdo con criterios raciales, e imputa esta interpretación como esencialmente fiel a la doctrina de Hobbes. Pero “en ningún lugar del *corpus* hobbesiano hay alguna sugerencia de que pueda ser una buena política para el soberano discriminar a un grupo de personas bajo su dominio con la finalidad de devolverlos al estado de naturaleza” (Weiler, 1994: 28). Para Hobbes sería impensable que a un grupo de ciudadanos respetuosos de las leyes, como los judíos en la Alemania nacionalsocialista, se les requisara su ciudadanía y se les clasificara como *enemigos* a causa de su origen étnico. Para Schmitt, la autonomía decisionista irrestricta del Estado no excluye esta posibilidad y sólo puede asegurar su poder absoluto en la medida en que logre conseguir su supuesta unidad racial y cultural interna.

La unanimidad y el consenso de la democracia schmittiana están determinados y predados *völkisch* y *naturalmente*. Existen como hechos raciales-culturales o no. Si no es el caso, aventuraría nuestro jurista, el discurso sobre la democracia es mera monserga. La homogeneidad vale como un dato prepolítico, que domina y sobre-determina la esfera de lo político. De acuerdo con Carl Schmitt, esto representa la esencia de la democracia.

El bolchevismo y el fascismo son, al contrario, como toda dictadura, antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos. En la historia de la democracia hay algunas dictaduras, cesarismos y otros ejemplos



conspicuos de métodos poco ortodoxos, para la tradición liberal del último siglo, de formar la voluntad del pueblo y construir homogeneidad [...] El pueblo es un concepto del derecho público. Sólo existe en la esfera pública. La opinión unánime de 100 millones de personas privadas no es ni voluntad del pueblo, ni opinión pública. La voluntad del pueblo puede expresarse de forma tan adecuada —y quizá hasta más democráticamente— mediante encuestas de opinión, la *acclamatio* o la presencia evidente e incontrovertible en la plaza pública [...] Entre más intensa la fuerza del sentimiento democrático, tanto más seguro es el conocimiento de que la democracia es algo más que un sistema de gobierno de votaciones secretas (LP, 22).

Lo que permanecía latente, pero siempre dentro de ciertos límites, en la obra de Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau (la voluntad política como unidad absoluta) es llevado por Schmitt hasta los extremos, como si este último les echara en cara que no hubiesen sido radicalmente consecuentes con la lógica interna de sus respectivas teorías políticas. El pensamiento de Schmitt acelera, justamente, la fuerza centrífuga de las ideas de los primeros y presenta, con claridad desconcertante, hacia donde conduce su racionalidad interna.

Para Schmitt la democracia implica una lógica de la identidad entre gobernantes y gobernados, voluntad general y voluntad de la mayoría, ley y soberanía popular, Estado y pueblo.

La ampliación del derecho electoral, la reducción de los períodos comiciales, la introducción y extensión de los facultados para participar en el proceso, en una palabra, lo que se designa como tendencias e instituciones de la democracia directa y lo que, como ya se mencionó, está dominado totalmente por la idea de la identidad, si bien es consecuentemente democrático, no obstante nunca puede alcanzar una identidad absoluta, directa y en cada momento *in realitate praesente* (LP, 35).

En la identidad de estas figuras no se trata de “lo realmente igual” (*real Gleiches*), sino de “identificación”. Esta última implica “distancia” entre “la igualdad real y el resultado de la identificación” (LP,

35 y s.). No puede existir, políticamente, ninguna “igualdad real”, sino sólo identificaciones. La igualdad real aparece únicamente en la forma de la homogeneidad racial y cultural, es decir, en una condición *meta-política*. Que la realidad de la homogeneidad existe y está dada de manera políticamente apromblemática se puede mostrar, según Schmitt, cuando se reflexiona y constata con qué dificultad se configura la voluntad *política*. “El destino de la democracia parece anularse a sí mismo en el problema de la formación de la voluntad” (LP, 37). En el segundo capítulo advertimos ya los escollos con los que Rousseau tropieza para postular la *indestructibilidad* y la *pureza* de la voluntad general: la *volonté générale* deriva hacia el absurdo democrático si no dispone tras de sí de la mayoría absoluta, incondicional y total. El demócrata radical puede caer víctima de la seducción de la lógica de la identidad y eliminar la democracia cuando ésta se encuentra en peligro. También se impone a sí mismo la tarea de ilustrar y educar democráticamente al pueblo. “La consecuencia de esta pedagogía es la dictadura, la suspensión de la democracia en nombre de la verdadera democracia aún por construir” (LP, 37).

### LO POLÍTICO

Cuando la política y el Estado se han vuelto cuestionables, su gran “época” ha llegado a su fin, las identificaciones claras y sin ambigüedades en torno a lo *estatal* y lo *político* se han ensombrecido y han sido anuladas, sólo entonces recibe la reflexión sobre lo *político* toda su dignidad y —¿por qué no?— su brutalidad original. En la medida de que el monopolio clásico de distinción y el uso de la violencia legítima le ha sido disputado y arrebatado al Estado como resultado de las fuerzas del parlamentarismo y la democracia, Carl Schmitt piensa que urge encontrar un sustituto, una diferencia específica de lo político, si es que aún se quiere impedir que una “época liberal de la despolitización” conquiste y oscurezca el “pluriverso” político.

Las reflexiones de Schmitt sobre la soberanía están íntimamente concatenadas con su concepto de lo político, ya que la primera significa decisión y el segundo, distinción.

Schmitt propone la cuestión fundamental que toda filosofía política y ciencia política deberían abordar prioritariamente: ¿cuál es el “criterio” de lo político? En otras palabras, ¿qué distingue la política de otras esferas humanas? Como es harto conocido, para el pensador alemán “[la] distinción específicamente política, a la que se puede atribuir acciones y motivos políticos, es la distinción entre *amigo y enemigo*” (BP, 26). Este criterio señala que a la distinción política la subyace, de manera extrema, “un grado de intensidad de una unión o división, de una asociación o disociación” (BP, 27). Estos señalamientos escuetos son más que suficiente para poner en funcionamiento la maquinaria conceptual de Schmitt. La distinción supone relaciones —unión o división— y reconocimiento e igualdad de derechos. No cualquiera goza del privilegio de portar el estatus de amigo o enemigo. *Todas las distinciones auténticamente políticas son decisiones políticas*, porque la decisión, como vimos con anterioridad, no es algo ocasional o indiferente, sino *la* decisión en torno a lo *absoluto*. “Los momentos más álgidos de la gran política son, al mismo tiempo, aquellos en los que se percibe, en concreta claridad, al enemigo como enemigo” (BP, 67). El enemigo político es

el otro, el extraño, y basta para su esencia que sea existencialmente, en un sentido en especial intenso, lo otro y extraño, de tal suerte que, en una situación extrema, sea posible entrar en conflicto con él. Éste no podrá decidirse mediante una normatividad general previamente instituida, ni a través del fallo de un tercero “no involucrado” y, por ende, “imparcial” (BP, 27).

Quien traza la distinción política se halla ante una relación *extrema y determinante*. No hay vuelta hacia el relativismo o la ambigüedad. La relación política se caracteriza porque es *existencialmente conflictiva*. Y este conflicto es de tal naturaleza que sólo puede resolverse *en y mediante* la relación política con el enemigo. Como ya apunté, ni un árbitro imparcial, como tampoco una normatividad neutral son capaces de zanjar las oposiciones absolutas. En efecto, en tanto existencial, la distinción política exige al amigo y al enemigo enfrentarse *directamente* sin representantes o mediaciones. Lo existencial

ha de entenderse en el sentido de la combativa “negación de la propia forma de existencia” (BP, 27). El conflicto se manifiesta sencillamente con el fin de “preservar la propia forma óptica de vida” (BP, 27). Esto significa que lo político es *determinante y definitivo*, en tanto que incumbe, de manera concreta, a la existencia colectiva como un todo. “Los conceptos amigo, enemigo y combate reciben su sentido real [en tanto que] hacen referencia a y tienen relación con la *posibilidad real* del aniquilamiento físico.” Y Schmitt agrega: “Determinante es siempre sólo la *posibilidad* de este caso decisivo, *del combate real*, y la decisión de si se ha dado o no el caso” (BP, 33 y 35, cursivas del autor). La posibilidad del combate y la muerte física conforman el horizonte propio de lo político. Y esta eventualidad se revela como realidad *concreta* de una situación de lucha, es decir, no como algo esencial, normativo o ideológico. Lo político no demanda moralidad alguna y tampoco se deja derivar de alguna norma. Se trata de un criterio y no de un programa o utopía.

No hay ningún fin racional, ninguna norma correcta, ningún programa ejemplar, como tampoco algún bello ideal social o legalidad y legitimidad que justifiquen que los hombres deban matarse en su nombre [...] Cuando de verdad hay enemigos reales en su significado óptico, como aquí se sugiere, entonces tiene sentido, pero sólo políticamente, repelelos, si es necesario físicamente, y combatir contra ellos (BP, 49 y s.).

Si la hostilidad política implica reconocimiento e igualdad de derechos, ¿quién es el enemigo auténtico?

El enemigo no es, entonces, el competidor o rival en general. Tampoco es el rival privado, a quien se odia con sentimientos de antipatía. Al menos eventualmente —es decir, de acuerdo con una posibilidad real—, el enemigo es la totalidad *combativa* de hombres, que se enfrenta a otra totalidad de igual naturaleza. El enemigo es únicamente el enemigo *público*, porque todo lo que tiene relación con esta totalidad de hombres, en especial con todo un pueblo, se convierte en algo *público*. El enemigo es *hostis* y no *inimicus* en sentido lato (BP, 29).

De acuerdo con esta definición de la hostilidad política, sólo las asociaciones humanas, los colectivos, pero no los individuos privados, disfrutan la posibilidad de ser enemigos auténticos. Para el antiliberal Schmitt, esto significa que los Estados encarnan exclusiva y auténticamente el contenido y sentido de estas categorías. En tanto que la distinción radical amigo-enemigo posibilita la configuración de “agrupaciones”, el conflicto político sucede en el espacio público: justo allí donde la decisión soberana tiene algo realmente serio que zanjar. “Como la unidad política decisiva, el Estado ha concentrado en sí mismo la terrible facultad de la posibilidad de hacer la guerra y, con ello, de disponer abiertamente de la vida de los hombres” (BP, 46).

Sin la posibilidad de distinguir entre amigo y enemigo, no hay política ni agrupaciones. Esta situación supondría “un mundo sin política” (BP, 35). Para Schmitt, el enigma de lo político es la constitución existencial de las identidades colectivas. Lo político se manifiesta como algo humanamente esencial, porque lo que está en juego es la existencia óntica de una totalidad humana. El enemigo representa la *diferencia existencial* que amenaza, cuestiona e incluso niega la propia identidad y forma de existencia colectivas. Frente a él surge la pregunta: ¿tenemos, como pueblo, el derecho de existir *políticamente*? Aún más: el enemigo es una precondition necesaria del proceso de formación de identidades. Sin enemigo, tampoco habría amigo y ni siquiera existiría el *nosotros* del pueblo como una identidad política constituida. Por eso, el enemigo merece respeto y consideración. El colectivo que no asume la identidad de amigo o enemigo, es para nosotros, en tanto unidad política, indiferente, poca cosa: se trata de una nada política.<sup>10</sup>

Nuestra identidad como pueblo no es algo que se encuentre a disposición, no nos es algo indiferente. Al contrario, es *existencialmente constitutiva* de nuestro ser. No es resultado de un ocasiona-

<sup>10</sup> “Es propio del decisionismo del tipo intelectual de Donoso [Cortés] de suponer siempre el caso extremo, de estar siempre a la espera del juicio final. Por eso desprecia a los liberales, mientras que respeta el socialismo ateo y anarquista como su enemigo mortal otorgándole una grandiosidad diabólica” (DC, 36).

lismo estético. No es máscara ni mera apariencia. En el combate concreto “adquiere la vida de los hombres su tensión específica y *política*” (BP, 35). En sí misma, la guerra no es deseable o abominable; representa únicamente la eventualidad extrema *decisiva* para la conformación de la acción y el pensamiento de la existencia de la totalidad. “La guerra no es, por ello, meta o fin o siquiera contenido de la política; no obstante, como posibilidad real, es siempre la *condición* presente que determina la acción y el pensamiento humanos, por lo que genera un comportamiento específicamente político” (BP, 34 y s.).

Es necesario enfatizar que, en lo referente a lo político, no se trata de un ultimátum del tipo “la vida o la muerte”, sino de la forma de existencia de una totalidad, que se define y constituye *preeminentemente*, en cuanto tal, frente a la experiencia real o posible de la guerra. “Mediante el poder sobre la existencia física de los hombres se eleva la comunidad política sobre cualquier otra forma de comunidad o sociedad” (BP, 48). Éste es el sentido existencial de lo político. Para Carl Schmitt, la política es *la prueba* de la existencia, lo absolutamente supremo. La “persona privada”, que únicamente se interesa en sus propios negocios y el justo gozo de los frutos de su ocupación y que no desea otra cosa más que el mundo lo deje en paz, “carece de enemigos políticos”. Por tanto, tampoco se expone al peligro ni al riesgo de la *existencia*. Quiere vivir exclusivamente “como una persona privada” (BP, 52). En verdad, se podría afirmar, no sin cierta paradoja, que *su existencia no le incumbe, que le es indiferente y no es parte de sus negocios y ocupaciones*. Si bien debe la seguridad de su vida y propiedad al Estado—institución creadora y garante del orden y la paz públicos—, la persona privada se encuentra *tan* ocupada en sus asuntos personales—los cuales pueden ser ciertamente muy interesantes y, por qué no agregar, hasta dignos de envidia— que es incapaz de dedicarle un fastidioso momento, un pensamiento siquiera, al horror de la existencia. La lectura, la escritura, el pensamiento, el comercio, el arte, la ciencia, el deporte, los entretenimientos y otras hermosas cosas más velan calladamente su fundamento y origen. “En términos generales, los hombres no buscan la verdad o la realidad,

sino únicamente el sentimiento de seguridad. Apenas pasa el agudo peligro y se sobrevive el miedo inmediato, aceptan de buen gusto cualquier sofisma y todo tipo de trivialidad y le dan la bienvenida a toda farsa, siempre y cuando los distraiga del terrible recuerdo” (C, 84).<sup>11</sup>

Este “terrible recuerdo” remite al *status naturalis* como opuesto a la civilización. Leo Strauß observa con agudeza que la tentativa de Carl Schmitt de salvar lo político del liberalismo, así como de definirlo de nueva cuenta y de reintegrarle su auténtica dignidad, se encuentra enmarcada en una crítica al moderno concepto liberal de cultura.

De acuerdo con el concepto dominante de cultura, la creación soberana, el “producto puro” del espíritu humano no son, en primer término, las “provincias individuales de la cultura” en relación entre sí [es decir, las artes, la ciencia, la filosofía, la técnica, etcétera], sino la cultura misma como un todo “autónomo”. En esta concepción se olvida que la “cultura” siempre presupone lo que se cultiva. La cultura es permanentemente la *cultura de la naturaleza* [...] La cultura es, entonces, no tanto el cuidado fiel de la naturaleza, sino la lucha cruel y astuta *contra* la naturaleza (Strauß, 1988: 105).

Como vimos, Thomas Hobbes consideraba la naturaleza, en general, como el desorden extremo, y la naturaleza humana, en particular, como apasionadamente belicosa. Es en este orden de ideas que Strauß señala sucintamente: “el fundamento de la cultura es el *status naturalis*” (Strauß, 1988: 106). En efecto, las piernas temblorosas de la civilización se apoyan en el suelo tectónico del estado de naturaleza, del *status belli*.

En la terminología schmittiana, esto significa que el *status naturalis* es el auténtico estado *político*; ya que “lo político” yace, según Schmitt,

<sup>11</sup> “... la única *garantía* para que el mundo no se transforme en un mundo de entretenimiento son la política y el Estado. Hacia esta dirección conduce, por eso, lo que los enemigos de lo político desean, es decir, la construcción de un mundo de diversión, un mundo sin *seriedad*” (Strauß, 1988: 118).

“no en el combate mismo [...], sino en el comportamiento determinado por esta *posibilidad real*” [...] De lo cual resulta que lo político, que el mismo Schmitt hizo valer de manera fundamental, es el “estado de naturaleza” que subyace a toda la cultura. Schmitt reintegra al concepto hobbesiano de “estado de naturaleza” todo su honor [...] Lo político es un *status* del hombre, a saber: *el status* como el estado “natural”, fundamental y extremo del hombre (Strauß, 1988: 106 y s.).

Para Schmitt lo político es la naturaleza del hombre. Si se le priva de dicha condición, no se hace otra cosa que aniquilarlo *qua* hombre. En este sentido debe entenderse la formación de la identidad, la existencia política y la distinción amigo-enemigo. Cuando lo *necesariamente* político nos confronta con la posibilidad real de la guerra mortal, todos los productos de la civilización se vuelven meras “ficciones” y “abstracciones”. “Lo político es el carácter fundamental de la vida humana. Entendido de esta manera, la política es *el destino*. En virtud de lo anterior, el hombre no puede escapar de lo político” (Strauß, 1988: 111). El fin de la política, y no el de la violencia, supondría la muerte del hombre. El hombre despolitizado de un mundo aparentemente neutralizado y apolítico no tiene enemigos en la tierra, como anhela el liberalismo de acuerdo con Schmitt. Justo esto es lo que reprocha el jurista alemán al liberalismo: su relativismo intrínseco y su búsqueda de acuerdos como una forma de convivencia, cuyo efecto es debilitar la tensión y el sentido de la existencia colectiva. “Su última justificación y evidencia histórica [del parlamentarismo] descansa en que el racionalismo no es absoluto y directo, sino, en un sentido específico, relativo”. Schmitt completa así su posición:

Un balance de las opiniones alcanzado por la oposición de los partidos no puede extenderse nunca, por consiguiente, a cuestiones absolutas de las visiones del mundo, sino que se refiere únicamente a cosas que, de acuerdo con su naturaleza relativa, sean adecuadas para un proceso de este tipo [...] Ni el poder del Estado como tampoco las convicciones metafísicas deben manifestarse de modo directamente apodíctico [...] El parlamento es, entonces, el lugar donde se *delibera*, es decir, donde,



en un proceso discursivo, se alcanza una verdad relativa mediante la discusión de argumentos y refutaciones (LP, 45 y 48).<sup>12</sup>

De tal suerte, si concluyen las oposiciones absolutas, la existencia humana estaría verdaderamente amenazada. A esta conclusión llegó también Donoso Cortés:

Lo que lo llenaba recurrentemente de espanto era la siguiente verdad: que el hombre —que los filósofos y demagogos elevan a la medida absoluta de todas las cosas— no es de ninguna manera, como afirman, la esencia de la paz, sino que, más bien, combate con terror y destrucción a los otros hombres que no se le someten. El concepto *hombre* genera, únicamente en apariencia, una neutralización general de las oposiciones entre los hombres. En realidad, contiene en sí mismo un contraconcepto cargado con un terrible potencial de asesinato: el del *inhumano* (*Unmenschen*) [...] Para el *infrahumano* (*Untermenschen*) no hay pena de muerte alguna. Para él, no existe absolutamente más castigo, sino sólo exterminio y destrucción (C, 110 y s.).

En relación con esto, Leo Strauß comprende acertadamente la intención de Schmitt: “El entendimiento a cualquier precio sólo es posible como entendimiento a costa del sentido de la vida humana; ya que ésta tiene lugar únicamente cuando el hombre renuncia a plantear la cuestión en torno a lo correcto y lo bueno. Y si renuncia a ello, en consecuencia renuncia a ser un hombre” (Strauß, 1988: 121).

<sup>12</sup> Compárese esta concepción liberal con el absolutismo tronante de Donoso Cortés: “Solamente allí, en el escenario clásico de las ideas políticas de Europa, pronuncia [Cortés] el enunciado más extremo del siglo XIX: *llega el día de las negaciones radicales y de las afirmaciones soberanas*” (C, 59). La inclinación de la burguesía liberal por la discusión, el entendimiento y, en última instancia, por el relativismo, lleva a Schmitt a preguntarse: “¿Qué es, pues, lo que realmente quiere?” (C, 31). Con el fin de ridiculizar al liberalismo, Carl Schmitt esboza, no sin cierto aire de blasfemia, un retrato de la psicología de Cortés: “Ese liberalismo con sus inconsecuencias y compromisos existe para Donoso únicamente en el breve íterin en el que es posible responder a la pregunta: ¿Cristo o Barrabás?, con una moción de aplazamiento o con la conformación de una comisión averiguadora” (C, 34).

EL IMPERATIVO ANTROPOLÓGICO DE LA DOMINACIÓN  
SOBRE LOS HOMBRES

En *Der Begriff des Politischen* Carl Schmitt parte del principio antropológico de la “peligrosidad”, “maldad” y “pecaminosidad” radicales de la “naturaleza humana” (BP, 59), lo cual no ha de entenderse en sentido moral. Para Schmitt, la asunción de este principio es un signo indiscutible y elemental de todas las “teorías auténticamente políticas”, de todo pensamiento político verdadero (*vid.* C, 26). El hombre es, por tanto, problemático; es un problema para sí mismo. Su naturaleza es “riesgosa” y “dinámica” (BP, 61). “La pregunta ¿peligroso o inocuo? surge ante la cuestión de si el gobierno de los hombres sobre los hombres es necesario o superfluo. De acuerdo con esto, la peligrosidad significa *necesidad de ser dominado*” (Strauß, 1988: 115). En consideración con una supuesta “maldad natural del hombre” y ante la justificación del absolutismo, Schmitt expresa en *Die Diktatur* este estado como un “axioma” para “fundamentar la autoridad estatal” (D, 9). En efecto, el pueblo es irracional e “inferior moralmente”, en virtud de lo cual es apto únicamente para ser formado como “material” u “objeto” del “artista del Estado”. Debido a la irracionalidad del hombre, el “intelecto” (*Verstand*) debe gobernarlo. Por ello, *el intelecto es un dictador*.

Esta concepción técnica posee para el surgimiento del Estado moderno, como para el problema de la dictadura, un significado fundamental. Del racionalismo de esta tecnicidad resulta, primero, que el artista del Estado que construye, considera a la masa humana, a organizar estatalmente, como un objeto formable, como material [...] Pero si el pueblo es irracional, entonces es imposible pactar con él, por lo que se le tiene que dominar mediante astucia o violencia. En esta situación, el intelecto no puede hacerse entender; no razona, sino dicta. Lo irracional es sólo el instrumento de lo racional, porque sólo lo racional puede realmente guiar y actuar (D, 10).

Se podría objetar que ésta es *solamente* la concepción del racionalismo, pero no del decisionismo schmittiano. Lo cierto es que

Schmitt comparte esta opinión, en particular en lo referente a la “tecnicidad” como medio y capacidad de gobierno. A modo de ilustración vale la pena echar un vistazo a su peculiar interpretación del *Leviatán* de Hobbes para apreciar el sentir de Schmitt al respecto. “La lógica interna del Estado, artificio fabricado por los hombres, no conduce a la persona, sino a la máquina. Lo que está en juego no es la representación mediante una persona, sino el aseguramiento fáctico y presente de la protección real. Si no es *tutela praesens*, la representación no es nada. Ésta sólo se logra a través del mecanismo de mando funcionalmente eficaz” (LSTH, 52 y s.). O, si se prefiere un postulado más directo: “Con ello, el Leviatán se transformó no en otra cosa que en una gran máquina, en un mecanismo colosal al servicio del aseguramiento de la existencia física terrenal de los hombres, que él mismo domina y protege” (LSTH, 54).

Mediante este proceso maquinal, el Estado se convierte en un *instrumento neutral de mando* independiente de todo contenido normativo que se ubique más allá de su soberanía. Se trata de una máquina con funciones confiables y precisas. Sin embargo, del Leviatán como dios mortal o monstruo marino al Estado como máquina, no hay sólo un cambio de acento o un simple juego de metáforas. Más allá del terror mítico que la sola mención del Leviatán debería despertar en el que escucha su nombre, las implicaciones que conlleva esta imagen de ingeniería se dejan resumir en la siguiente frase: “Todo ello significa la transformación de la legitimidad en legalidad, del derecho divino, natural o de otro tipo en ley civil positiva” (LSTH, 102 y s.). A cambio del gozo de un poder inmenso, el Estado es despojado de todo referente trascendental y de toda asociación mental irracional mediante la reducción de su simbología a la clara imagen de la máquina, más accesible conceptualmente y, por tanto, más aceptable para la razón ilustrada. En la obra y tiempos de Hobbes no acaece todavía esa transformación en forma completa; por ello su sistema teórico puede hacer uso aun del derecho natural y divino dentro del marco civil. Mientras que para Schmitt la máquina estatal funciona ya de acuerdo con un *programa interno*, por lo que cualquier intervención metasoberana se antoja impensable. En cambio, para Hobbes el Estado convive y se alimenta todavía de los elementos

legales prepositivistas que aseguran que la maquinaria no llegue a fallar y corrija sus arbitrariedades. Estaríamos hablando de una suerte de balance de poderes intralegales.

Pero aun en el momento culminante del ejercicio de la soberanía, el Leviatán no actúa como una maquinaria decisionista pura; por eso, cuando Hobbes postula que la autoridad, y no la verdad, es la que determina la ley (*cf.* L, xxvi) no parte de ningún *vacío normativo decisionista*, como sí lo hace Schmitt. La autoridad estatal define la ley y decide su contenido, pero bajo el *imperativo racional* de construir un orden donde la paz, la seguridad y el bienestar de los súbditos sean posibles y perdurables.

Según Hobbes, un soberano que gobierne contra la razón —y contra Dios— puede imponer su “orden” de dominación, pero a cambio de conjurar las fuerzas del estado de naturaleza y desatar la maldición del *bellum omnium contra omnes*. El buen gobierno es factible únicamente en alianza *con* la razón. Por ello, el soberano puede y debe implementar todas las medidas que estén a su mano para asegurar la paz, el orden y la seguridad civiles; sin embargo, el control excesivo, la violencia y la represión estatal, por muy útiles que parezcan como armas para afirmar la existencia de la sociedad política, tienen el límite que les impone el objetivo en virtud del cual se instituye el Estado. Si son inmoderadas y fracasan en su propósito, se tornan literalmente *irracionales*. En realidad, el Estado que Schmitt tiene en mientes es de una naturaleza diferente al de Hobbes:

El meollo de su argumento [de Schmitt], tal y como lo entiendo, es que el Estado-Leviatán está más allá de toda razón; pues, así como no tiene sentido interrogarse acerca de la razón última detrás de los movimientos de los animales y las máquinas, una vez operando, o de los actos de Dios, de igual manera el Estado es inmune a todo examen o escrutinio [...] El Leviatán schmittiano *qua* monstruo de cuatro testas no está concebido para el bien del hombre, ni está predispuesto en su contra. Solamente existe y es como es. *Éste* es el Leviatán que alega Schmitt deriva de Hobbes (Weiler, 1994: 36 y s.).

Aún más: el modelo de máquina en el que se inspira Schmitt tiene una fuente distinta al del mecanicismo temprano de la Edad moderna:

La idea de la máquina de Descartes y Hobbes había sido tomada de la joven mecánica que implicaba, claramente, una medida confiable de predictibilidad: mismas causas, mismos efectos. No obstante, la arbitrariedad introducida por Schmitt en la obra de Hobbes sugiere otro tipo de máquina, una que tiene ya inscrita en sí misma la arbitrariedad (Weiler, 1994: 61).

De tal forma, en cuanto que Schmitt presenta su Estado como una máquina inánime, lo considera “como un fin en sí mismo” (Weiler, 1994: 58) que puede actuar hasta en contra de la seguridad y la protección de sus ciudadanos, como fue el caso del Estado totalitario nacionalsocialista.

Para el decisionismo de Carl Schmitt, el orden es anterior al derecho en tanto que implica una forma de vida colectiva y valores existenciales propios de un pueblo y su Estado. La función del derecho únicamente consistiría en normar esa vida. Ahora bien, la razón, existencia y validez de este orden se hallan en una decisión soberana que lo crea como tal. Justamente en esto consiste la soberanía: en la capacidad de crear un orden, hacerlo efectivo y defenderlo—incluso en contra del derecho instituido— cuando se presenta el mayor peligro al que puede enfrentarse, y debe declarar el estado de excepción.

De Bodino a Schmitt, pasando por Hobbes, la soberanía es la respuesta a la interrogante sobre cómo construir un orden político ante la ausencia de fundamentos trascendentales. El soberano es la figura que garantizaría la existencia y validez del *Ordnung*. A la decisión soberana le subyace, entonces, la producción de un oximorónico *absoluto inmanente* (el orden mismo) mediante la generación de una antítesis radical: el Estado o la guerra (civil).

En este sentido, Schmitt entiende que la esencia del poder político es el vínculo entre la protección y la obediencia, como ya había visto

Hobbes. E igual que el filósofo inglés, el pensador alemán considera que la política auténtica es monopolio del soberano/Estado. Para él, la política tiene lugar únicamente en el momento en que está en juego la existencia de ese orden. Es entonces que se requerirían distinciones absolutas (amigo/enemigo) en un conflicto con otro pueblo o Estado. Estas distinciones, en las derivas de la ideología *völkisch* de Schmitt, se facilitarían si el pueblo comparte una homogeneidad e identidad racial y cultural que, presumiblemente, haría posible su unidad vital.

*Segunda parte*

DOMINACIÓN Y PLURALIDAD





## V. LA NORMALIZACIÓN DEL EXTERMINIO COMO EL NÓMOS DE LA MODERNIDAD: GIORGIO AGAMBEN

En su lectura de la filosofía política de Occidente, Giorgio Agamben afirma que el *Lager* (el campo de exterminio) representa el espacio político propio de la modernidad. Aquí tenemos una estrategia filosófica emparentada con la de Walter Benjamin o Carl Schmitt, que, de manera contraintuitiva, consiste en buscar las claves de lo supuestamente normal en lo aparentemente excéntrico. El pensador italiano caracteriza nuestra época como la de una “guerra civil mundial”, en la que el “estado de excepción” se ha normalizado y convertido, a nivel global, en una “técnica de gobierno” cotidiana (AZ, 9; cf. también allí mismo 102). El símbolo, expresión y práctica de la institucionalización de tal estado es el *Lager*, ese no lugar jurídico en el que se despliega el poder soberano de decisión sobre la vida y la muerte (HS, 179).

En diálogo con dos filósofos antitéticos, Michel Foucault y Hannah Arendt, Agamben enuncia, siguiendo al autor francés, que en la modernidad la política se ha vuelto “biopolítica”, es decir, un proceso de inclusión creciente de la vida humana individual y colectiva en los mecanismos de poder y orden de los más diversos aparatos e instituciones de la sociedad: medicina, deporte, sexo, derecho, ciencia, prisiones, consumo, publicidad, familia, etcétera. Por su parte, la pensadora judeoalemana describió el totalitarismo como el esfuerzo por cambiar la naturaleza humana, es decir, por aniquilar la libertad y la pluralidad de los seres humanos, para transformarla en un cúmulo de reacciones y comportamientos controlados y determinados por estímulos y gratificaciones semejantes a los que hacían reaccionar obedientemente al perro de Pávlov. Con ello se reducía a las personas a meros ejemplares de la “especie humana”, por un lado, y se colocaba a los prisioneros del *Lager* en el umbral entre la vida y la muerte, por el

otro.<sup>1</sup> De acuerdo con Arendt, los campos de exterminio fueron los laboratorios de experimentación de la dominación totalitaria para alcanzar ese propósito. En el encuentro de la biopolítica y el totalitarismo, propone Agamben, la política sufrió una radicalización que permitió sacar a la luz sus propios fundamentos (HS, 128).<sup>2</sup>

En este sentido, se interroga por qué se erigió nuestro pensamiento y práctica políticos en la dominación de la vida humana. “En la política occidental, a la vida nuda le corresponde el privilegio insólito de ser aquello sobre lo cual se funda, mediante su exclusión, la comunidad política de los hombres” (HS, 17).

#### EL NÓMOS Y LA CONFIGURACIÓN DEL ÁMBITO NORMATIVO DE LA EXISTENCIA

La exclusión de la vida natural (*zoé*) de la *pólis*, como vida no calificada políticamente, es obra del poder soberano. Para entender esta relación conviene abordar antes el tema del orden jurídico-estatal.

En un sentido importante, la filosofía política de Giorgio Agamben se puede caracterizar como un pensamiento de y sobre los límites, mejor dicho: de la borrosidad e inestabilidad de los límites. De aquí la importancia de la idea de *nómos* en su obra, que significa tanto ley y derecho como régimen, constitución, orden y ordenamiento. “El derecho posee un carácter normativo; sin embargo, no es ‘norma’ [...] [simplemente] porque decreta o prescribe, sino en tanto que —y sobre todo— ha de crear, en la vida real, el ámbito de su propia referencia y ha de *normalizar* esta referencia” (HS, 36).

<sup>1</sup> El caso extremo es el de los denominados “Muselmänner” (musulmanes) en los campos de exterminio nazis, a quienes se les había aniquilado toda identidad, humanidad, libertad y voluntad, lo que los convertía en los prisioneros perfectos para sus carceleros y torturadores. Para Agamben representan, paradójicamente, los testigos privilegiados del significado ético y político de la *shoa* en su radical irrepresentabilidad como evento histórico, en el que no coinciden hechos y verdad, constatación y comprensión (WAB, 36 y ss.).

<sup>2</sup> En otras palabras, “únicamente porque en nuestra época la política se ha convertido completamente en biopolítica, se ha podido constituir en política totalitaria hasta una medida insospechada” (HS, 128).

Para que exista el derecho, en otras palabras, se debe construir antes un espacio en el cual adquiera vigencia. Esto implica poner límites, establecer fronteras, definir un espacio interior y otro exterior. Paradójicamente, lo que queda excluido es condición de posibilidad y validez de este orden. Por tanto, establece una “relación de excepción” con el derecho (HS, 28). En otras palabras, la exclusión permite la constitución de lo incluido en el orden. Una vez fundado mediante el trazo de un límite, se configura lo normal y típico mediante procesos de repetición, institucionalización y autorización. El *nómos* soberano produce al unísono orden y caos. De este modo, todo lo que amenaza y viola este orden se vuelve ilegal, criminal, patológico. Se le sanciona porque está fuera de la regla. No obstante, a pesar de que el delito supone una transgresión, un salirse de la norma, sin embargo, *no está fuera* del derecho, porque lo que se sustrae de él, es (re)vinculado mediante el castigo.

El significado de la creación del “ámbito de referencia” del derecho no yace en definir lo prohibido o permitido, sino en el hecho de que, con ello, se vincula *la vida* en la esfera jurídica. Como veremos más adelante, se trata de una ligazón que no incluye simplemente la vida, sino que, sobre todo, la califica y constituye, de este modo, como determinada “forma de vida” adecuada para o compatible con las relaciones jurídico-políticas instituidas (HS, 36). La configuración de esta íntima relación entre el derecho y la vida define el *nómos* como un orden político-existencial creado por una decisión soberana. El umbral entre el interior y el exterior del orden (y, por tanto, del derecho) es la soberanía (HS, 37).

La soberanía reúne en sí dos polos presumiblemente opuestos: violencia (*bía*) y justicia (*díke*). El orden jurídico-político es en efecto el espacio en que esta paradoja se realiza y reproduce sin resolverse en uno u otro sentido. Su resolución es imposible en tanto que el derecho supone un acto de violencia para instituirse y, en última instancia, una amenaza de violencia para hacerse valer en caso extremo. Siguiendo a Píndaro, a quien califica como el “primer gran pensador de la soberanía”, Agamben apunta: “El soberano es el punto de la indistinguibilidad entre violencia y derecho, el umbral en el

que la violencia oscila hacia el derecho, y el derecho hacia la violencia” (HS, 42).

### DERECHO Y VIDA

El derecho es la forma de la inclusión de la vida (como forma de vida o existencia cualificada) en un determinado *nómos*. “En este sentido, el derecho ‘no tiene una existencia para sí; su esencia es, más bien, la vida del hombre mismo’ (Savigny)” (HS, 37 y s.). En otras palabras, al normarla el derecho la dota de forma y orden e, incluso, define en qué consiste y si se halla en conformidad con el *nómos*. De acuerdo con Agamben, el derecho trata de atar la vida, ponerle límites con el fin de reducir su libertad y fuerza anómicas. La vida anómica resulta amenazante para el orden porque no se puede eliminar de una vez y para siempre, sino que se expresa en una permanente tensión entre *nómos* y caos, ley y vida (AZ, 78 y ss.).

Como hemos visto, el derecho surge, paradójicamente, de la vida —nuda—.

El sistema jurídico occidental se muestra como una estructura doble, compuesta de dos elementos heterogéneos, aunque coordinados: uno en estricto sentido normativo-jurídico, que por facilidad denominamos aquí como *potestas*, y otro anómico y metajurídico, que podemos titular *auctoritas* [...] El estado de excepción es el dispositivo que, en última instancia, pone de manifiesto ambos lados de la máquina jurídico-política y que debe mantenerlos unidos y, con ello, erige un umbral de indecidibilidad entre la anomia y el *nómos*, la vida y el derecho, *auctoritas* y *potestas*. Se funda en la ficción esencial de que la anomia [...] se encuentra vinculada todavía con el orden jurídico y de que el poder de suspender la norma se enlaza directamente a la vida (AZ, 101).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> La soberanía es la estructura “en la que la ley se vincula con la vida y la incluye mediante su propia negación/superación [...] Por eso, la paradoja de la soberanía puede asumir la forma: ‘no hay nada fuera de la ley’” (HS, 39). Los forajidos y bandidos están incluidos en la ley, por ejemplo, en forma de persecución, castigo o exterminio.

## TIERRA DE NADIE: EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

Pero ¿dónde se localiza y qué es precisamente el límite del que habla Giorgio Agamben? Su estructura topológica no es otra que la del estado de excepción, es decir, la de “existir fuera del orden jurídico y, no obstante, pertenecer a él [...] En esta medida, el soberano —quien decide sobre la excepción y que es determinado lógicamente en su ser por esta estructura— puede ser caracterizado por el oxímoron éxtasis-pertenencia” (AZ, 45). En efecto, el soberano está, a la vez, dentro y fuera del derecho. La topología implícita en esta paradoja de la soberanía echa luz sobre los límites del orden jurídico-estatal, es decir, sus fronteras como principio y fin (HS, 25).

El estado de excepción da cuenta de y justifica la totalidad del orden jurídico-estatal, esto es, su lógica, estructura y validez internas. Con su decisión sobre la declaración del estado de excepción frente a una situación que pone en peligro la existencia del Estado, el soberano garantiza que el orden jurídico, que él mismo suspende, pueda ser restablecido. Sin el restablecimiento de la condición que posibilita la validez de la norma —o sea, el *nómos*—, el derecho no puede funcionar y ser aplicado con regularidad. En este sentido, la situación de emergencia extrema —o el estado de excepción en su sentido más amplio—<sup>4</sup> se revela como “el fundamento último e incluso la fuente de la ley” (AZ, 36), como veremos más abajo.

La figura del límite indica la gran dificultad de distinguir con claridad entre lo que está adentro y lo que está afuera del orden. La excepción no debe incluirse en principio en la norma, pero resulta que la norma no es posible ni concebible sin esa excepción constitutiva. En otras palabras, el *nómos* como un todo puede lograr su clausura sólo incluyendo lo que excluye como su límite, posibilidad y condición.

<sup>4</sup> El “estado de excepción” es un “sintagma”, es decir, un término técnico para un conjunto de fenómenos jurídico-políticos emparentados: *Ausnahmezustand*, *Notstand*, *decreti di urgenza*, *stato di assedio*, *état de siège fictif*, *martial law*, *emergency power*. “El estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra), sino que determina su umbral o su concepto límite en tanto que suspende el orden jurídico” (AZ, 11).

Esta paradójica cualidad de la soberanía explica, según el filósofo italiano, el por qué no existe una teoría del estado de excepción en el derecho constitucional. Como el derecho regula lo normal y general, la excepción fáctica (como la guerra civil o entre Estados, un levantamiento insurgente, un ataque terrorista, una catástrofe natural o industrial, una crisis económica, alimentaria o sanitaria), no puede ser aprehendida en términos jurídico-conceptuales. El problema yace en que el *Ausnahmezustand* es un umbral que difumina los límites entre el derecho y la política, la paz y la guerra. De allí la importancia, para Agamben, de pensar estos límites en términos teóricos, ya que el “estado de excepción se manifiesta como la forma legal de aquello que no puede adoptar ninguna forma legal” (AZ, 7).

#### UMBRALES

Pero ¿cuáles son las características y la estructura de esta situación particular que es el estado de excepción? La excepción es una exclusión, un caso particular no contemplado en la norma general. Sin embargo, lo excluido no está totalmente desvinculado de la norma, como hemos visto, sino que está ligado con ella en forma de *Aufhebung*, es decir, integrado en su exclusión (HS, 27). No se trata de que la excepción se sustraiga de la norma, sino que esta última tiene su fundamento en la excepción.

Lo significativo de esta situación es que la excepción no puede definirse jurídica o fácticamente, por lo que se halla en el “umbral de la indecidibilidad” (HS, 28) —un espacio ilocalizable física, fáctica o jurídicamente—.

Ahora bien, el poder soberano no se limita a fundar el *nómos*, sino que es una acción continuamente efectiva en forma de decisiones (HS, 119). Más aún, su potencia trasciende el mero trazo de “un límite” en la medida de que se manifiesta, sobre todo, en su capacidad de modificarlo e, incluso, “suprimirlo”, mediante la declaración del estado de excepción (HS, 95). En tanto que la norma y lo fáctico, el derecho y la violencia se confunden, la indeterminación es, topológicamente hablando, el *locus* del estado de excepción.

## EL DESTIERRO Y LA VIDA NUDA

Sin embargo, ¿qué es precisamente lo excluido del *nómos* y sobre qué decide el soberano al declarar el estado de excepción?

Rechazando la idea contractualista de que el Estado se crea mediante un pacto social, Giorgio Agamben postula que el poder soberano se funda, en realidad, “en la inclusión excluyente de la vida nuda en el Estado” (HS, 117). En ese mismo sentido, en contra de Schmitt, afirma que la relación política original no es la de la oposición amigo/enemigo, sino la del “destierro”<sup>5</sup> que une la vida nuda y el poder soberano (HS, 119 y s.).

La *nuda vita* no es simplemente el *zoé* (vida natural) ni mucho menos el *bíos* (forma de vida o existencia cualificada) de los griegos, sino la vida de lo que Agamben denomina *homo sacer*, creada como tal por la decisión soberana y colocada por ella misma en una “zona de indistinguibilidad y transición entre hombre y animal, naturaleza y cultura” (HS, 119). En su lectura a contrapelo de la filosofía política clásica y moderna, Agamben piensa que el Estado incluye en sí mismo lo que supuestamente apartó en su fundación para constituirse como tal, a saber: el estado de naturaleza. Éste es, en realidad, el “estado de excepción” presente de manera continua, aunque subrepticamente las más de las veces, en el funcionamiento de los aparatos jurídico-estatales. Esta exclusión, que habita en el corazón del *nómos*, supone que el Estado mismo —en tanto poder soberano— es el umbral en el que resultan indistinguibles la ley y la violencia, la norma y el delito, la civilización y la naturaleza. Dicho poder decide sobre la constitución de la comunidad política y la exclusión (destierro, expulsión, proscripción) de lo que se le declara ajeno y extraño, aunque es inherentemente constitutivo de su orden (cf. HS, 120, y AZ, 40).

En última instancia, soberanía significa poder matar. Ésta es la base de su autoridad. De manera paradójica, el Estado no se funda en un lazo social, sino en la disolución o “des-ligazón (*dé-liaison*), que

<sup>5</sup> El concepto *destierro* (*bando*, en italiano; *Bann*, en alemán) evoca asimismo las ideas de proscripción, expulsión, exilio, abandono, confinamiento, desarraigo, extrañamiento.

él prohíbe (Badiou)”. En efecto, el lazo soberano asume la forma de esta des-ligazón; es decir, una capacidad de expulsión y proscrición en la producción de la vida nuda atada a él. De tal suerte, “la vida humana se politiza sólo por el hecho de estar a la merced de un poder absoluto sobre la muerte” (HS, 100). Ésta es la razón por la que Agamben piensa que la vida nuda es el elemento político original, su condición y *Urphänomen* (HS, 18 y s., 100, 116 y 119).

La vida nuda es la del *homo sacer*, “que puede ser asesinado, pero que no debe ser sacrificado” (HS, 18, *vid.* también 92 y ss.). En la antigua Roma quien era declarado *homo sacer*<sup>6</sup> era sujeto a una doble exclusión: se le expulsaba del *ius divinum* y del *ius profanum*. Así, no podía ser sacrificado a los dioses sin cometerse un sacrilegio, empero podía ser asesinado sin consumir un crimen (HS, 80 y ss.). En este doble carácter de insacrificabilidad e impunidad del homicidio encontramos una figura de umbral entre la ley divina y la humana. El interés de Agamben por la figura del *homo sacer* consiste en que echa luz sobre “la estructura política original, que se encuentra en una zona que antecede a la distinción entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo político” (HS, 84). Esta región arcana y brumosa, afirma el filósofo, resulta ser el fundamento del orden jurídico-político, es decir, esa violencia generadora de derecho. La politización de la vida nuda se basa en su exclusión, en su negatividad, que es vista como amenazante, por lo que ha de ser controlada y dominada y, cuando sea conveniente, incluso aniquilada (HS, 21).

En razón a su doble exclusión, el *homo sacer* se halla desprotegido frente a los poderes del derecho divino y humano, que, con su expulsión, lo constituyen como un portador de la vida nuda. En la separación del orden jurídico convergen la decisión soberana sobre el estado de excepción y la exclusión del *homo sacer*. Justo aquí yace la analogía que ve Agamben con la estructura de la soberanía y que la completa. En efecto, “la relación de destierro conforma, desde el inicio, la estructura propia del poder soberano” (HS, 120, *vid.* también 92).

<sup>6</sup> *Sacer* significa tanto sagrado como maldito.



La hipótesis de Agamben consiste en que el *homo sacer* representa la figura original de la vida exiliada o en el destierro, gracias a la cual se constituyó la esfera propia de la comunidad política. El espacio político de la soberanía se habría construido mediante una doble excepción: como una excrecencia de lo profano en lo religioso, y de lo religioso en lo profano, creando una zona de la indistinguibilidad entre el sacrificio y el homicidio. “*Soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y la vida incluida en esta esfera es sagrada —esto es asesinable, pero no sacrificable—*” (HS, 93).

La vida nuda en el destierro es el producto original y el rendimiento de la soberanía. “La sacralidad de la vida [...] significa originalmente el sometimiento de la vida al poder de la muerte, su exposición irrevocable en la relación del ser abandonado” (HS, 93). El soberano y el *homo sacer* son “figuras simétricas” de los límites más extremos del orden y el derecho: “soberano es aquél para el cual los demás hombres son *homines sacri*; y *homo sacer* es aquél frente al cual cualquiera puede actuar como soberano” (HS, 94).

La comunidad política se origina, de acuerdo con nuestro autor, en la exclusión. El destierro soberano del *homo sacer* crea un espacio externo que permite la fundación del orden al establecer sus límites y su diferencia a conservar como *nómos*. Esta conservación se logra mediante el uso pragmático y discrecional de una violencia legal (derecho) y extralegal (soberana). Ambas no son del todo distinguibles en tanto que la soberanía es su origen común. En este sentido, Giorgio Agamben postula que la política se constituye en la producción originaria de la vida nuda y no en el contrato social, la institución de los derechos civiles o el reconocimiento de los derechos humanos. Todo ello es un mero derivado que existe y es vigente gracias a la latencia y potencia del estado de excepción.

#### ESTADO NACIONAL, DERECHOS DEL HOMBRE Y BIOPOLÍTICA

En la decisión de producir y segregar la vida nuda se fundó el poder político en la Antigüedad. En la modernidad, la producción de *ho-*

*mines sacri* se realiza mediante la inscripción de la vida en el centro de la política *qua* biopolítica. Este proceso tiene lugar, de modo paradójico, gracias a la formación del Estado nacional moderno y la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano. Tras el triunfo de las revoluciones burguesas, ésta es colocada como el fundamento de la legitimidad de aquél en forma de la soberanía popular, desplazando así a la soberanía divina del antiguo régimen. La vida natural —considerada en la Antigüedad como existencia no cualificada para la *pólis* y, por tanto, vida nuda— se vuelve pilar del Estado-nación. La premisa de *La Declaración* (1789) es la idea de que todos los hombres nacen libres e iguales en derechos inalienables e imprescriptibles. El hecho puro del *nacimiento* convierte al hombre en fuente y portador del derecho. La comunidad política se basa ahora en la *natividad* del ser humano. Con ello, la soberanía incorpora en sí también a la *nación*. “De este modo, la nación, cuya etimología se deriva de *nascere*, cierra el círculo que abrió el nacimiento del hombre” (HS, 137). El desplazamiento del antiguo súbdito por el ciudadano moderno vincula de manera estrecha nacimiento y ley, vida y derecho. “La ficción implícita consiste en que la *natividad* se convierte directamente en *nación*, de tal suerte que entre ambos conceptos no puede haber distancia alguna” (HS, 137).

La vida se vuelve fundamento, pero también objeto de la soberanía. Justo en este proceso se configura la biopolítica, cuyo exponente más extremo es el nacionalsocialismo y su política racial basada en el principio de “sangre y suelo”, en un nacionalismo extremo y exterminador de la vida (HS, 138 y s.). Este principio nazi tiene su antiguo origen en los principios jurídicos romanos del *ius soli* y *ius sanguis*. En la modernidad, éstos adquieren un significado insospechado anteriormente. Los individuos-ciudadanos son transformados literalmente *en miembros del cuerpo soberano*. El ciudadano se revela como un mero artefacto jurídico-político en tensión con la existencia natural. ¿Qué o quién es un ser humano? ¿Qué o quién es un ciudadano? ¿Quién es un alemán o italiano y quién no? El nazismo y el fascismo redefinen biopolíticamente las relaciones entre ser humano y ciudadano de una manera radical, aprovechando la hendidura provocada por la soberanía nacional y

la declaración de los derechos del hombre. Dependiendo de cómo se determine el contenido de dichas definiciones y relaciones, se otorguen o se conculquen derechos (humanos y políticos), se separa al ser humano natural del ciudadano, revelándose con ello el principio de la inalienabilidad de los derechos del hombre como una fórmula jurídica vacía. El poder soberano puede modificar en cualquier momento el trazo de esta distinción de manera legal y arbitraria al unísono. La vida nuda está en el umbral de esta diferencia soberana, tanto como fundamento al igual que objeto de la biopolítica.

En esta lógica los extranjeros, pero sobre todo los refugiados, se tornan una amenaza para la ficción central de la soberanía moderna, porque rompen con la supuesta continuidad entre ser humano y ciudadano, natividad y nacionalidad, nacimiento y pueblo (HS, 140). El refugiado es paradigmático porque, como se ha visto desde la Primera Guerra Mundial, da cuenta de los procesos de desnaturalización y descuidanización, y lo frágil que son los derechos humanos y ciudadanos. La división entre ambos tipos de derecho permite crear ciudadanos de primera y de segunda clase (vidas valiosas y vidas nudas), así como abrir la posibilidad de hacer valer los derechos humanos en espacios extraestatales con el fin de proteger y representar una vida nuda (HS, 142).

En sus reflexiones sobre el suicidio, el penalista Karl Binding llega a la conclusión de que no es un delito y que, en consecuencia, el derecho debe considerar al ser humano vivo como “soberano de su propia existencia” (HS, 145). Con base en esta soberanía, el jurista deriva la necesidad de autorizar el aniquilamiento de “toda vida no valiosa o indigna de vivirse” (HS, 145). Para Agamben, estas reflexiones en torno a la eutanasia formulan de manera ejemplar la “estructura biopolítica fundamental de la modernidad, a saber: la decisión sobre el valor (o el des-valor [*Unwert*]) de la vida como tal” (HS, 146). En este contexto, Agamben se remite a la teoría del partisano de Carl Schmitt y su idea del creador de valores (*Wertsetzer*), quien determina con su definición de valor, a la vez, un no valor (HS, 146). Así, en una argumentación biopolítica, la definición soberana sobre la vida supone al mismo tiempo la definición nega-

tiva sobre la no vida, la vida no digna de ser vivida o no valiosa. Al valorar algo, se desvalora su contraparte. *La biopolítica es tanatopolítica*. El soberano decide, por medio del derecho y la facticidad de sus acciones, quién y cómo debe vivir individual o colectivamente. El reverso de esta distinción es la vida no digna de ser vivida, por lo que puede ser asesinada sin cometerse delito.

La determinación soberana de valor sobre la vida indica que la vida natural y nuda no posee valor jurídico en sí misma, y que los límites entre una vida protegida por el derecho y otra expuesta a la muerte son difusos, es decir, se juegan en el umbral de la excepción soberana.

Cada sociedad define este límite, cada sociedad —incluyendo la más moderna— decide quiénes son sus *homines sacri*. Incluso es posible que este límite, ante el cual dependen la politización y la *exceptio* de la vida natural en el orden jurídico estatal, se haya expandido siempre en la historia de Occidente y ahora —en el nuevo horizonte biopolítico de los Estados con soberanía nacional— necesariamente atraviese el interior de cada vida humana y ciudadano. La vida nuda no está más deslindada a un lugar especial o limitada a una categoría definida, sino que habita el cuerpo biológico de cada ser vivo (HS, 148).

La vida natural humana se manifiesta como el *locus* de la decisión soberana. “La política es ahora literalmente la decisión sobre lo apolítico (esto es, la vida nuda)” (HS, 182). Esto hay que entenderlo en un doble sentido: la política decide qué puede ser politizable (entre ello, la vida nuda) y decide sobre la vida nuda (es decir, la produce y es contenido de sus decisiones). En efecto, la biopolítica implica modelar, formar, ordenar, regular y gobernar la vida individual y colectiva, la del ciudadano y la del pueblo/nación. La vida humana se vuelve un valor político-estatal. La biopolítica no es sino eugenesia del pueblo/nación, el esfuerzo de conservación de la salud de una población, el cuidado y administración de la vida, el Estado de bienestar, el derecho a la felicidad.

La biopolítica moderna logra la combinación de la lucha contra los enemigos externos e internos (*política*) y el cuidado de la salud

pública (*policía*). De tal suerte, que “el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo” (HS, 156). Para el nazismo, la política se orientaba al servicio de la vida del pueblo, su conservación y crecimiento, eliminando todas las condiciones dañinas para este fin. La protección de la raza sólo era posible si su herencia genética se aseguraba para su transmisión a las siguientes generaciones. El vínculo entre política y vida, según Agamben, no es de carácter meramente instrumental, sino intrínseco y necesario de acuerdo con el despliegue de la lógica moderna de la biopolítica. El nazismo es, en concordancia con esto, sólo un caso extremo, radical y puro de esta biopolítica.

*La innovación de la biopolítica moderna consiste en que las condiciones biológicas se vuelven directamente políticas y viceversa [...] La vida, que se convirtió en el fundamento de la soberanía gracias a la declaración de los derechos del hombre, se transforma ahora en el sujeto-objeto de la política estatal [...] El fundamento del totalitarismo de nuestro siglo yace en esta identidad dinámica de la vida y la política, sin la cual no resulta comprensible [...] Cuando la vida y la política (que originalmente estaban separadas y sólo se vinculaban entre sí por medio de la tierra de nadie del estado de excepción), tienden a volverse idénticas, entonces toda vida se vuelve sacra y toda política excepción (HS, 157).*

La facticidad de la vida humana misma es, sin más, directamente política, no está dividida en mente y cuerpo, espíritu y vida, política y naturaleza, que tenga que elevarse para trascender lo meramente fáctico, sino que su *zoé* ya es *bíos*, ya está constituido empírica y fácticamente como un ser político; el ser humano no es un animal que deba despojarse de su animalidad para elevarse y volverse humano y, por tanto, un ser político. Su misma existencia y vida, su naturaleza, ya es política; es un ser que se mueve y oscila en el umbral de estas distinciones, es decir, en un estado de excepción. La biopolítica es, en conclusión, consustancial al ser humano (HS, 161 y s.).

## LA NORMALIZACIÓN DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN

En Schmitt el estado de excepción supone una suspensión temporal del derecho para restablecer el orden —por ejemplo, mediante una dictadura comisaria—. Una vez logrado lo anterior, la ley recupera su vigencia vinculante. El presupuesto consiste en la distinción nítida entre norma y excepción. En la institución jurídica romana del *justitium* se puede apreciar con claridad esta diferencia. El *justitium* era un edicto de emergencia, activado por el senado, para salvaguardar la república en caso de extremo peligro. De esta forma se comisionaba a los cónsules (y, en ocasiones, hasta al conjunto de los ciudadanos) a tomar todas las medidas necesarias para enfrentar la situación. En tanto que la ley era considerada una cadena, es decir, una limitación para la acción de los magistrados, el *justitium* suspendía la vigencia del derecho, con lo cual se evitaba su violación (AZ, 52 y ss.).

Los actos cometidos en el *justitium* por parte de los magistrados carecían de toda determinación jurídica.

Quien actúa durante el *justitium* —si es que, a toda costa, se quiere dotar de nombre a la acción humana que tiene lugar en condiciones de anomia—, no ejecuta la ley, pero tampoco la transgrede, sino que *no-la-aplica*. De este modo, sus acciones son meros hechos. Cómo serán juzgadas una vez concluido el *justitium*, depende de las circunstancias. Pero en tanto que dure el *justitium*, esto no se puede decidir absolutamente. La definición de su naturaleza —ejecutiva, transgresora y, en el caso extremo, humana, animal o divina— yace más allá del ámbito del derecho (AZ, 61 y s.).

De manera correspondiente, los actos cometidos durante el *Ausnahmestand* ocurren en un lugar no determinable en el ámbito jurídico. En este sentido, el estado de excepción consiste en ser un “espacio fuera del derecho, una zona de anomia” (AZ, 62). Así, mientras que en el *nómos* libre de amenazas (por ejemplo, el de un Estado de derecho) impera la fuerza de la ley, en el estado de excepción —un no-lugar jurídico— gobierna una violencia liberada de

las cadenas legales, que Agamben gráficamente ilustra con la idea de la “fuerza ~~de la ley~~”, es decir, la desvinculación de la “fuerza” de las ataduras de la “ley” con el fin de restablecer el orden. “El estado de excepción define una condición de la ley, en la que si bien la ley cuenta, no se la aplica —debido a que carece de ‘fuerza’—. Del otro lado se tienen acciones que carecen del valor de las leyes, pero que ganan en ‘fuerza’” (AZ, 49).

Ahora bien, con su tesis de que el *Lager* es el paradigma de la (bio)política en la modernidad, Giorgio Agamben disloca el presupuesto clásico de la distinción clara entre norma y excepción alegando su indistinguibilidad (AZ, 70). Más aún, incluso afirma la normalización del estado de excepción como una técnica de gobierno cotidiana. Con ello se crea de manera voluntaria un estado de anomia permanente.

Lo anterior conduce al aumento del poder del Estado, la disminución de los derechos de los ciudadanos y al debilitamiento de la democracia. En particular, el poder ejecutivo gobierna —muchas veces mediante expedición de decretos— sin el control del parlamento —reducido a su ratificación legal— ni de las cortes de justicia, ya que el estado de excepción supone la suspensión legal del derecho. Esta suspensión mantiene en la ambigüedad lo que se puede o no hacer, lo que es legal e ilegal, lo que es sancionable y lo que queda impune en esta situación (AZ, 14 y s.). Así, en tanto técnica para garantizar la “seguridad” pública interna y externa, lo que caracteriza al *Ausnahmezustand* es que deja de ser una medida extraordinaria para tiempos de crisis, puesto que su uso se vuelve cotidiano y, con cierta facilidad, se acepta la ampliación de medidas y acciones excepcionales. Con ello se borra la diferencia entre normalidad y crisis, derecho y anomia, paz y guerra. El estado de excepción opera continuamente y los ciudadanos se acostumbran a su realidad, dejan de verlo como una medida temporal (AZ, 16). La “democracia protegida” con este tipo de medidas extraordinarias y, a la vez, normalizadas —en las que el Ejecutivo absorbe en sí mismo los poderes Legislativo y Judicial los anula por esta misma razón— deja de ser una “democracia” y se asemeja más a un régimen dictatorial, autoritario o totalitario (AZ, 23 y 26).

## ILUSIÓN ÓPTICA Y STASIS

Al estudiar la iconografía de la portada príncipe de *El Leviatán* (1651), en la que, además de los atributos del poder civil y eclesiástico, se representa al Estado como el conjunto de ciudadanos unidos en el cuerpo del soberano, Giorgio Agamben afirma que el Estado no es sino un dispositivo óptico. En efecto, se trata de un artefacto con efectos poderosos, puesto que transforma una “multitud en una unidad” (S, 53). En otras palabras, el “cuerpo político” está compuesto de una multiplicidad de cuerpos individuales naturales, los cuales sólo pueden conservar su existencia si se unifican en el gran Leviatán. De lo contrario, continuaría el estado de la guerra de todos contra todos.

La “representación política es una mera representación óptica, cuya eficacia empero no es menor” (S, 56). Esto se observa con claridad en la diferencia entre *populus* y *multitudo*, que utiliza Hobbes en *De Cive*. El primero es una unidad (políticamente constituida). La segunda es una diversidad (naturalmente existente). Como persona moral, el pueblo es una representación de los muchos en uno. En cambio, la multitud es una realidad concreta sin capacidad de acción por su diversidad de intereses y deseos contrapuestos. “El pueblo es el soberano, pero para ello debe partirse a sí mismo y dividirse en una ‘multitud’ y un ‘pueblo’. Sin embargo, ¿cómo puede la única cosa real [la multitud de los cuerpos naturales de los individuos] [...] transformarse en una persona única? ¿Y qué pasa con la multitud de cuerpos una vez que se han unido en un rey?” (S, 57).

Para instituir el Estado, la multitud se une en forma de pueblo, que, a su vez, designa al representante de la soberanía (constituido de los cuerpos de los súbditos). De este modo, la institución del Estado y la determinación de la soberanía disuelven al “pueblo” de nueva cuenta en una “multitud sin orden” (S, 59). Por esta razón, el soberano es una “persona artificial”, cuya “unidad” es el efecto de un “artefacto óptico o máscara” (S, 60) —efecto que produce estatalidad, representación y la idea de bien común—.

La fundación del Estado significa, paradójicamente, la pérdida de poder y la despolitización del pueblo. Estado, representación,



delegación pueden considerarse como dispositivos de despolitización, es decir, de la expropiación de la capacidad de actuar y hablar políticamente. De esta manera, el Estado monopoliza la política y hace efectiva la dominación política. Según este razonamiento, en tanto que la “multitud” ha dejado de ser política —esto es, un “pueblo”— tendría que ser gobernada y tratada como un objeto del Estado para su control y ordenamiento. El “buen gobierno” se caracterizaría por evitar toda politización de la multitud por medio de una “biopolítica” bien ejecutada: bienestar para la población (S, 63).

La tensión entre “pueblo” y “multitud” da fe de la enorme suspicacia de la filosofía política hacia el *demos*, considerado como peligroso e irracional. Él mismo no debería gobernar, sino ser gobernado mediante mecanismos de delegación y representación. Sólo así se conseguiría neutralizarlo, despolitizarlo y ocuparlo en tareas privadas, entretenidas y de consumo. Tal pareciera que una *pólis* sin pueblo —*ademie*— sería el ideal de la filosofía política desde la Antigüedad hasta nuestros días.<sup>7</sup>

Ahora bien, para su funcionamiento eficaz, el Estado es concebido y organizado como un aparato que coacciona la unidad. Sin ésta su soberanía se ve socavada. Por ello, se encarga de anular diferencias y divisiones en *su población* como fuentes de calamidades; y, por el contrario, homogeneizarla —que no construir su igualdad—. En consecuencia, ve en la guerra civil (*stasis*) el mayor de los males políticos.

Agamben entiende la *stasis* como un umbral fundamental de la politización en la historia occidental, porque la posibilidad de que ocurra se ubica en ese espacio impreciso de tensiones entre el *oikós* y la *pólis*. En efecto, el concepto “guerra civil” demuestra que la naturaleza de la esfera doméstica es equívoca: es el ámbito de la casa, las relaciones y la economía familiares, pero también el lugar en el que surgen desavenencias y conflictos expresados polémicamente en el espacio público-político. A la vez, el *oikós* ofrece el paradigma de la “reconciliación” (entre hermanos) para los enfrentados en el ágora. En otras palabras, la esfera doméstica no es un ámbito des-

<sup>7</sup> Al respecto, véanse Arendt (1990) y Rancière (2010).

politizado y ajeno a la política (S, 21). Por tanto, de acuerdo con el filósofo italiano, resulta incorrecto hablar de espacios autónomos y diferentes.

Lo anterior nos conduce de nuevo a un tema central en el pensamiento de Agamben. Cuando se instituye un nuevo orden político, el conflicto que lo precede elimina y reorganiza distinciones, jerarquías y relaciones previas para definir otras nuevas como base del *nómos* emergente (S, 25 y ss.).<sup>8</sup> En este sentido, la *stasis* se asemeja a un “ámbito de indistinguibilidad entre el espacio apolítico de la familia y el político de la ciudad” (S, 26). El traspaso de este umbral politiza lo doméstico o bien privatiza lo público. Para los griegos, la “ciudad dividida” funge como el limen “*de la politización y la despolitización*” (S, 27). En este sentido, la política es un “campo de fuerza” (S, 33) en el que oscilan estas dinámicas. En otras palabras, para Agamben no hay una “sustancia política”, sino sólo fuerzas en pugna (S, 34).

Mientras que exista la distinción *oikós/pólis*, familia/ciudad, economía/política, la guerra civil seguirá siendo un componente intrínseco de la existencia política en Occidente (S, 35). Agamben sugiere, en resumen, que ante la mera presencia de divisiones de cualquier tipo, la posibilidad de una guerra civil está inscrita en el orden político y social. Ésta es la razón última del miedo hacia a la diferencia (conflicto) y el porqué de la voluntad de unidad (soberanía).

#### SOBERANÍA Y METAFÍSICA

Esta lucha en torno a la anomia en la política en Occidente es la contraparte de la lucha por el “ser puro”, vacío y libre de toda determinación, de la metafísica occidental. Las estrategias políticas y metafísicas sobre este vacío y anomia son muy semejantes. “Parece que el derecho y el logos requiriesen de una zona anómica (o alógica) de la suspensión con el fin de colocar el fundamento de su vínculo con la esfera de la vida” (AZ, 72). En ambos casos se trata de un

<sup>8</sup> Esto recuerda a la *reine Gewalt* (la violencia pura) en Walter Benjamin que consiste “en que no instituye ni tampoco conserva el derecho, sino que lo des-plaza y de este modo inaugura un nuevo periodo histórico” (AZ, 65).

combate por un vacío. Por una parte, el de la anomia del estado de excepción como fundamento del derecho; mientras que, por la otra, una idea de ser sin determinación o predicado mundano. Un vacío que determina toda norma y funda el Estado, por un lado, y que permite pensar el mundo y sus entes, por el otro.

Al describir la esencia de la potencia, Aristóteles crea, según Agamben, el paradigma occidental de la soberanía:

porque la potencia y el acto son sólo aspectos del mismo proceso de la autofundamentación soberana del ser. La soberanía es siempre doble, porque el ser se supera a sí mismo en tanto que como potencia se encuentra vinculada consigo misma en la relación con el destierro [*Bann*, bando, exilio], para realizarse como acto absoluto (que no supone otra cosa que la propia potencia). La potencia pura y el acto puro no son distinguibles entre sí, y justo esta zona de la indistinguibilidad es la soberanía (HS, 57 y s.).

A diferencia de Hobbes, Rousseau o Schmitt, Giorgio Agamben no es un filósofo de la voluntad, sino un pensador que, de manera crítica, saca las consecuencias de la radicalización de la idea de soberanía en nuestra era posttotalitaria. En efecto, el *Lager* es, para él, el espacio político de la modernidad. A diferencia de Schmitt, no considera que el estado de excepción sea una situación extraordinaria con la que lidia el soberano con toda su fuerza, sino, por el contrario, una técnica de gobierno cotidiana que permite decidir sobre la vida y la muerte de la población. El filósofo italiano afirma que nuestra larga tradición filosófica se ha erigido en el principio de dominación de la vida humana. Según él, la fundación de la comunidad política supone la exclusión de la vida nuda como la condición de posibilidad y funcionamiento de su *nómos*. De esta manera, se logra la configuración de lo normal y típico, es decir, de la vida adecuada a dicho orden.

Ahora bien, al instaurar una determinada biopolítica, el soberano instituye también una tanatopolítica productora, deliberadamente, de *homines sacri*, es decir, una población prescindible, desechable, innecesaria o exterminable social, política y económicamente (des-

empleados, migrantes, indocumentados, pobres, indígenas, jóvenes, mujeres, en una palabra, cualquier tipo de minoría creada *como tal* por el poder soberano). El estado de excepción vuelve brumosos y mutables a discreción los límites entre el derecho y la anomia, lo legal y lo ilegal, la justicia y la violencia. Gracias a ello, el Estado puede reproducirse y mantenerse, a la vez, dentro y fuera del derecho. Diluyendo las diferencias entre normalidad y crisis, paz y guerra, el Estado soberano garantizaría la existencia de una comunidad política homogeneizada, a la cual es posible gobernar de manera más eficiente.

Sin embargo, este aumento incontrolado del poder del Estado sería directamente proporcional a la desprotección de los ciudadanos y el debilitamiento de la democracia en la sociedad moderna. El Estado se tornaría, así, en una máquina despolitizadora y neutralizadora de la capacidad de actuar políticamente de la ciudadanía, a la cual convertiría en un simple objeto de su actividad gubernamental.

## VI. POSLUDIO. EL UNO Y LOS MUCHOS: HANNAH ARENDT

En tanto facultad mental autónoma, la voluntad fue descubierta relativamente tarde, es decir, cuando la libertad política desapareció de la *pólis* y los filósofos experimentaron la libertad interior de la voluntad como un conflicto entre querer y poder, entre omnipotencia e impotencia (cf. FP, 211 y ss., y LGW, 54 y ss.). Esta experiencia interna de la libertad —a la vez imperativa, pero no menos insubordinada— fue trasladada a la esfera política como *la* libertad en sí.

Ya es en sí mismo harto problemático que el modelo de la libertad mental, que resuelve el conflicto entre querer y poder mediante un *putsch* interno, se confunda con la libertad mundano-política, la cual se materializa con evidencia sólo en medio de la pluralidad humana. Esta confusión se origina por el hecho de que la voluntad y la acción tienen en común la cualidad de poder-iniciar-algo-nuevo, si bien la primera lo hace en la mente (en una relación *reflexiva* del yo volente consigo mismo) y la segunda en el mundo (*entre* los actores). El ser-libre de los filósofos no es otra cosa que autarquía absoluta, equiparable, en términos políticos, con la soberanía. Es en este sentido que Arendt afirma: “Ningún otro elemento del concepto filosófico tradicional de la libertad ha resultado probablemente tan pernicioso, hablando políticamente, como el de la identificación, inherente a él, entre libertad y soberanía” (FP, 213).

En los capítulos anteriores, hemos visto, precisamente, cómo la idea de la soberanía se va radicalizando *in crescendo* hasta hacer, necesario y consecuente, el exterminio del otro y diferente, en tanto que representa una amenaza potencial a la unidad del orden político. De acuerdo con Hannah Arendt, a esta identificación entre libertad y soberanía le subyace el intento de generar orden y sentido en la política por medios no-políticos y, con ello, eliminar a la acción como *la* actividad política *par excellence*.

A continuación, avanzaré esta doble línea de argumentación, que vincula la fabricación con la soberanía.

### LA FÁBRICA SOBERANA

¿Por qué desacreditaron los filósofos la acción? Citando *Antígona* de Sófocles, Arendt ofrece la respuesta: “Mucho es monstruoso, pero nada tanto como el hombre” (NG, 59, véase también KP, 284). Mientras los hombres actúan, perturban el orden cósmico y social. No se tiene la certeza de lo que resultará de sus palabras y obras. El ámbito de los asuntos humanos es la morada de la contingencia. La acción, a diferencia de la labor y la fabricación, depende de la existencia de la pluralidad de los seres humanos. En la soledad o el aislamiento, es imposible actuar de manera propiamente política. Cada actor es únicamente un coactor en la trama mundana de interacciones; es decir, padece, al mismo tiempo, los efectos de las acciones de otros. Las acciones de la diversidad de actores aparecen como una “reacción en cadena”, que origina y produce, de manera permanente e imprevista, cosas nuevas en el mundo. No es sencillo dar cuenta de las consecuencias *potenciales* de la acción. No conocemos el fin ni el término de nuestro impredecible actuar en concierto.

La ilimitación surge de la capacidad propia de la acción de fundar relaciones y, además, de su inherente tendencia de hacer estallar las barreras y remontar los límites. Las barreras y límites, que son de suma importancia en el ámbito de los asuntos humanos, construyen los marcos nunca del todo confiables dentro de los cuales se mueven los seres humanos, sin los cuales la vida en común sería hartamente difícil, y que, no obstante, no son lo suficientemente estables para resistir el embate mediante el cual la nueva generación de los nacidos se inserta en el mundo (VA, 183).

Ilimitación, impredecibilidad, incontrolabilidad, futilidad, inconsistencia, insensatez, inmoderación son las características de la acción,

que los filósofos reconocieron con aversión. “La sabiduría de los filósofos, que por vez primera reflexionó en torno a un remedio contra la fragilidad de los asuntos humanos, llegó a la conclusión de que sería aconsejable renunciar a la capacidad de la acción en su forma más pura y radical” (VA, 188). El fármaco recetado consistió en sustituir la acción por la fabricación. De este modo, la *poiesis* fue entronizada como el modelo teórico y práctico para la comprensión y el quehacer políticos.

Como es conocido, Arendt cuenta a la fabricación, junto a la labor y la acción, como elemento integrante de la tríada de las actividades fundamentales de la *vita activa*. A la fabricación le corresponde la condición humana de la “mundanidad”, o sea, “la dependencia de la existencia humana de la coseidad y objetividad” (VA, 14). Al fabricar, tomamos la responsabilidad por la “reificación” del mundo. Los productos de la fabricación sobreviven su proceso de elaboración y se convierten en parte tangible del mundo, dotándolo de estabilidad y durabilidad. Así, el *homo faber* fabrica con “el trabajo de sus manos” las cosas artificiales que habitan nuestro mundo —un mundo de objetos que sólo puede ser erigido haciendo uso de la violencia destructiva contra la naturaleza—.

“El proceso mismo de la fabricación se lleva a cabo siempre bajo la dirección de un modelo de acuerdo con el cual se elabora la cosa a fabricar” (VA, 128). Un modelo preexistente permite, además, la reproducción de objetos idénticos. Nuestra filósofa llama la atención sobre el papel fundamental del “modelo”, que es discutido en la doctrina de las ideas de Platón como *forma* y *apariciencia*. Lo que en un principio provino del ámbito concreto y cotidiano de la fabricación, Platón lo utiliza para ilustrar la experiencia filosófica del “ver”.

De tal suerte, se hace evidente, que una única idea sempiterna impere sobre la variedad de las cosas efímeras, ya que esta relación entre lo uno eterno y lo mucho mutante es vista en clara analogía con la relación que gobierna entre la permanencia y unicidad del modelo y las muchas cosas que aparecen y desaparecen y que pueden construirse a su imagen (VA, 129).

Esta comparación, indica Arendt, está motivada por razones políticas. La jugada platónica consiste en el desplazamiento de la acción en favor de la fabricación en los asuntos políticos, debido a la confiabilidad, durabilidad, predictibilidad, así como al control y orden, propios de esta actividad humana.

En lo que respecta al proceso de fabricación, está determinado, por entero, por las categorías de medios y fines. La cosa fabricada es un producto final, porque el proceso de fabricación llega a su fin por medio de ella [...]; y es un fin, en tanto que dicho proceso sólo fue el medio para producirlo [...] El rasgo propio de la fabricación es que posee un inicio definitivo, así como un final también definitivo y predecible [...] La gran confiabilidad de la fabricación se refleja en el hecho de que no es, a diferencia de la acción, irreversible. Lo creado por la mano humana puede ser destruido también por ella misma [...] El *homo faber* es, en verdad, señor y dueño, no sólo porque es señor de la naturaleza y la ha sabido sojuzgar, sino también por ser dueño de sí mismo y de sus actos (VA, 130 y s.).

La racionalidad instrumental es la forma típica de pensamiento del *homo faber* y la forma legítima de la actividad de la fabricación. En ésta debe gobernar, por necesidad, una relación adecuada entre los medios y el fin. “Aquí sí es verdad que el fin justifica los medios; más aún, los produce y organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol, y la mesa la destrucción de la madera” (VA, 139). Sin embargo, más allá de la esfera de la fabricación este modo de pensar y hacer se torna problemático, puesto que la finalidad, que sólo reconoce la utilidad como criterio, genera una cadena ilimitada, en la que cada fin se convierte en un medio de otra cosa más. En un mundo bajo el imperio de la mentalidad de los medios y fines cada cosa y cada ser son degradados, constantemente, a meros medios para alcanzar un fin determinado. El fabricante transforma todo lo que cae en su radio de actividad en material para fines heterónomos. Nada le es suficientemente autónomo o valioso en sí mismo. *Homo faber* entiende algo sobre la *utilidad*, pero nada sobre el *sentido*.



En este contexto, Platón hace uso de dos metáforas: la de la idea como *luz* y como *modelo*, es decir, la de la *belleza* y la del *bien*, que tendrán consecuencias importantes para el pensamiento político. Así, mientras que la idea de la belleza es la primordial para la filosofía, la del bien es la decisiva para la política —entendida como “idoneidad y utilidad de una cosa” (VA, 220)—.

La diferencia entre el bien y la belleza —no sólo para nosotros sino, en particular, para los griegos—, consiste en que el bien puede ser [útil] y contiene un elemento de utilidad en sí mismo. Platón podía utilizar las ideas con fines políticos únicamente si la esfera de las ideas era iluminada por la idea del bien. En las *Leyes*, erige su ideocracia, en la que las ideas eternas se traducían en leyes humanas (PP, 77).

Como en el caso de la fabricación, las ideas eternas fungen como modelos y criterios para la dirección de una vida política segura y confiable, correspondiente a la imagen arquetípica; es decir, como directrices de una actividad a proyectar y estándares para la evaluación de los resultados obtenidos.

De cualquier forma, las actividades fabricadoras pueden volverse el contenido de la acción —en el marco de la concepción griega de la política, la actividad de legislar—, cuando se presume, por un lado, que una acción ulterior es innecesaria o incluso indeseable; y que la acción, por el otro, puede producir un resultado final real, si se está dispuesto a renunciar a lo que es capaz de generar por sí misma, a saber: la trama de relaciones humanas, caracterizada por no poder ser fijada ni ser asible objetivamente, por lo que es extremadamente frágil (VA, 189).

Cuando *homo faber* accede al escenario político, aparece entonces con el ropaje del amo y señor. Con ello se abole la libertad en la política, entendida como la capacidad de iniciar algo nuevo en concierto con nuestros pares. Justo aquí se le redefine como *soberanía*, la cual requiere gobernar y mandar, pero no actuar en concierto. El soberano y *homo faber* son figuras simétricas. Cada uno es celoso de su independencia y el control sobre su hacer. En comparación

con ellos, el actor político se encuentra envuelto en múltiples tramas de acción, depende de sus pares y está obligado a actuar “en concierto”, “pero nunca es soberano” (KP, 295).

A la soberanía le subyace una concepción *del* hombre en singular. Implica la posesión de la violencia y la dominación irrestrictas, y se materializa en forma de la *unidad* de los muchos en *un* cuerpo político. El soberano no tolera la diferencia y el conflicto. Para él, “la pluralidad de los hombres se muestra como una multiplicidad de voluntades personales; la diversidad de opinión [...] aparece como un caos de intereses personales” (Denny, 1994: 95).

Sin embargo, ni los seres humanos ni los pueblos existen *en singular*. La igualdad y la diversidad se vuelven superfluas mediante la coacción hacia la homogenización y la identificación unitaria en el Estado nacional concebido bajo la lógica de la voluntad soberana. La anulación de la pluralidad significa la expulsión de la acción y su posibilidad de iniciar en cooperación algo nuevo en el espacio político. De esto se deriva el dominio (casi) ilimitado sobre los otros.

Tanto la soberanía del individuo como la de un grupo o un cuerpo político son sólo una ilusión. Únicamente puede realizarse si los hombres diversos se comportan como si fueran *uno* y, aún más, *el único* [...] Allí donde todos se conducen de la misma manera, nadie actúa más en libertad —incluso en el caso de que nadie sea coaccionado de manera directa [...]—. La libertad y la soberanía son tan poco idénticas, que ni siquiera pueden coexistir. Allí donde los seres humanos, como individuos o grupos organizados, quieren ser soberanos, han de abolir la libertad. Si quieren ser libres, tienen que renunciar justamente a la soberanía (FP, 214).<sup>1</sup>

Abordemos ahora la relación entre lenguaje y voluntad. Como vimos, para Hobbes el estado de naturaleza es radicalmente relativo, por lo que para él son imposibles la comprensión y la convivencia.

<sup>1</sup> Bajo el embrujo de una fantasía de omnipotencia, la mera existencia de otros Estados implica para la soberanía política de un pueblo una amenaza permanente. “También la soberanía de un cuerpo político es sólo una apariencia que únicamente puede mantenerse por medios violentos” (FP, 214).

Para superar esta situación, creía que el mundo político-estatal debería ser transparente gracias al control del uso correcto del lenguaje civil. Sin lenguaje común no hay Estado ni paz. El monopolio de la violencia incluye el monopolio sobre la palabra, es decir, de la construcción soberanamente legítima de la realidad político-civil. Rousseau considera también que la pluralidad de sentidos es fuente de desacuerdos políticos. Por eso, la figura del censor tiene un papel importante en su pensamiento, ya que él es quien vela por la rectitud de la opinión pública. Schmitt lleva a sus extremos esta tradición al afirmar que el soberano no razona, discute o justifica, sino que decide. Las muchas opiniones son un peligroso “galimatías”. La auténtica soberanía es, en cambio, inapelable e infalible. Todos nuestros filósofos parten del supuesto de que la pluralidad de opiniones es expresión del relativismo moderno, que impide construir un orden político estable. Para ellos, el relativismo es la otra cara del conflicto.

Detrás de esta desconfianza a la deliberación política se encuentra, de nuevo, la metafísica de la identidad y la voluntad. En efecto, si bien la voluntad opera dualmente —quiero / no quiero—, la *comunicación libre* le es ajena. Siempre “habla de forma imperativa [...]: ‘has de querer’, se dice la voluntad a sí misma” (LGW, 92). Si trasladamos esto al ámbito político, la voluntad soberana se devela también indispuesta a la comunicación. “La soberanía no es dialógica y coloca su propia independencia sobre lo común. La soberanía excluye potencialmente la discusión y promueve con ello la confrontación” (Heuer, 1996: 117). El mandato sustituye la discusión colectiva; la obediencia, la acción común; la violencia, el poder generado comunicativamente. No es accidental que esta mudez autoritaria se refleje en el “aislamiento” creativo que caracteriza al *homo faber*. “El aislamiento del mundo común, el estar solo y sin perturbación [para concentrarse en la] *idea*, es decir, en la imagen mental del objeto a construir, es la condición existencial indispensable para la maestría” (VA, 147). Para el fabricante, la forma adecuada de relacionarse con los demás es la que corresponde al “vínculo entre el maestro y el aprendiz, que satisface el deseo del maestro de enseñar a su discípulo sus capacidades” (VA, 147). Se trata, entonces,

de una relación que se basa en el conocimiento y el poder-hacer, y que supone la desigualdad necesaria entre los hombres: entre el que sabe y es capaz y el que requiere de guía y enseñanza.

Existe una paradoja, con consecuencias funestas, en la traducción política de la voluntad como soberanía: como facultad mental, la voluntad se ocupa de lo contingente. Degusta su libertad justo en aquello que puede ser o no ser. De allí que el yo volente abrigue un sentimiento de poder ilimitado. Sin embargo, al trasladar esta experiencia interior al espacio *entre* los seres humanos, el soberano —la encarnación de la voluntad política moderna—<sup>2</sup> pretende expurgar, precisamente, la contingencia de los asuntos humanos, que la estigmatiza como un peligro intolerable para la unidad política.

El sueño metafísico de la soberanía se basa en una concepción monoteísta *del hombre*, debido a que, para operar políticamente, la voluntad ha de ser *indivisible*. La *volonté générale* ejecuta el milagro de transformar a los muchos y diversos en una unidad indivisa: la nación como un cuerpo con una voluntad única. Ésta es una ilusión que únicamente se conseguiría —como en el proyecto totalitario—, si es capaz de fabricar relaciones y comportamientos humanos de tal manera que sean calculables y controlables.<sup>3</sup>

Para el proyecto de una sociología sistémica de lo político, la obra de Hannah Arendt resulta central en la medida en que, desde un pensa-

<sup>2</sup> El soberano no debe entenderse como una persona singular, sino como una instancia o un dispositivo que ordena las relaciones políticas en una sociedad determinada.

<sup>3</sup> Este deseo de racionalización extrema y generalizada —expresión de una forma de voluntad de poder y dominación— crea, hoy día, gran algarabía entre utópicos de la cibernética que confían encontrar en el *Big Data* el algoritmo maestro —un sucedáneo posmoderno del santo grial—. Esperan que tal algoritmo permita construir una sola teoría unificada válida para todas las disciplinas científicas; explique y prediga nuestros comportamientos individuales y colectivos con el fin de satisfacer mejor nuestros deseos y esperanzas; tome las mejores decisiones, en cualquier ámbito de actividad, sin la interferencia de nuestra confusa conciencia; dote al mundo de orden y sentido; borre toda creencia narcisista de que somos diferentes a los animales y a las máquinas, y, finalmente, como meros portadores de información, logre conectarnos y unificarnos con

miento postontológico y posfundacionalista, entiende lo político ya no como consecuencia y producto de la naturaleza humana —*zoon politikón*—, sino como un modo de una actividad fundamental —la acción— que crea su propio espacio —en sus términos, el “espacio de aparición” y la “esfera pública”— y que sólo se constituye *entre* los actores, es decir, cuando actúan en concierto. Esta acción sólo es posible, según ella, en la medida en que logran coordinarse entre sí, intercambiando opiniones sin echar mano de la violencia, la fuerza o la autoridad, o sea, respetando su libertad y pluralidad —en tanto que nadie manda y nadie obedece— y generando igualdad entre ellos (Estrada Saavedra, 2002).

A contracorriente de la experiencia del ciudadano promedio y del experto en ciencia política, Arendt pensaba que la política era la actividad y el espacio gracias a los cuales experimentamos la libertad (LGD). Si en lugar de utilizar esta venerable palabra echamos mano del concepto “contingencia”, podemos ver qué tan estimulante puede ser hoy día la filosofía política de Arendt para la empresa de una sociología sistémica de lo político. En efecto, sin ser desleal a su espíritu, el espacio de lo político es justamente el ámbito de la *complejidad contingente*. Al desobjetivar la política y colocarla *entre* los actores, por un lado, y al enfatizar que sólo cierto modo de comunicación es auténticamente propio a la política —el intercambio de juicios—, por el otro, Arendt da un paso fundamental para descentrar la política y ubicarla en “la trama de los asuntos humanos”. Así, ofrece una fenomenología de lo político que no se contenta con caracterizarlo en términos de dominación y violencia, ni con observarlo ni analizarlo siguiendo la gramática de la racionalidad instrumental.

Si se radicalizan esta desobjetivación y este descentramiento, es posible desarrollar una idea de lo político como sistema social. El

el todo del cosmos, en donde no somos más que una parte de un algoritmo mayor en incesante movimiento. En fin, calculando y determinando nuestro comportamiento, cuyas motivaciones y razones conocen mejor que nosotros mismos gracias a nuestra incesante actividad en Facebook, Amazon, Google o la NSA, estos profetas cibernéticos nos ahorrarían la molestia de existir (Harari, 2017).

precio de ello es romper con algunos presupuestos normativos de la filosofía arendtiana y subsumir la acción a la comunicación. La ganancia consistiría, en cambio, en poder desarrollar un modelo de lo político que sea útil para la investigación en las ciencias sociales. Pero todo esto es materia para otra obra.

## SIGLAS

Agamben, Giorgio

AZ *Ausnahmezustand*

HS *Homo sacer*

S *Stasis*

WAB *Was von Auschwitz bleibt*

Arendt, Hannah

FP “Freiheit und Politik”

KP “Kultur und Politik“

LGD *Vom Leben des Geistes. Das Denken*

LGW *Vom Leben des Geistes. Das Wollen*

NG “Natur und Geschichte”

PP “Philosophy and politics“

ÜR Über die Revolution

VA *Vita activa*

Hobbes, Thomas

DC *De cive*. Véase Hobbes (1994 [1658 y 1642])

DH *De homine*. Véase Hobbes (1994 [1658 y 1642])

L *Leviathan*

Rousseau, Jean-Jacques

CS *Contrat social*

DOI *Discours sur l'origine de l'inegalité*

DSA *Discours sur les sciences et les arts*

EP *Discours sur l'économie politique*

PDG *Principes du droit de la guerre*

VK “Vom Kriege”

Schmitt, Carl

BP *Der Begriff des Politischen*

C *Donoso Cortés*

D *Die Diktatur*

GüM *Gespräch über die Macht*

LP *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*

LSTH *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*

PT *Politische Theologie*

ÜAD *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*



## BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip (1988 [1977]), “Notes on the Difficulty of Studying the State”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, marzo, pp. 58-89.
- Agamben, Giorgio (2013 [1998]), *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III*, 5ª ed., Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2014 [2003]), *Ausnahmezustand. Homo sacer II*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2016a), *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, Fráncfort del Meno, Fisher.
- Agamben, Giorgio (2016b [1995]), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, 11ª ed., Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Agudo Sanchíz, Alejandro, y Estrada Saavedra, Marco (2014), *Formas reales de dominación del Estado. Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política*, México, El Colegio de México.
- Agudo Sanchíz, Alejandro, y Estrada Saavedra, Marco (2017), “Introducción: El Estado o los efectos de poder de la incertidumbre y la fragmentación”, en Agudo Sanchíz, Alejandro, Estrada Saavedra, Marco, y Braig, Marianne (eds.), *Estatualidades y soberanías disputadas. La reorganización contemporánea de lo político en América Latina*, México, El Colegio de México y Lateinamerika-Institut-Freie Universität Berlin, pp. 9-45.
- Agudo Sanchíz, Alejandro, y Estrada Saavedra, Marco (eds.) (2011), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de América Latina. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, México, El Colegio de México y Universidad Iberoamericana.
- Agudo Sanchíz, Alejandro, Estrada Saavedra, Marco, y Braig, Marianne (eds.) (2017), *Estatualidades y soberanías disputadas. La reorganización contemporánea de lo político en América Latina*, México, El Colegio de México y Lateinamerika-Institut-Freie Universität Berlin.

- Arendt, Hannah (1989), *Vom Leben des Geistes. Das Wollen 2*, Múnich, Piper.
- Arendt, Hannah (1990), “Philosophy and politics”, *Social Reserach*, vol. 57, núm. 1, primavera, pp 73-103.
- Arendt, Hannah (1992), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Múnich, Piper.
- Arendt, Hannah (1993a), *Vom Leben des Geistes. Das Denken 1*, Múnich, Piper.
- Arendt, Hannah (1993b), *Was ist Politik?. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ursula Ludz*, Múnich, Piper.
- Arendt, Hannah (1994a), “Freiheit und Politik”, en Arendt, Hannah, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Múnich, Piper.
- Arendt, Hannah (1994b), “Kultur und Politik”, en Arendt, Hannah, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Múnich, Piper.
- Arendt, Hannah (1994c), “Natur und Geschichte”, en Arendt, Hannah, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Múnich, Piper.
- Arendt, Hannah (1994d), *Über die Revolution*, 4ª ed., Múnich, Piper.
- Arendt, Hannah (1994e), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Múnich, Piper.
- Bendersky, Joseph, W. (1983), *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Bermbach, Udo (1984), “Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert”, en Fetscher, Iring, y Münkler, Herfried (eds.), *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, vol. 3, Múnich, Piper.
- Bernardini, Bruno (2014), “Puissance et souveraineté: sur la double nature du corps politique”, en Rousseau, Jean-Jaques, *Principes du droit de la guerre*, París, Vrin, pp. 97-117.
- Bobbio, Norberto (1993), *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Börzel, Tanja A., y Risse, Thomas (2010), “Governance without a state: Can it work?”, *Regulation & Governance*, núm. 4, pp. 113-134.

- Clam, Jean (2002), *Was heisst, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Constanza, UVK Verlagsgesellschaft.
- Dass, Veena, y Poole, Deborah (eds.) (2004), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press.
- Denneny, Michael (1994), “El privilegio de nosotros mismos: Hannah Arendt y el juicio”, en Hilb, Claudia (ed.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Esposito, Roberto (1994), “Hannah Arendt entre ‘voluntad’ y ‘representación’: para una crítica del decisionismo”, en Hilb, Claudia (ed.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Esposito, Roberto (2012), *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires, FCE.
- Estrada Saavedra, Marco (2018), “Sociología sistémica de lo político. Lineamientos de un programa de investigación”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXXVI, núm. 108, pp. 645-656.
- Estrada Saavedra, Marco (2002), *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Estrada Saavedra, Marco (2014), “Dislocando los márgenes. Tentativas sistémicas en torno a lo político”, en Agudo Sanchíz, Alejandro, y Estrada Saavedra, Marco, *Formas reales de dominación del Estado. Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política*, México, El Colegio de México, pp. 375-390.
- Euchner, Walter (1984), “Vertragstheoretiker und derer Kritiker”, en Fetscher, Iring, y Münkler, Herfried (eds.), *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, vol. 3, Múnich, Piper.
- Fetscher, Iring (1981), “Nachwort. Jean-Jacques Rousseau: Philosophie und Politik”, en Rousseau, Jean-Jacques, *Sozialphilosophische und politische Schriften*, Múnich, Winkler Verlag, pp. 905-939.
- Forsyth, Mary (1995), “Hobbes’s Contractarianism: a Comparative Analysis”, en Boucher, David, y Kelly, Paul (eds.), *The social contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge.

- Gallardo Cabrera, Salvador (1995), “Los cuerpos. Hobbes y el absolutismo”, *Revista Universidad de México*, núm. 538, noviembre, México, pp. 44-47.
- Goldsmith, Maurice M. (1966), *Hobbes's Science of Politics*, Nueva York, Columbia University Press.
- Habermas, Jürgen (2000), “Una polémica (1964): contra un racionalismo disminuido en términos positivistas”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, pp. 45-70.
- Harari, Yuval Noah (2017), *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, Londres, Vintage.
- Heuer, Wolfgang (1996), “Zwischenmenschlichkeit - Die neue Rolle des Subjekts in Hannah Arendts politischer Theorie”, en Baule, Bernward (ed.), *Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland*, Berlín, Aufbau-Verlag.
- Hilb, Claudia (ed.) (1994), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Hincapié Jiménez, Sandra (2014), “Estados débiles o conceptos fallidos. Por una definición teórica del orden estatal”, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XXI, núm. 61, septiembre-diciembre, pp. 51-83.
- Hobbes, Thomas (1889 [1650]), *The Elements of Law Natural and Political*, edición, prefacio y notas de Ferdinand Tönnies, Londres, Simpkin, Marshall, and Co.
- Hobbes, Thomas (1958 [1651]), *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, partes I y II, introd. de Herbert W. Schneider, Nueva York, The Library of Liberal Arts y The Bobbs-Merrill Company.
- Hobbes, Thomas (1991 [1688]), *Behemoth oder das lange Parlament*, Hrsg. und mit einem Essay von Herfried Münkler. Übers. Julius Lips, Fráncfort del Meno, Fischer Verlag.
- Hobbes, Thomas (1994 [1658 y 1642]), *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, Hrsg.u. eingeleitet von Günter Gawlick. Neuausg. auf der Grundlage der Übers. von Max Frisch-eisen-Köhler, 3ª ed., Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
- Joseph, Gilbert M., y Nugent, Daniel (eds.) (1994), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres, Duke University Press.

- Kersting, Wolfgang (1992), *Thomas Hobbes*, Hamburgo, Junius.
- Krupa, Christopher, y Nugent, David (eds.) (2015), *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Luhmann, Niklas (2005), "Ich sehe was, was Du nicht siehst", en *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen, Westdeutscher Verlag GmbH, pp. 220-226.
- Marchart, Oliver (2013), *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlín, Suhrkamp.
- Maschke, Günter (1995), "Zum 'Leviathan' von Carl Schmitt", en Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, apéndice y epílogo de Günter Maschke, reimpr. de la 1ª ed. (1938), Stuttgart, Klett-Cotta.
- Meier, Heinrich (1988), *Carl Schmitt, Leo Strauß und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden. Mit Leo Strauß' Aufsatz über den "Begriff des Politischen" und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Schmitt aus den Jahren 1932/33*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler.
- Migdal, Joel S. (2011), *Estados débiles, Estados fuertes*, México, FCE.
- Mintz, Samuel I. (1962), *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, The University Press.
- Mitchell, Timothy (2006), "Society, Economy, and the State Effect", en Sharma, Aradhana, y Gupta, Akhil (eds.), *The Anthropology of the State. A Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 169-186.
- Münkler, Herfried (1991), "Thomas Hobbes' Analytik des Bürgerkriegs", en Hobbes, Thomas, *Behemoth oder das lange Parlament*, Hrsg. und mit einem Essay von Herfried Münkler. Übers. Julius Lips, Fráncfort del Meno, Fischer Verlag.
- Rancière, Jacques (2010), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Risse, Thomas (ed.) (2011), *Governance Without a State? Policies and Politics in Areas of Limited Statehood*, Nueva York, Columbia University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017 [1755]), *Discours sur l'économie politique*, en [http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/dis](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/dis)

- cours\_economie\_politique/discours\_eco\_pol.pdf; consulta en línea: 22 de enero de 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques (1981a [1755]), *Sozialphilosophische und politische Schriften*, Múnich, Winkler Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques (1981b [1755]), “Abhandlung über die politische Ökonomie”, en *Sozialphilosophische und politische Schriften*, Múnich, Winkler Verlag, pp. 227-268.
- Rousseau, Jean-Jacques (1981c), “Vom Kriege”, en *Sozialphilosophische und politische Schriften*, Múnich, Winkler Verlag, pp. 407-420.
- Rousseau, Jean-Jacques (1992 [1750 y 1755]), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts*, cronología e introd. de Jacques Roger, París, Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques (1995), *Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755)*, 5ª ed., Hamburgo, Felix Meiner.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001 [1762]), *Du contrat social*, presentación, notas, bibliografía y cronología de Bruno Bernardi, París, Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques (2014 [1755-1756]), *Principes du droit de la guerre*, texto establecido, anotado y comentado por Bruno Bernardi y Gabriella Silvestrini, París, Vrin.
- Rumpf, Helmut (1972), *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*, Berlín, Duncker & Humboldt.
- Saage, Richard (1983), *Rückkehr zum starken Staat? Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag.
- Schmitt, Carl (1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Múnich y Leipzig, Duncker & Humboldt.
- Schmitt, Carl (1928), *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Múnich y Leipzig, Duncker & Humboldt.
- Schmitt, Carl (1934), *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburgo, Hamseatische Verlagsanstalt Hamburg.
- Schmitt, Carl (1950), *Donoso Cortés in gesamt europäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Colonia, Greven Verlag.

- Schmitt, Carl (1954), *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Pfullingen, Günther Neske.
- Schmitt, Carl (1991a [1932]), *Der Begriff des Politischen*. Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3ª ed., Berlín, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (1991b [1923]), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (1993 [1932]), *Legalität und Legitimität*, 5ª ed., Berlín, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (1995 [1938]), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, apéndice y epílogo de Günter Mascke, reimp. de la 1ª ed. (1938), Stuttgart, Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl (2001), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, pról. y sel. de textos de Héctor Orestes Aguilar, México, FCE.
- Schneider, Peter (1957), *Ausnahmestand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.
- Schwab, George (1989), *The challenge of exception. An introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, 2ª ed., Nueva York, Greenwood Press.
- Serrano Gómez, Enrique (1996), *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea.
- Sharma, Aradhana, y Gupta, Akhil (eds.) (2006), *The Anthropology of the State. A Reader*, Oxford, Blackwell.
- Silvestrini, Gabriella (2014), “Rousseau, la guerre et la paix”, en Rousseau, Jean-Jaques, *Principes du droit de la guerre*, París, Vrin, pp. 75-96.
- Stäheli, Urs (2000), *Poststrukturalistische Soziologien*, Bielefeld, Transcript Verlag.
- Strauß, Leo (1936), *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Oxford, Oxford University Press.
- Strauß, Leo (1977), *Naturrecht und Geschichte*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Strauß, Leo (1988), “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, en Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauß und*

“Der Begriff des Politischen”. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Mit Leo Strauß’ Aufsatz über den “Begriff des Politischen” und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Schmitt aus den Jahren 1932/33, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, pp. 97-126.

Vollrath, Ernst (1977), *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett.

Weber, Max (2010 [1919]), *Politik als Beruf*, 11<sup>a</sup> ed., Berlín, Duncker & Humblot.

Weiler, Gershon (1994), *From absolutism to totalitarianism. Carl Schmitt on Thomas Hobbes*, Durango-Colorado, Hollowbrook Pub.



*El uno y los muchos: voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt* se terminó de imprimir en octubre de 2019, en los talleres de Druko International, S. A. de C. V., Calzada Chabacano 65, local F, col. Asturias, Cuauhtémoc, 06850, Ciudad de México.

Portada: Pablo Reyna.

Tipografía y formación: Víctor H. Romero Vargas.  
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.

La edición consta de 500 ejemplares.



## CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Nuestro pensamiento político es, en un sentido importante, la secularización de ideas teológicas. Nuestra manera de entender la política conlleva aún, por esta razón, la impronta de perniciosos remanentes metafísicos. Al estudiar los conceptos de la voluntad y la soberanía en la filosofía política moderna, es posible observar su influencia en la determinación de nuestra concepción de la política como, esencialmente, violencia. Esta creencia la proyectamos a la representación del Estado como un aparato de dominación política que, por medio de diversos mecanismos, coacciona la pluralidad de los seres humanos hacia la unidad y la disciplina. La radicalización de este discurso y práctica conduce a la naturalización de la idea del exterminio de toda diferencia como técnica de gobierno por, supuestamente, amenazar el orden que exigiría la política para su funcionamiento.

Tomar conciencia de la violenta lógica que subyace a nuestras convenciones sobre cómo entender la política es, como se propone en *El uno y los muchos*, un primer paso para deshacernos de las anteojeras del pasado y empezar a observar el mundo político de un modo diferente y más complejo.

ISBN: 978-607-628-985-3



**C** EL COLEGIO  
**M** DE MÉXICO