

**HOBBS Y EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA.
ALGUNAS NOTAS REFERENTES A LA
PRE-COMPENSIÓN TEÓRICA DEL PODER
EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA**

**HOBBS AND THE QUESTION OF SOVEREIGNTY.
SOME NOTES ACCORDING TO THEORICAL
PRE-COMPREENSION OF POWER**

David Jorge DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ¹
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: En este artículo nos proponemos revisar aquellos desplazamientos que constituyen las condiciones de desarrollo de la fundamentación moderna de lo político. Asimismo, recalamos la importancia que tienen estos desplazamientos para la pre-comprensión teórica del poder.

DESCRIPTORES: Soberanía, contractualismo, iusnaturalismo, positivismo jurídico, Estado.

ABSTRACT: In this article I intend to review those displacements that constitute the development conditions of the politician's modern foundation. Also, I want to emphasize the absolute character of the State's political power in its relation with the conceptual horizon of time.

KEY WORDS: sovereignty, contractualism, iusnaturalism, juridical positivism, State.

¹ Doctorando en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Asimismo, David Jorge Domínguez González es beneficiario de una beca predoctoral (modalidad AE) financiada por el Gobierno Vasco. Email: dado338@hotmail.com.

Au fond tout se passe comme si Hobbes, loin d'être le théoricien des rapports entre la guerre et le pouvoir politique, avait voulu éliminer la guerre comme réalité historique, comme s'il avait voulu l'éliminer de la genèse de la souveraineté.

M. FOUCAULT

Auctoritas non veritas facit legem.

TH. HOBBS

El presente artículo tiene por objeto plantear de nuevo la cuestión relativa a la Soberanía. Sin duda, este tema resulta fundamental en los debates históricos de la Filosofía Política moderna. Nuestro propósito sin embargo será retomar esta cuestión a la luz de una conexión aparentemente imprecisa. Para ello será necesario dirigirnos al núcleo conceptual del pensamiento político moderno, haciendo especial hincapié en aquellos desplazamientos que constituyen las condiciones de desarrollo de la estructura política moderna. En ese sentido hablaremos entonces de la fundamentación teórica del Estado, de su carácter supremo (concepción absoluta de la soberanía) y del valor incondicionado de su producción jurídica (positivismo jurídico). La referencia a Hobbes es aquí obligada. Y lo es, básicamente, porque fue él quien formuló por vez primera la idea de una Soberanía derivada de la *decisión* originaria (pre-jurídica) del monarca, desterrando de esta manera cualquier tentativa de apelar a una realidad última, más fundamental, que legitimase el derecho de resistencia². En relación a esto podríamos hablar largo y tendido, aunque bien es cierto que no sería pertinente dado el desarrollo, todavía escaso, de esta exposición. Faltan demasiados aspectos para comprender el sentido específico de la afirmación anterior. Entre ellos, la referencia obligada al supuesto ontológico fundamental, aquel que se encuentra en la base de la estructura moderna de lo político. Nos referimos, obviamente, al individualismo metodológico, el método que se deriva de la interpretación racionalista del *derecho natural* de la Baja Edad Media. Hablemos con más detenimiento de todo ello.

² Por supuesto Hobbes no fue el primero en plantear cosas similares. Ya el propio Lutero reivindicó tiempo antes la necesidad de establecer una obediencia *pasiva* a los poderes coactivos, aun cuando estos últimos no ejercitaran un comportamiento acorde con las expectativas asociadas a su cargo. Basándose en ciertos pasajes del texto bíblico (concretamente, en el capítulo XIII de la *Epístola a los Romanos* de San Pablo), el pastor alemán planteó toda una teoría orientada a justificar la necesidad de la obligación política. Más información en SKINNER, Q.: *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*. Tomo II. La Reforma, FCE, México, 1986, pp. 18-27.

1. A modo de introducción: el iusnaturalismo racionalista o el mundo como *individuae substantiae*

En este punto centraremos nuestra atención en aquellas relaciones que la perspectiva iusnaturalista mantiene con el paradigma científico de la época, especialmente con la idea, ya paradigmática, de un método racional susceptible de aplicarse a todos los ámbitos de la naturaleza, incluidos aquellos que no fueron objeto de construcción intelectual (en el sentido de ser susceptibles de deducirse de un solo principio, y también de acreditarse sólo por su relación a un principio de *razón*) por parte de la teoría, como el derecho o la reflexión politológica³. En relación a esto, cabe señalar la relevancia concedida al individuo. En todas las formulaciones aparece siempre una referencia explícita al elemento individual, ya sea como autoexperiencia o bien como principio constitutivo de lo social. Nuestra intención aquí pasa por señalar el papel desempeñado por el individuo en el paradigma científico iusnaturalista; lo que nos interesa, lo fundamental, no es tanto el individuo cuanto una teoría razonada de la sociedad que tiene al individuo *por argumento*. Ahora bien, ¿qué entendemos exactamente por individualismo?, ¿introduce algo nuevo el sintagma «individualismo metodológico»?

Las primeras referencias nos sitúan ante una perspectiva de carácter analítico. Sin duda, el individualismo se concibe como una presunción recurrente de la «escuela» *iusnaturalista* moderna (siglos XVII-XVIII). Recordemos en una palabra el argumento que articulaba su innovación: el método. Gracias a éste, el *iusnaturalismo* se diferenciaba de los distintos procedimientos (glosas, comentarios) que caracterizaron el acercamiento de las viejas tradiciones (glosadores)⁴. El ideal ya no era el comentario, para el cual se requerían las reglas de la *interpretatio*, sino la pureza deductiva de la *demonstratio*⁵. Para ello se requería una metodología absolutamente novedosa, un método que redujese la política y el derecho, por vez primera en la reflexión filosófica, a ciencia estrictamente demostrativa, esto es, a una

³ Véase a este respecto TONNIES, F.: *Hobbes*, Alianza Editorial, Madrid, 1988. También BOBBIO, N.: *Sociedad y Estado en la Filosofía moderna*, FCE, México, 1998 y BLOCH, E.: *Derecho natural y dignidad humana*, Petrel, Barcelona, 1980.

⁴ Para un conocimiento de la función de los juristas y glosadores medievales véase VINOGRODOV, P.: *El derecho romano en la Europa medieval*, Universidad de Málaga, 2000.

⁵ Véase BOBBIO, N.: op. cit., p. 28.

construcción intelectual (reflexiva) deducible de unos pocos principios o elementos constitutivos⁶. El propósito filosófico de Hobbes resulta en este aspecto profundamente ilustrativo. Fue Hobbes mejor que ninguno el primero en trasladar la sensibilidad epistemológica (concretamente, el método resolutivo-compositivo de Galileo) al campo del derecho y la reflexión política. Su tarea, como es sabido, no fue en vano. El intento de llevar a cabo una construcción intelectual del Estado por medio de las concatenaciones lógicas dejaba al descubierto el elemento constitutivo de la política moderna, a saber: el individuo.

En Hobbes, al igual que en el *iusnaturalismo* moderno, el individuo constituye una pieza angular en la construcción intelectual (es decir, en la demostración) de la institución moderna de *lo político*⁷. Recordemos las palabras del profesor Oakeshott al respecto: el mundo es ante todo una sustancia de individuos⁸. Esta afirmación encierra un nexo ineludible con el paradigma científico de la época. Sin duda, el posicionamiento de Hobbes traduce al derecho los supuestos teóricos (concretamente, la idea de una *naturaleza mecánica*, libre de irregularidades y sujeta a determinaciones homogéneas y constantes, o sea, a leyes naturales) que vehiculan el desarrollo científico moderno. El ejemplo más fehaciente lo encontramos en su consideración del movimiento de los cuerpos. Es aquí donde Hobbes se distancia del viejo legado aristotélico. Para Hobbes, a diferencia de Aristóteles, el movimiento no se caracteriza por su referencia a un *a priori* de causalidad teleológica. Tampoco es posible percibir en él la idea de un movimiento predicable del cosmos, entendido éste como realidad *sui generis* e independiente de los cuerpos finitos. En Hobbes, por el contrario, nos encontramos ante un cosmos integrado por identidades finitas (*individuae substantiae*), cada una de las cuales encierra en su interior (en su consideración subjetiva de lo apetitoso y lo aversivo *en estado de naturaleza*) el destino de su propio movimiento⁹. No hay

⁶ Véase BLOCH, E.: *Derecho natural y dignidad humana*, Petrel, Barcelona, p. 57.

⁷ En ese sentido poco importan los atributos que prioricemos para definir la posición de la «individualidad». Esta última, como es sabido, puede adoptar distintas significaciones: así, unos destacarán el impulso de conservación individual (Th. Hobbes), otros el instinto de propiedad (J. Locke), otros la búsqueda de la utilidad (J. Bentham) y otros incluso el deseo de felicidad. Sea cuales fueren, lo cierto es que todas ellas reiteran la necesidad de un mismo sustrato ficcional: el individuo o individualidad.

⁸ Véase OAKESHOTT, M.: «Introducción a “Leviatán”» en *El Racionalismo en la política y otros textos*, FCE, México, 2000, p. 263.

⁹ Véase *Leviathan*, VI.

por tanto ningún orden de carácter teleológico que vehicule la totalidad de la naturaleza. Cada cuerpo es siempre movimiento¹⁰, pero sólo por su relación a un movimiento *accidental* continuado¹¹. He aquí la principal innovación moderna: el *Logos* ha sido excluido de la naturaleza; en su lugar, sólo queda movimiento(s), pero un movimiento, volvemos a decirlo, carente de un propósito finito (*telos*) u ordenado desde una causa *final*¹².

Naturalmente tales consideraciones contrastan con la estructura de legitimación simbólica (política, ideológica, epistemológica) planteada por la sociedad *organicista*. Recuérdese a este respecto las palabras dedicadas por Otto Gierke al concepto de *cuerpo* u organismo supraindividual¹³. En todas ellas se manifestaba un principio de ordenación política y social opuesto al paradigma

¹⁰ Véase *Leviathan*, VI.

¹¹ En efecto, el movimiento al que nos referimos ni es un «proceso» ni funda su validez, en el plano del razonamiento discursivo, sobre la idea de un Cosmos finito y cerrado. En caso de ocurrir así, nos hallaríamos todavía ante una dimensión estrictamente aristotélica, para la cual, no lo olvidemos, el movimiento (a excepción de los «movimientos violentos») siempre queda referido a proceso o devenir en el cual y mediante el cual se *actualizan* los seres. Se trataría, por tanto, de una secuencia inscrita en una realidad esencial, hecho éste que vendría a constatar la idea de que el movimiento sólo es predicable de la *coseidad* de la cosa, y nunca de la cosa. Por su parte, el planteamiento moderno nos ofrece una perspectiva ligeramente distinta a la física aristotélica, un planteamiento que, tal y como señala A. Koyré, se caracteriza por dos desplazamientos fundamentales: la geometrización del espacio y la disolución, en el plano del razonamiento discursivo, de toda consideración física a partir de la idea de un Cosmos cerrado. El ejemplo más emblemático lo encontramos en la consideración física del movimiento de los cuerpos; en efecto, ahora el movimiento de un móvil, sea cual fuere, no estará determinado por su estado futuro, al estilo del espacio fisiológico (aristotélico) compuesto de movimientos y metas, sino por el estado pasado, esto es, por la interacción continuada de cuerpos y los movimientos sin propósito teleológico alguno. Y la filosofía de Hobbes no permanece ajena a estas consideraciones, de hecho, es profundamente deudora de este universo homogéneo, especialmente su Filosofía Política, para la cual es preciso suponer, como veremos más adelante, un mundo compuesto de *individuae substantiae*. Más información en KOYRÉ, A.: *Estudios Galileanos*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 4-91. También del mismo autor, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1973.

¹² Vale la pena, por su carácter claro y conciso, transcribir aquí las palabras del M. Oakeshott al respecto: «un movimiento que integra una cadena interminable de colisiones sin propósito, un cambio que es la desviación de un cuerpo en movimiento y es siempre y solamente un cambio de lugar: en suma, un universo no compuesto de cambios finitos teleológicos, sino de un movimiento inercial infinito». Véase OAKESHOTT, M.: «Logos y Telos» en op. cit., p. 327.

¹³ Véase GIERKE, O.: *Las Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 72-73.

compartido por Hobbes. La idea fundamental, recordémosla, era clara: se trataba de considerar la excelencia humana (en aquel caso, política) en su relación con un orden animado directamente por Dios. En similares términos parecía comportarse el paradigma propuesto por Aristóteles. En ambos casos se percibe un mismo funcionamiento discursivo, con la diferencia, eso sí, de que el filósofo griego no identifica jamás (tampoco pudo hacerlo) el principio de ordenación cosmológico (pero también político) con el Dios cristiano de la tradición medieval. Por lo demás, volvemos a decirlo, la economía interna del discurso mantiene el mismo espacio de legitimación. Es ahí donde la presentación de la sociedad humana (y particularmente de la organización política) sólo es realizable por su relación a un *Logos* emanado directamente de la realidad, y del cual, obviamente, el ser humano no es artífice creativo, al menos, no en un sentido consciente y reflexivo. De ahí entonces los términos utilizados por el Estagirita para definir la realidad del ser humano: el *zoón politikón*¹⁴. Cuando se define de esta manera lo humano en realidad se está considerando un principio de legitimación política. Lo que se dice, aunque no sea abiertamente, es que la organización que se da una sociedad, cualquiera que sea su forma (familia, aldea, ciudad o polis) se encuentra siempre en relación directa con la naturaleza social y política del hombre. Justo al contrario de lo que presupone la reflexión política hobbesiana (y por ende, moderna o postrevolucionaria), donde *lo político*, entendido ahora como reserva *exclusiva* por parte del Estado, sólo se constituye por un acto de voluntad reflexiva (contrato social), es decir, *independiente* de valores colectivos o tendencias *espontáneas* (*zoón politikón*) a la cooperación¹⁵.

¹⁴ Ahora bien, la razón de que el ser humano sea un ser social (*zoón politikón*), más que cualquier otro animal, ya sean las abejas u otros animales gregarios, es su facultad de disponer de la palabra (que no de la voz, que es cosa bien distinta). Con ella adquiere una dimensión ontológicamente proyectiva, que le permite no sólo distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, sino también la posibilidad de entablar acciones de carácter concertado, cosa que el animal no puede. Pero, además de esto, Aristóteles nos señala algo extremadamente importante; nos dice que el sentido moral y la felicidad sólo son posibles si el ser humano vive ya siempre y cada vez *en* sociedad. En palabras del Filósofo: «Es decir, que por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. (...) Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o dios». (ARISTÓTELES: *La Política*, 1253a).

¹⁵ Vale la pena, aquí también, transcribir un fragmento donde se pone de manifiesto los desplazamientos más radicales cometidos por Hobbes. Dice así: «La mayor parte de los que han escrito sobre política suponen, pretenden o exigen que el hombre es un animal que ha nacido apto para

Nuestro cometido en páginas sucesivas será dar cuenta de este desplazamiento. Lo primero que debemos esclarecer es el papel que desempeña, ahora sí, el individuo en el esquema del pensamiento *iusnaturalista*. Con otras palabras, ¿existe algún tipo de concreción sociológica de la idea (*individuae substantiae*) que se ha desarrollado hasta ahora? La respuesta es afirmativa. La representación de la sociedad en el esquema *iusnaturalista* está centrada en la irreductibilidad del ser individual, en sus fines y en los medios necesarios para satisfacerlos (esto es, para disciplinarlos) en un contexto de dominación cívica. Esto quiere decir que la comunidad no presenta una carta de naturaleza específica, no es algo que se pueda predicar de una realidad independiente, al modo como se articula en los textos del pensamiento *corporativo* medieval. A diferencia de Aristóteles y en general, de la tradición escolástica medieval, el pensamiento *iusnaturalista* parte del supuesto de que son sólo los *individuos* (*individuae substantiae*) los que componen la vida social. Nada hay al margen de éstos que pueda explicarse sin relación alguna con las finalidades esbozadas por aquéllos. El ejemplo más emblemático se concreta en el modelo comunitario que plantea el *iusnaturalismo* moderno. Sin duda, se trata de una realidad carente de propósito, en el sentido de ser una realidad que no adquiere una naturaleza diferente de las realidades individuales que la componen. Su finalidad, por decirlo de algún modo, no se diferencia en absoluto de la suma de los fines de sus miembros. Antes al contrario, siempre se identifica con ellos, eso sí, en forma de *representación*, de organización política capaz de hacer *una* la voluntad de todos¹⁶. En relación a esto cabe recordar el papel desempeñado por el individuo. En efecto, sin este supuesto no hay posibilidad alguna de pensar un modelo *representativo* de sociedad (y de poder político). El individuo constituye una pieza angular en las condiciones de desarrollo de la política moderna, en su organización y en la distribución social (no policéntrica, unitaria y representativa) del poder¹⁷. Se trata del punto de partida (pero también de llegada si atendemos la finalidad de la organización política) del fun-

la sociedad. Los griegos le llaman *zoón politikón*; (...) Axioma que, aunque aceptado por muchos, es sin embargo falso; y el error procede de una consideración excesivamente ligera de la naturaleza humana. Ya que si consideramos más profundamente las causas por las que los hombres se agrupan y disfrutan de la mutua compañía, se verá fácilmente que si eso sucede así no es porque no pueden suceder de otro modo, sino que sucede accidentalmente» (HOBBS, Th.: *De Cive*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 14-15. Véase *De Cive*, I.

¹⁶ *De Cive*, V; También *Leviathan*, XVII.

¹⁷ Véase a este respecto las aclaraciones de HESPANHA, A. M.: *Visperas del Leviatán*, Taurus, Madrid, 1989, p. 233.

cionamiento de la sociedad. Es él el que construye —y quien lo hace de forma racional—¹⁸ la sociedad por medio de un acuerdo mutuo (contrato social) con otros individuos.

En cuanto a la veracidad histórica de este presupuesto es evidente que no se produjo acontecimiento alguno de estas características. Pero esto no es una novedad, de hecho, fue Hobbes el primero en admitir la posibilidad de dicha crítica¹⁹. A juicio del filósofo inglés, el problema fundamental no era un problema historiográfico, de datación histórica de los procesos que acompañaron el surgimiento efectivo del Estado. Esto no era importante, al menos, no para un contexto marcado por la inminencia del conflicto armado y la rivalidad jurisdiccional²⁰. En Hobbes sin embargo el problema acuciante es la *legitimación* del poder, la necesidad de fundar una teoría de la obligación política al margen de las fuentes de la teoría corporativa de la sociedad²¹. El ejemplo paradigmático es su propuesta de contrato social²², fruto de una labor incesante de reformulación de la

¹⁸ Para una crítica de la idea de conducta *racional* véase OAKESHOTT, M.: «La conducta racional» en op. cit., pp. 103-131.

¹⁹ Véase *Leviathan*, XIII.

²⁰ Para un conocimiento sumario de las disputas políticas de la Inglaterra del siglo XVII véase HOBBS, Th.: *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992.

²¹ En ese sentido cabe señalar ahora algunos de los elementos fundamentales que articulan el imaginario corporativo medieval. Entre ellos, destacamos los aspectos concernientes a las maneras de la integración territorial, o, lo que es lo mismo, los criterios de la unificación políticamente legítima. Para ello será preciso definir el espacio político medieval (aunque también prerrevolucionario, tal como atestigua la urgencia de una obra tan coyuntural como *Leviatán*) como un espacio de integración *corporativa*, donde cada espacio político, cada *iurisdictio* incorporada al patrimonio de su titular, no pierde su autonomía por el hecho de adherirse en un contexto territorial más amplio (véase el reino, y no el moderno concepto de nación). Se trata, en definitiva, de comprender la composición política como un proceso de *agregación* territorial, nunca de *absorción*. Ahora bien, de todo esto no puede inferirse un modelo sin referencia alguna a un poder privilegiado. Entendámonos: lo que rechazamos no es la existencia de un poder superior (la *superioritas iurisdictionalis*), sino la proyección en éste de una secuencia categorial de carácter trinitario (la voluntad unitaria, poder supremo e indivisible y validez jurídica incondicionada). Más información en HESPAÑHA, A. M.: «El espacio político» en *La Gracia del Derecho*, CEC, Madrid, 1993, pp. 105ss. También del mismo autor *Visperas del Leviatán*, op. cit., pp. 231-363.

²² Recuérdese a este respecto que el contrato social en Hobbes es un *pactum unionis*, lo cual significa que es al mismo tiempo un pacto de *asociación* (porque los contrayentes son los individuos singulares entre ellos) y un pacto de *sujeción* (porque aquello sobre lo cual los individuos se ponen de acuerdo es sólo su sometimiento a un tercero al que transfieren su poder de manera irrevocable).

tradición política precedente (del tomismo, de Aristóteles, de las teorías que defendían el derecho de resistencia, etc.)²³. Con ella se proporcionan nuevas bases de legitimación de *lo* político, a condición, claro está, de comprender ese acontecimiento (mítico-jurídico) como lo que es, no un dato con pretensiones históricas pero sí una hipótesis con virtualidades jurídicas. Su novedad entonces consiste en considerar la génesis del Estado bajo el punto de vista de un hecho contractual, esto es, *como si* fuese resultado directo de un contrato *de cada uno con cada uno*²⁴. Veamos de cerca esta relación entre individualismo y concepción absolutista de Soberanía.

2. La *Multitud* coronada: la conexión «contractualismo-absolutismo»²⁵

El debate iniciado en páginas anteriores no está en modo alguno finalizado. Ello es así porque aún no han sido desveladas todas las incógnitas referentes al problema (concretamente, la relación teórica que existe entre individualismo y concepción absoluta de la soberanía). Sin duda, se han señalado numerosas aclaraciones, algunas sumamente importantes como el surgimiento del método racional o la crítica del paradigma aristotélico, pero poco o nada, en lo que respecta al individuo y su función en la economía interna del razonamiento «absolutista». Falta en ese sentido una aclaración del modo como la propuesta individualista se compatibiliza con el discurso jurídico-filosófico de la Soberanía. Este apartado apunta precisamente a la resolución de este interrogante, a saber, cómo a partir de un supuesto individualista, carente de una definición del ser individual

²³ Para una visión clara y concisa de la formulación crítica de Hobbes con respecto a los conceptos de la tradición iusnaturalista *clásica* véase RODILLA, M. A.: «Estudio preliminar» en *Diálogo entre un filósofo y un jurista* de Th. Hobbes, Tecnos, Madrid, 1992, p. IX-XVIII.

²⁴ En ese sentido resulta esclarecedor el análisis ya clásico de MACPHERSON, C. B.: *The political theory of possessive individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

²⁵ En este punto conviene señalar algunas aclaraciones de carácter terminológico. Cuando decimos «absolutismo» no señalamos aquí el periodo histórico que por lo general define la dimensión política del Antiguo Régimen. En realidad el uso que nosotros hacemos de él resulta mucho más restrictivo. «Absolutismo» quiere decir aquí simplemente concepción *absoluta* de la soberanía, es decir, validez jurídica incondicionada o poder supremo e indivisible, esto es, estatalizado.

a partir de su adscripción a una profesión o un estamento²⁶, puede concluirse la institución de un gobierno absolutamente centralizado, unitario e incondicionado. La pregunta está ahí. Para responderla es preciso recapitular los principales desplazamientos teóricos operados por Hobbes. En este punto no cabe la reproducción literal del texto (*Leviatán*); lo haremos de modo diferente, ensayando una interpretación distinta, crítica, capaz de hacer visible al mismo tiempo las maniobras que definen la innovación teórica de Hobbes y el papel que desempeña el individuo en esta operación. De acuerdo con esto podrían distinguirse dos grandes desplazamientos²⁷: de un lado, la reformulación crítica (2.1) de la vieja doctrina pactista, elaborada eso sí desde un planteamiento individualista, y de otro, la crítica empirista (2.2) al derecho natural clásico, lo cual le condujo a una fundamentación iusnaturalista del positivismo jurídico. Pues bien, veamos todo ello de manera detallada:

2.1. *La fundamentación contractual del absolutismo*

En este punto será preciso detenerse primeramente en la conexión entre contractualismo y paradigma aristotélico. Como es sabido, la idea de contrato social no proviene exactamente de Hobbes. Su aparición se remonta hasta bien entrado el período medieval, concretamente hasta la Baja Edad Media y el inicio de la época Moderna. Si señalamos esto no es por motivos ajenos al tema, si bien permite percibir hasta qué punto el filósofo inglés mantuvo una relación tensa (de aceptación y crítica) con la propia tradición. En efecto, antes que él, la idea

²⁶ Conviene recordar ahora la profundidad del término «profesión» en los esquemas del pensamiento y la sociedad organicista. Cuando hablamos de «profesión» debemos tener en cuenta al menos dos cosas. Primera, que la definición del ser individual viene dada por la consideración ontológica de sus funciones sociales. Esto quiere decir que su definición como *bellator*, *orator* o *laborator* no es un simple predicado *accidental* del individuo, sino una cualidad inscrita en la propia naturaleza individual. Se trata de aquello que lo define precisamente como humano, a saber: su adscripción a un orden estamental. Y segunda, que la definición de este principio de estratificación social está determinada por la constitución *tradicional* (orden tripartito) de la sociedad, la cual se cohesionaba, como es sabido, de acuerdo a principios ético-religiosos de carácter material. Más información en DUBY, G.: *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*, Petrel, Barcelona, 1980. *Cit.* También BLOCH, M.: *La sociedad feudal*, Akal, Madrid, 2002. o HESPANHA, A. M.: *Visperas del Leviatán*, op. cit.

²⁷ Seguimos en este punto, aunque ampliándolo y sugiriendo nuevas cuestiones, el esquema propuesto por M. A. Rodilla. Véase RODILLA, M. A.: op. cit. pp. IX-XVIII.

de una argumentación jurídica aplicable al léxico político había sido utilizada de manera recurrente, sobre todo por la corriente ligada al tomismo y opuesta a las implicaciones políticas de ciertos axiomas del Luteranismo (concretamente, de su idea de la Iglesia como *ecclesia* y del poder secular como poder esencialmente coactivo). En aquellas versiones sin embargo el contrato social no se presentaba de igual modo que en Hobbes. Antes al contrario, su raigambre era profundamente tomista y aristotélica²⁸. Se trataba de una institución en la que sólo cabían dos agentes determinados: de un lado, el *princeps* y de otro, la comunidad, esta última como realidad moral y políticamente previa al sometimiento (*pactum subiectionis*) instituido en el contrato. En relación a esto cabe recordar lo que ya decíamos en páginas anteriores, a saber, que la formulación contractual de la Baja Edad Media no es inteligible al margen de la concepción aristotélica del ser humano (*zoón politikón*). Sin duda, el recurso a dos pasos sucesivos no puede pasar como algo anecdótico o exento de interés. Debe haber algo más, una conexión interna que haga inteligible por qué la institucionalización del poder políticamente organizado requiere al mismo tiempo la existencia de dos convenciones distintas y diferenciadas. La respuesta a esto, ya lo hemos dicho, se advierte en Aristóteles, concretamente en su idea del ser humano como *zoón politikón*, que traducido al contexto medieval sobrevive recurrentemente bajo el rótulo de *animal naturaliter sociale*. Es por medio de esta concepción que la dicotomía establecida resulta comprensible. Fijémonos que cuando se define lo humano como «animal político» en realidad se advierte mucho más que la consabida perogrullada. Lo que se dice, ciertamente, no es sólo que el ser humano es un ser social, a secas. Para Aristóteles esto no era relevante. Lo que sí lo era sin embargo fue predicar ese movimiento (el de la socialidad como socialidad teleológica-

²⁸ A modo de ejemplo puede citarse aquí la enorme fecundidad teórica de la Escuela Ibérica de Derecho natural. Esta última constituye un desarrollo inigualable dentro de la escolástica tomista. Sus centros intelectuales se desarrollaron sobre todo en torno a las universidades hispánicas de la Contrarreforma, especialmente en Salamanca, Valladolid, Coimbra y Évora. Entre sus componentes más célebres destacamos la figura de Francisco de Vitoria (1486-1546), dominico, y autor del comentario a *De Iustitia*, y Francisco Suárez (1548-1617), posiblemente el más conocido de todos ellos y autor de un tratado jurídico muy relevante en su época, el *Tractatus ac Deo Legislatore* (1612). Con todo, es posible concluir, tal como lo hace A. M. Hespanha, la importancia de dicha escuela para el desarrollo del pensamiento jurídico europeo, en particular y aunque pesen las diferencias religiosas, para los juristas alemanes y holandeses, es decir, para Grocio y Althusius. Más información en HESPANHA, A. M.: *Cultura jurídica europea*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 147 y ss.

mente establecida) de la naturaleza intrínseca de lo humano. Evidentemente, aquí se produce una gran diferencia. Los efectos en términos de obediencia política no son idénticos. No es lo mismo un enfoque centrado en señalar simplemente y de manera poco concisa la socialidad del ser humano que otra que retrotrae esto mismo a un *a priori* de causalidad teleológica. Las consecuencias desde el punto de vista político son enormes. El caso de la vieja doctrina pactista es un claro ejemplo de esto. En lugar de situar *lo* político en la decisión *originaria* del soberano, esta misma identificaba el momento constituyente de la política con la naturaleza objetiva de las cosas (humanas y sociales), hecho éste que vendría a señalar el carácter profundamente deudor de las instituciones humanas con respecto a los equilibrios sociales profundos (el bien común), es decir, respecto a aquellos equilibrios enraizados en la *tradición* y que desempeñaron un papel fundamental en la estructuración de los sentimientos comunitarios de orden y de justicia. Recordemos en pocas palabras la secuencia de la cesión contractual: desde el inicio se concibe una comunidad moral y políticamente articulada, es decir, se presuponen valores colectivos, o dicho en terminología aristotélica, vínculos naturales (en el sentido de espontáneos o inmediatos) de cooperación y solidaridad, que no se derivan del sometimiento (*pactum subiectionis*) explícito a un soberano. Como este último no desempeña un papel fundacional, tampoco puede concluirse un gobierno absolutamente centralizado. Tanto su extensión como el carácter de la génesis de sus vínculos de dominación delatan un estatuto mediatamente articulado, capaz en última instancia de abrir la puerta al derecho de resistencia, cuando no al tiranicidio²⁹. Ello es así porque quien negocia las condiciones de la obediencia no es el soberano, como en la Filosofía política moderna, sino la comunidad, esa misma comunidad que ya está siempre moral y políticamente constituida antes de su sometimiento (negociado) a un soberano.

Muy distinto sin embargo es el caso del planteamiento esbozado por Hobbes. Su innovación, ya lo hemos dicho, no proviene de conceptualizar la obligación política en términos jurídicos, tal como es costumbre en las doctrinas pactistas precedentes, sino en pensar esta relación desde presupuestos individualistas. Efectivamente, su tarea consiste en reformular la vieja doctrina del pacto por medio del uso y la aplicación del método resolutivo-compositivo. En el caso de esta aplicación, que pasa también por un análisis de las pasiones humanas, del hombre en

²⁹ Véase SKINNER, Q.: op. cit. También BOBBIO, N.: op. cit., y BLOCH, E.: op. cit.

estado de naturaleza, del miedo generado por la falta de un poder común, Hobbes llegará, así, a reconstruir la «generación» del Estado en términos de un acontecimiento *contractual*, en el que todos los individuos, *cada* uno con *cada* uno, deciden renunciar —por imperativo de la recta razón— a su derecho originario a la violencia (*ius naturale*) y transferirlo en favor de un tercero (persona artificial)³⁰. Curiosamente, esta «reconstrucción» (intelectiva, volvemos a decirlo) no alberga la posibilidad de una sociabilidad constitutiva del ser humano, en el sentido que aquí hemos expuesto, esto es, como dato originario no derivado del sometimiento contractual. En su lugar se propone una aceptación explícita de la tendencia universal a la dominación recíproca, de modo que a falta de un poder común, capaz de fundar sobre sí mismo las restricciones normativas, el ser humano sólo puede dejar registro como ser primordialmente pre-político. Dicho de otro modo, si suponemos un escenario en el que los seres humanos deben procurar su subsistencia en un contexto natural escaso y compartido, y sin presuponer al mismo tiempo un mundo social, caracterizado por la sujeción normativa de los individuos a las representaciones colectivas, entonces es claro que la situación de cada uno estará determinada fundamentalmente por el miedo, por la disposición a batallar (y por tanto, a ser atacado o estar en vistas de ello) toda vez que no exista restricción alguna de que deba hacerse lo contrario. Luego, si suponemos esto, todos y cada uno de los individuos en estado de naturaleza deberán tomar a los otros (que siempre son enemigos *naturales*) como el reflejo de un competidor hostil, un peligro potencial para la preservación de su existencia. De ahí el término que utiliza el filósofo inglés para definir este espacio: «*Bellum omnium contra omnes*». Con él se refiere a ese escenario caracterizado por el juego cruzado de representaciones en virtud de las cuales *la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada*.

Ahora bien, ¿por qué introducir un punto de partida individualista?, ¿qué posibilita esta maniobra teórica?

Responderemos de manera concisa y unitaria, si bien ya hemos dado razones que pueden hacer comprensible lo que vamos a señalar. La razón esencial que hace que Hobbes introduzca este desplazamiento es fundamentalmente política³¹. El

³⁰ Véase *Leviathan*, XVII. También *De Cive*, V, VI.

³¹ Por supuesto también se trata del efecto de traslación metodológica del racionalismo de la época. El propio Hobbes clasifica el estatuto de esta ciencia (Política o Filosofía Civil) en *Leviathan*, IX.

hecho de ilustrar un escenario marcado por la ausencia de restricciones colectivas es en realidad un ejemplo específico de esto. De hecho, fue semejante ficción la que permitió decir a Hobbes que la génesis del Estado se puede explicar por medio de la combinación de autointerés y miedo, sin necesidad de interponer una predisposición intrínseca de lo humano a establecer vínculos de interdependencia mutua. Pero si ello es así, entonces, la interdependencia humana, entendida ésta como la acción conjunta de hombres sobre hombres, queda relegada fuera del «estado de naturaleza», a un segundo lugar, como un momento *accidental*. En su lugar, ya lo hemos dicho, Hobbes sitúa el individuo, ese individuo autónomo y consistente, sin pasado ni memoria, que actúa y razona en virtud de criterios estrictamente unilaterales (*ius naturale*). El problema es que esta elección (disfrazada posiblemente de conclusión deductiva) no es en absoluto inocente. Si suponemos, como hace Hobbes, que la explicación del Estado no requiere la existencia previa de vínculos comunitarios, lógicamente, tendremos que concluir la institución de un poder caracterizado por determinaciones de índole teológico³². Esto mismo es lo que señala el filósofo inglés cuando precisa las consecuencias del pacto (o contrato) entre individuos³³. Al hacerlo sienta las bases de lo que todavía hoy constituye el horizonte institucional de la política, a saber, la idea de que el soberano (Estado) no está en una situación de *exterioridad* con respecto a la «sociedad civil». Si algo hay de novedoso en Hobbes es precisamente esto, su decisión de vincular el destino de aquella a la institución del Estado, pero no por una cuestión de dominio o simple control social, sino porque la constitución interna de la «sociedad civil» (como ámbito no politizado) resulta inseparable de la matriz organizativa del Estado³⁴. Con esto señalamos el hecho de que la relación entre ellas no es una relación de captura, en la que el Estado vendría a imponerse o parasitar sobre la

³² Por supuesto no somos los primeros en señalar el carácter místico y teo-lógico del Estado moderno. En este sentido véase SCHMITT, C.: «Teología Política» en *C. Schmitt, Teólogo de la política*, FCE, México, 2001.

³³ Naturalmente tales consecuencias se refieren a los derechos de Soberanía contraídas por el soberano. Véase *De Cive*, VI. También *Leviathan*, XVIII.

³⁴ Para entender esta afirmación es preciso tener en cuenta que cuando hablamos de «sociedad civil» nos referimos a un tipo muy determinado de comunidad humana. Hablamos sin duda de las sociedades surgidas (con ritmos desiguales, según los países) a finales del siglo XIX en Europa. Hablamos, por tanto, de una sociedad donde han sido desplazadas todas las facultades estatutarias (en términos de jurisdicciones consuetudinarias, comunidades autosuficientes, señoríos feudales o eclesiásticos, mecanismos de composición jurídica no penal, etc.) de los cuerpos primarios. En ella lo jurídico ha sido incautado (y por tanto transformado) a manos del Estado, quedándose éste con el monopolio de la violencia y de la producción exclusiva de las regulaciones jurídicas.

riqueza constitutiva de una hipotética «sociedad civil» transhistórica. En Hobbes, por el contrario, el soberano es condición de posibilidad de la sociedad civil (*De Cive*, VI, 1), esta última no puede suponerse *antes* del acto fundador del soberano, lo que traducido a proceso histórico nos revela una implicación fundamental, a saber: que la constitución del Estado no deja indiferente la morfología de la comunidad social; antes al contrario, la modifica, la hace variar de tal modo que lo que antes era un espacio saturado de fricciones y territorios jurisdiccionales con legitimidades diferentes, se convierte ahora, —gracias a la decisión constituyente del soberano³⁵—, en un espacio jurídicamente homogéneo, ordenado *idealmente* en vistas a un poder central que emana sus efectos hacia la periferia.

Con todo, resulta todavía prematuro cualquier intento por extraer una conclusión definitiva acerca de las operaciones que subyacen a las nuevas fuentes de legitimación de la Filosofía política moderna. Aun así, conviene resumir en cualquier caso la idea que se deduce de esta primera maniobra. Diría algo así: el carácter absoluto del poder soberano es la consecuencia directa de la concepción absoluta de la libertad de los individuos en «estado de naturaleza». Ahora bien, ¿de todo ello qué relación podemos extraer con respecto al horizonte conceptual de la época? Es decir, ¿a través de qué planteamiento teórico es posible concluir la institución de un gobierno políticamente absoluto? Para responder a estas cuestiones debemos ahondar en el segundo desplazamiento teórico desarrollado por Hobbes. Veámoslo de cerca.

2.2. *La fundamentación iusnaturalista del positivismo jurídico*

También aquí podemos encontrar un itinerario novedoso y crítico con el viejo paradigma aristotélico. Al parecer el objetivo de Hobbes sigue un procedimiento muy similar al que puso en práctica con las teorías pactistas. Se trata,

³⁵ Por supuesto, ni qué decir tiene, que esta secuencia «lógica» requiere la convergencia de determinados procesos estructurales. De estos últimos, destacaremos ahora simplemente aquellos relativos a la génesis del mercado autorregulado, concretamente a los imperativos institucionales (la movilización de los factores de la producción: tierra, dinero y mano de obra) que hicieron precisa la erradicación de las instituciones donde se incorporaba la existencia social de las personas (y que iban desde la existencia de mecanismos de composición jurídica no penal hasta la naturaleza gremial y corporativa de la división social de los oficios, pasando por la existencia de jurisdicciones feudales, entre otros). Más información en POLANYI, K.: *La gran transformación*, FCE, México, 2001.

como es sabido, de tomar conceptos claves de la tradición, tales como *lex naturalis* o *ius naturale*, para desplazarlos después de su ámbito originario de legitimación. En otras palabras, el filósofo inglés despojó el trasfondo metafísico del viejo Derecho Natural Clásico. Pero, ¿cómo?, ¿a través de qué maniobras?

Lo diremos de manera concisa. Básicamente por medio de la consumación de una corriente de pensamiento que se remonta hasta finales de la Baja Edad Media. Nos referimos exactamente al nominalismo filosófico. Como es lógico, no entraremos a cuestionar cuáles son las líneas fundamentales de esta corriente, si bien es posible señalar ciertos aspectos que harán comprensible la operación realizada por Hobbes. En concreto nos centraremos en la separación realizada por el nominalismo entre el orden de las cosas y el orden de los signos. Para el nominalismo, dicho brevemente, el conocimiento no es una aprehensión objetiva, sin interferencias, de la cosa. La relación que se produce entre la percepción y la cosa varía de manera evidente con respecto al paradigma aristotélico. En Hobbes sigue existiendo un «algo» externo, indeterminable, que es la causa de nuestra sensación. Sin embargo, esta sensación no puede seguir catalogándose de manera no problemática, como una simple facultad pasiva. La novedad del nominalismo radica precisamente en este punto, en cuestionar el hecho de que lo que aparece sea provocado únicamente por la cosa misma, con independencia de cual sea el contra-efecto fisiológico del ser humano ante ello. La postura de Hobbes va un poco en ese sentido. Se trata de comprender el mundo a la luz de una reacción *creadora*, suponiendo en última instancia que la constitución del ser es en realidad *el efecto provocado por una-cosa-sobre-los-sentidos*³⁶. La sensación aquí no tiene el carácter de una verdad *antepredicativa*, donde esencia y existencia se complementan en la unidad *substancial* del ente³⁷. En Hobbes, a diferencia de Aristóteles, el fenómeno no es una manifestación del ser en sí sino una representación del sujeto. Se trata de un *constructo* que nos separa ontológicamente de la cosa. De acuerdo con esto la teoría de los valores deberá ser pro-

³⁶ Lo mismo cabe señalar en relación a las palabras y las cosas. La conexión que media entre ellas es una relación de denotación y no de significación. Y decir que una palabra denota una cosa equivale a decir que «el que la oye comprende el sentido que tiene para el que la pronuncia». Con ello se pierde el anclaje ontológico de la relación, se hace remitir la palabra pronunciada al pensamiento de la cosa y no a la cosa misma. Más información sobre la postura de Hobbes al respecto de los *universales* en ZARKA, Y. Ch.: *La décision métaphysique de Hobbes*, Librairie Philosophique j. Vrin, Paris, 1987, pp. 83-103.

³⁷ *Ibid.*, pp. 27-73.

fundamente renovada. En lugar de suponer un estatuto objetivo del valor, capaz de suscitar por sí mismo una inclinación natural del deseo humano, Hobbes tendrá que proponer una teoría nominalista de los *afectos*. Con esto el deseo queda desentendido de cualquier conexión metafísica aristotélica; deja de ser una tendencia natural suscitada por el valor intrínseco de la cosa, para reducirse a un efecto provocado por el placer y el dolor que un sujeto experimenta en su afeción con las cosas³⁸. De esta manera el filósofo inglés nos proporciona nuevas condiciones de legitimación de lo político. Al considerar el valor desde la perspectiva del espacio-tiempo de la representación, Hobbes consiguió sentar nuevas bases para el desarrollo de la política moderna³⁹. Pero esto es quizá anticiparse demasiado a lo que señalaremos en páginas sucesivas. Por el momento recordemos simplemente el carácter nominalista de la metafísica de la separación. Es en este contexto en el que deben ser entendidos los desplazamientos operados por el inglés. El ejemplo más emblemático se refiere al término *ius*, concretamente el *ius naturale*. Al igual que antes, aquí el procedimiento seguirá siendo el mismo. Se trata de concebir el *ius* al margen del trasfondo metafísico de la tradición precedente. La manera fue simple. Lo que hizo Hobbes fue subjetivizar (como en el caso de la conversión de los valores en afectos) la noción de *ius naturale*, de modo que esta última quedase comprendida en relación al espacio-tiempo de la representación, o lo que es igual, que se identificara simplemente con libertad o con una suerte de «derecho» subjetivo (derecho a todo o derecho de guerra, dirá el filósofo inglés) cuya fuente de validez no reposa en leyes divinas o convenciones humanas (justicia positiva)⁴⁰. En relación a esto cabe señalar también el otro aspecto modificado por Hobbes. Nos referimos a la *lex naturalis*. La presentación de este concepto se remonta hasta el viejo Derecho Natural Clási-

³⁸ Sobre la conexión entre metafísica de la separación e individualismo ético puede consultarse *Ibid.*, pp. 66-69.

³⁹ A estas alturas resulta inevitable tantear el propósito de la fundación de lo político. A modo de resumen diremos que lo político no desempeña en absoluto un papel secundario, menos aún cuando esta propuesta es pensada desde un espacio-tiempo (estado de naturaleza) marcado por la separación ante-predicativa de las palabras y las cosas, es decir, cuando no hay *naturaleza* que prescriba principios morales específicos ni *tiempo* que albergue el despliegue de una razón tomando conciencia de sí misma. Precisamente ahí, en esa encrucijada discursiva proyectada por Hobbes, es cuando se deja al descubierto la finalidad de una legitimación que se presenta a sí misma como originaria y ahistórica. Así pues, diremos que lo político será entonces una ligazón, una suerte de fundación originaria (protofundación) que debe reconstruir lo que ha sido disuelto. En otras palabras, la restauración, ciertamente inmanente, del orden ontológico perdido.

⁴⁰ Véase *De Cive*, I, 8, 9, 10. También *Leviathan*, XIV.

co (no racionalista), concretamente hasta la escuela tomista, donde en relación a otros términos la *lex naturalis* nos presenta un universo regido por una jerarquía de leyes⁴¹. Cada tipología específica debe integrarse en un sistema definido jerárquicamente. Esto significa que las leyes positivas (*ius positivum*) por ejemplo deben adecuarse a los teoremas aportados por la *lex naturalis*, y que ésta, a su vez, deberá someterse a la racionalidad objetiva emanada de Dios (*lex aeterna*), con lo cual tenemos un modelo de legislación que no decreta una posición autónoma para la *lex naturalis*.

Algo muy diferente ocurre con la formulación crítica elaborada por Hobbes. Al parecer la *lex naturalis* fue sometida al mismo proceso de subjetivación. Como dato particular, diremos simplemente que la conexión entre *lex naturalis* y *recta ratio* siguió manteniéndose, sólo que esta conexión, esta razón constituida a sí misma en el espacio-tiempo de la representación, se presenta ahora como una instancia esencialmente legisladora. Reconstruyamos en pocas palabras las líneas fundamentales del argumento: en primer lugar, se ilustra el ya célebre «estado de naturaleza», un «espacio» en el que los seres humanos se encuentran en situación de interacción y donde no existen restricciones morales o políticas que limiten sus acciones. Cada individuo es libre de usar todos los medios para conservarse a sí mismo y a sus miembros. Claro está que una propensión de estas características, al no encontrar freno alguno en sus determinaciones, será el principal obstáculo con el que el ser humano se tope para el mantenimiento de su vida. El efecto es sin duda paradójico; resulta que lo que es bueno y justo por *naturaleza*⁴², en el sentido de no contradecir el principio mismo de conservación, deviene autoanulatorio en situaciones de interacción recíproca⁴³. Es aquí donde entra en juego el papel desempeñado por la *recta razón*. Al parecer, el ser huma-

⁴¹ Entre ellas los teólogos de la Contrarreforma (sobre todo, dominicos y jesuitas) destacan cuatro tipos de ordenaciones: en primer lugar, la prioridad suprema de la *lex aeterna*, que es fruto directo de Dios y potencia creadora del mundo. En segundo lugar la *lex divina*, la cual se revela a través de las Escrituras y funda a su vez la estructura de la Iglesia. Después se descubre la *lex naturalis*, que evoca una inclinación natural del ser humano a «participar» de la racionalidad objetiva (*lex aeterna*) inscrita en el mundo. Y finalmente, la ley humana o *ius positivum*, cuya fuente de validez reposa en las convenciones que los seres humanos se dan entre sí. Más información en SKINNER, Q.: op. cit., pp. 154-172.

⁴² En este punto conviene recordar el hecho de que en «estado de naturaleza» no cabe acción alguna definida como *injusta*. Véase *De Cive*, I, 10.

⁴³ Véase *De Cive*, I, 11. También *Leviathan*, XIII.

no no sólo es un lobo para el hombre sino que además también es capaz de razonar en relación a los medios necesarios para su subsistencia. Hobbes nos propone una vía específica; lo llama *lex naturalis*, aunque bien es cierto que la inclinación que la motiva reposa en un sentimiento originario que anida en el interior del ser humano, a saber, el miedo a la muerte. Por eso mismo se define como «natural», porque se trata de una regla que la «*recta ratio*» descubre sin más ánimo que el de mantenerse en el ser⁴⁴. Henos aquí ante el desplazamiento fundamental. La *lex naturalis* se presenta a sí misma como un «artículo de paz», como un dictamen establecido por la misma razón en virtud del cual se recomiendan normas de acción (concretamente, la exhortación de vivir conjuntamente de acuerdo a restricciones comunitarias) dirigidas al mantenimiento de la vida⁴⁵. Con ello se recalca el carácter fuertemente *instrumental* de la naturaleza de la razón. Se pasa, como hemos dicho, de un modelo *declarativo*, fundado todavía en la subordinación de aquella a una lógica trascendente, con la cual el individuo «descubre» la huella de Dios en el mundo, a una razón *constitutiva*, donde la finalidad última pasa por el reconocimiento inmanente de la pasión más importante, a saber: el impulso natural a la supervivencia.

Como se ve, se trata de dos planteamientos antitéticos. Hobbes apostó por este segundo modelo. La razón de esto hemos de buscarla en las tensiones políticas que caracterizaron los esquemas del viejo *iusnaturalismo* clásico. En aquellas teorías el mandato del príncipe no poseía *fuera de ley*. Necesitaba otras vinculaciones, de las cuales destacamos ahora la compatibilidad con una *lex naturalis* que no fuese fuente autónoma de recomendaciones. Precisamente por esto se estimó peligroso el *iusnaturalismo* clásico, porque abría una brecha en el seno de referencia de la obligación política. A partir de este momento se desconocerá cuándo es lícito obedecer al monarca (*ius positivum*) y cuando a las reclamaciones de justicia trascendente de la *tradición* inmemorial (disfrazada en las formulaciones teóricas tomistas bajo el rótulo de «la voluntad de Dios» o *lex aeterna*). Parece que todo ello dependerá en último término del contenido material de la ley (positiva), de modo que si esta última resulta compatible con los teoremas de

⁴⁴ Véase *De Cive*, II, 1. También *Leviathan*, XIII, XIV.

⁴⁵ Sobre este aspecto existen múltiples equívocos. Cuando Hobbes proclama la institucionalización del «estado civil» no niega con ello la iniciativa individual de las personas, lo que hace es disciplinarlas, esto es, someterlas a un proceso de restricción coactiva por medio del cual se garantiza la concurrencia pacífica y ordenada de las pasiones. Véase *De Cive*, XIII, 15

la *lex naturalis*, entonces, la ley es justa y resultará legítima la obligación política, pero si aquella la contradice, entonces, la resistencia estará totalmente legitimada, con lo cual se abre un campo de tensiones reales que volverá problemática cualquier pretensión de instituir una concepción moderna de la obligación política.

Para evitar esos «males» el filósofo inglés llevó a cabo los desplazamientos teóricos anteriormente señalados. Nos referimos a la reinterpretación empirista de la *lex naturalis* y el *ius naturale*. Con ello consiguió invalidar el funcionamiento discursivo que estaba en la base del iusnaturalismo «clásico», a saber, la idea de que es posible presuponer una normatividad (una justicia eterna y originaria) previa a la institucionalización del Estado⁴⁶. En Hobbes esta posibilidad se encuentra totalmente frustrada. Aquí el soberano es condición de posibilidad de la sociedad civil, de modo que la validez de una ley reposará únicamente en el hecho mismo de proceder de su decisión, y no de la derivación *material* de un orden normativo precedente⁴⁷. De esta manera se abre el camino a una comprensión moderna de las fuentes de legitimación del Estado, en el sentido de que son tales desplazamientos (2.1 y 2.2, respectivamente) los que hacen inteligible en términos filosóficos la incautación de las fuentes del Derecho a manos del Estado.

A continuación detallaremos algunas apreciaciones relativas al carácter absoluto de la moderna concepción de la Soberanía. En realidad no diremos mucho más de lo que se ha señalado hasta el momento. Lo que haremos será detallar

⁴⁶ Esta misma idea está magníficamente explicada en el concepto weberiano de «tradición». Pero veámoslo más de cerca: ¿qué es la tradición, o al menos qué elementos introduce en lo que se refiere a la estructura de legitimación y la distribución social del poder político? Por «tradición» entendemos un tipo de dominación que descansa sobre la creencia en la inviolabilidad del orden jurídico y político revelado por la *tradición* y en la legitimidad de quienes son designados por ésta para ejercer la autoridad. El motivo fundamental radica en la santidad de las normas y los poderes de mando heredados «desde tiempo inmemorial». Ahora bien, esta santidad, o, mejor dicho, esta creencia en la santidad de la *tradición* no suscita el mismo consentimiento (legitimidad) ni la misma normatividad que la estructura *legal-racional* (propia de las sociedades estatales) de dominación. La *tradición* no es un marco *separado* (en forma de «Derecho» o disposición *formalmente* estatuida) e instituido por una institución capaz de fundar ella misma las condiciones de (su propia) validez. Para un conocimiento más exhaustivo de la naturaleza política de los poderes territoriales, especialmente en lo que se refiere a la estructura de legitimación y los medios administrativos véase WEBER, M.: *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984, pp. 180-193.

⁴⁷ Véase *Leviathan*, XXVI. También *De Cive*, XIV, 5.

este contenido de acuerdo a las consecuencias que todo ello plantea desde el punto de vista de la distribución social del poder político.

3. La decisión soberana como acto proto-fundador

Decíamos antes que la Soberanía en Hobbes no presupone una mediación racional que legitime el campo de la política, que la decisión soberana, entendida ya como *arché* y no como *función* o derivada de una norma preexistente, bastaba por sí sola para determinar las condiciones de validez del ejercicio político. Pues bien, al sugerir tales cosas no señalábamos las implicaciones prácticas que se desprendieron de aquellos desplazamientos. Faltaba en todo ello una tematización explícita del carácter absoluto de la Soberanía moderna, de su omnipresencia (distribución social unicéntrica) y de su presunción como dato originario (y originante) de la con-vivencia social. El objetivo de este apartado será profundizar en parte estos temas, si bien esto mismo nos permitirá plantear de fondo, y quizá de manera un tanto alusiva, la cuestión concerniente al poder y su precomprensión teórica por parte de la Filosofía y la Ciencia Política moderna. Empecemos por algunas de estas matizaciones.

En primer lugar, cabe resaltar el rótulo que definía el estatuto del poder político. Decíamos que poseía un carácter absoluto. Bien, ¿qué queremos expresar con ello?, ¿acaso una preferencia confesional? La respuesta como es lógico no va por esos derroteros. Cuando Hobbes declara la absolutez del poder político en realidad lo hace con fines exclusivamente estratégicos. Su objetivo no es teológico, al menos no en el sentido de conceptualizar un modelo de obligación política en donde el Estado represente la derivación *material* de una serie de verdades reveladas, al modo del *Defensor pacis* paduense⁴⁸. En Hobbes no hay una finalidad confesional expresa, si bien es posible advertir un carácter paradójicamente teológico, en el sentido de que el Estado ha de cumplir ahora un papel similar al que desempeñó Dios en el modelo de la monarquía divina. Pero lo importante, como señala C. Schmitt, es interpretar esta analogía metafóricamente, asumiendo por entero la secularización en su total radicalidad⁴⁹. Si actuamos en este sentido entonces la imagen del Estado continuará manteniéndose bajo un hori-

⁴⁸ Véase PADUA, M.: *Defensor pacis*, Tecnos, Madrid, 1989.

⁴⁹ Véase SCHMITT, C.: «Teología Política 1» en op. cit., p. 43.

zonte mítico y trascendente, aun cuando este último no apunte a un marco de referencia confesional⁵⁰. Al parecer esto mismo percibía el jurista alemán cuando señalaba la «continuidad» entre la teología política medieval y la corriente (aparentemente) secularizada moderna (y bautizada por él como *teología política moderna*). En ambos casos, se percibe una misma recurrencia, a saber, la idea de que el orden político es algo *creado* por un poder absoluto: ya sea el milagro de la Creación, ya sea la decisión constituyente del soberano moderno⁵¹.

En este último caso sucede que la *ausencia de* trascendencia se convierte ella misma en impulso a la *coacción*, hecho éste que lejos de eludir la cuestión metafísica, esto es, la pregunta por el fundamento, nos sitúa por el contrario ante un replanteamiento de la misma. En ese sentido no cabe hablar propiamente de vaciedad, aunque bien es cierto que esta última se articula como suposición obligada de la nueva trascendencia moderna⁵². Una trascendencia, volvemos a decirlo, que no es la réplica exacta de un orden intrínseco a las cosas, sino el producto directo de una voluntad *inmanente*. Henos aquí ante la gran diferencia. Con ello se pone de manifiesto el desplazamiento (que no eliminación) de la cuestión por lo absoluto en el ámbito político de la Modernidad. La ausencia de trascendencia se convierte *en coacción a* la trascendencia, toda una modificación repleta de connotaciones prácticas. Entre ellas, destacamos ahora la constitución de un poder político basado en una concepción absolutista de la Soberanía. Esta última deviene absoluta en virtud del razonamiento de la secuencia categorial («estado de naturaleza-estado civil») anteriormente descrita: si suponemos, como lo hace Hobbes, que la ausencia de trascendencia se sitúa en el origen de las cosas, entonces, el poder político deberá asumir una tarea estrictamente trascendente. Deberá proyectar sobre sí mismo la nueva posibilidad para el orden, pero lo hará, tal como lo hemos sugerido, por medio del recurso de la coacción a la trascendencia, que es lo mismo que la coacción a la *producción* de orden a partir del desorden⁵³.

⁵⁰ Véase *De Cive*, VI. También *Leviathan*, XVIII.

⁵¹ Véase *De Cive*, V, 6, 7, 8, 9, 10. También en *Leviathan*, XVII.

⁵² Véase GALINDO HERVÁS, A.: *La Soberanía. De la Teología Política al Comunitarismo impolítico*, Editorial Res Publica, Murcia, 2003, p. 25.

⁵³ Lo que traducido a lenguaje coloquial, significa que el Estado desempeñará la función de Dios en la tierra; sólo a él le compete la tarea de crear, producir y generalizar los criterios de acción (leyes civiles) que permitirán discernir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. De ahí entonces la expresión «coacción a la trascendencia»; se trata de una fórmula que expresa a la perfección

Ahora bien, llegados a este punto conviene matizar entonces algunas advertencias que no fueron debidamente explicitadas. Por ejemplo, ¿qué implica con exactitud el término de «absoluto»? Es decir, ¿qué tipo de distribución social del poder plantea y qué relación guarda todo ello con la existencia o no de límites definidos al ejercicio del mismo? Para responder a estas cuestiones iremos directamente a un ejemplo aparentemente problemático: la práctica política contemporánea. Si prestamos un poco de atención, observaremos que toda ella protocoliza su actuación según la forma prescrita por la ley. El problema es si este acontecimiento, esta limitación del poder político referida a su ejercicio cotidiano y a los criterios *formales* requeridos para la (re)producción legislativa⁵⁴, refuta por entero lo que habíamos señalado en páginas anteriores. A nuestro juicio, la respuesta sólo puede ser negativa, ya que la limitación política a la que nos referimos no proviene de una instancia *extrínseca* al poder (político). Este hecho, que en general pasa muy desatendido, es fundamental para comprender la exactitud de la tesis anteriormente señalada. Que el poder se presente como absoluto no significa que carezca de límites a su ejercicio, sino que estos últimos quedan definidos por el propio Derecho político, como si éste rechazase un uso

la idea de un poder que funda él mismo las condiciones de su propia validez, como síntoma de una época (la Modernidad) en la que es posible (y sobre todo, pensable, dada la falta de un fundamento objetivo) la coacción inmanente y voluntarista al orden. Más información en *Ibid.*, pp. 21-67. También en el mismo sentido ZARKA, Y.: op. cit.; y SCHMITT, C.: op. cit.

⁵⁴ En realidad esta misma cuestión puede reconocerse en el debate, ya clásico en Filosofía del Derecho, en torno a las fuentes de validez que regulan la creación y la derogación del Derecho. En lo que concierne a nuestro tema, cabe destacar sin embargo aquellas objeciones planteadas por parte de ciertos sectores del formalismo jurídico, en particular por la de todos aquellos que consideran que la figura del soberano se desvanece tras la autonomización *formal* del Derecho y la llegada del Estado constitucional. Según este planteamiento, la noción misma de Soberano estaría por tanto en vías de extinción, tanto en sus límites como en las *funciones* jurídico-teóricas que estaba llamado a desempeñar. En su lugar, se nos propondrá lo que H. Hart denomina la «regla de reconocimiento», esto es, una suerte de regla interna por la cual la producción explícita de leyes estaría sometida al cumplimiento formal de procedimientos (por ejemplo, la especificación de los órganos autorizados para crear Derecho, los procedimientos formales para protocolarlos, etc.) inherentes al Derecho. Con ello, se entiende, se habría desmoronado la concepción *voluntarista* (recordemos a este respecto la célebre sentencia hobbesiana: *auctoritas non veritas facit legem*) que animaba el proyecto político hobbesiano, al entender que la unidad del sistema jurídico, requiere, como fuente última de legitimación, no un soberano, sino una regla de carácter constitucional. Ahora bien, la pregunta que suscita todo ello es clara: ¿dónde se sitúa la fuente de validez de la «regla de reconocimiento?», ¿acaso es ella misma incondicionada? Y si esto es así, como de hecho lo es, o al menos así se presenta, ¿qué sentido tiene todo ello si el Derecho es concebido como expresión de la soberanía *política* de la ley? Más información en RODILLA, M. A.: op. cit., pp. XXV-XXX.

arbitrario de sí mismo. Con ello se pone al descubierto lo que más de uno estábamos sospechando, a saber, que la limitación del poder político, tal como es conceptualizada por la moderna Teoría del Estado, es ella misma un *hecho* de(l) poder, un acontecimiento político en el que la decisión soberana desempeña una labor *lógicamente* preeminente.

Ahora bien, para poder disponer de una limitación de estas características (establecida por el Derecho Público y no el derecho de particulares propio de la dogmática del *ius commune*) es preciso suponer al mismo tiempo un poder que *domine todos los niveles de la vida social*. Sin esta exigencia no hay posibilidad alguna de comprender la naturaleza de la limitación constitucional, a no ser, claro está, que consideremos esta posibilidad como un ejemplo de desobediencia por parte de una comunidad jurídica *natural*, al modo de las viejas teorías pactistas del medievo, pero ése, como es sabido, no es nuestro caso. Por eso hemos de recurrir de nuevo al desplazamiento operado por la moderna Teoría del Estado. Si comprendemos esta maniobra estaremos en condiciones de comprender también el carácter autorreferencial de la limitación moderna. Se trata de dos cosas correlativas, una no puede darse sin la otra. La primera de ellas hace referencia al carácter constituyente de la decisión soberana. Por vez primera se precisa que la institución del Estado no desempeña un papel puramente accidental, a modo de agregado que vendría a superponerse sobre una realidad ya constituida. Pero si esto es cierto, o, al menos, todo el aparato institucional actúa *como si* lo fuese, entonces el Estado estaría desde el principio (principio lógico, por supuesto, no histórico) en la base de la misma «sociedad civil», a la cual habría dejado autonomizarse sólo por un acto de voluntad propia, como si el poder se hubiese autolimitado progresivamente, en forma de concesión o *gracia*⁵⁵.

⁵⁵ Desde luego la misma evolución parece haber tenido toda la Teoría Política desde finales del siglo XVII. La tendencia es muy clara: se trata de conciliar la obligación política, tal y como la hemos entendido, esto es, como renuncia incondicional al derecho de resistencia frente al Estado, y la libertad civil de los individuos. Para ello su tarea asume una labor, si se nos permite, reconstructiva. Se trata de saber cómo partiendo de una hipótesis en la que los seres humanos transfieren sus derechos (*ius naturale*) es posible «reconstruir» los espacios de libertad y autonomía de los particulares. El propio Hobbes señala la posibilidad de esta opción, si bien se remite sólo a ciertos asuntos en los que la *espada del soberano* resulta innecesaria para el mantenimiento de la paz (véase *De Cive*, XIII, 15, 16, 17. También en *Leviathan*, XXI).

Desde luego no somos los primeros en advertir esta ocurrencia. Otros autores han definido esto mismo en términos de fundación o acto protofundador (*l'acte protofondateur*), tal es el caso de Y. Ch. Zarka o J. Derrida, entre otros⁵⁶. Según estos autores, al menos de forma extensa y tematizada por el primero, la idea de un poder político referido al espacio-tiempo de la representación debe comportar un carácter necesariamente fundacional, *violento*. Esta conexión, que pasa desapercibida para muchos, resulta fundamental para comprender la absolutez del poder político en la época moderna (concretamente, postrevolucionaria o estatal). El hecho de que haya un poder fundado en una decisión y no una norma preexistente comporta ya un acto necesariamente violento. Pero, cuidado. Cuando decimos violento no subrayamos el carácter «injusto» o «ilegal» del acto fundador en sí mismo. Sería absurdo considerar siquiera esas atribuciones, ¿acaso es «justa» o «injusta» la decisión que funda ella misma las condiciones de la *Justicia*? Desde luego esta opción permanece descartada; lo que no lo está, sin embargo, es el carácter violento que comporta una decisión de estas características. Sin duda la conexión a la que nos referimos (violencia-derecho) mantiene una relación más compleja e interna de lo que cabe esperar por parte de cierta recurrencia historiográfica, sobre todo de la idea ya concebida de que el derecho (justicia positiva) estaría *al servicio* de un poder externo, fundamentalmente económico, que existiría antes que él y al que debería someterse en términos de funcionalidad social, como un instrumento dócil y neutro en sí mismo⁵⁷. Tal definición, como es evidente, no puede decirse que sea falsa, si bien desplaza la cuestión del ámbito de lo que nosotros pretendemos señalar, que es, como hemos sugerido, la relación *lógica* entre fuerza (llámese ésta violencia o *ser político* como en C. Schmitt) y Derecho. Nuestra advertencia reposa entonces en la cuestión del acto fundador del Derecho, el cual es él mismo un acto de no-derecho. He aquí el verdadero argumento de su violencia. Se trata de un acontecimiento cuyo máximo exponente radica en la suspensión (*epoché*) *lógica* de la historia, en su capacidad de establecer una irrupción en virtud de la cual se inaugura un nuevo espacio de validación (de prácticas políticas, de formas de entender la acción política, de distribuir socialmente el poder político, etc.). J. Derrida utiliza un término específico para designar este tipo de violencia. Lo llama «violencia *realizativa*», en clara alusión al carácter performativo de su constitución. En efecto,

⁵⁶ Véase ZARKA, Y. Ch.: op. cit. En el mismo sentido DERRIDA, J.: *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Tecnos, Madrid, 1997.

⁵⁷ DERRIDA, J.: op. cit., pp. 32 y ss.

tal y como señala el filósofo francés, «ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo *realizativo* del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante»⁵⁸. Eso hace que el discurso de la justificación, su momento instituyente, sea un acto violento en sí mismo, por ser originario y *originante* al mismo tiempo.

En términos similares se expresa Y. Ch. Zarka cuando se refiere al problema de la decisión soberana como acto proto-fundador⁵⁹. Según el pensador francés, la voluntad del soberano hobbesiano se articula como una verdadera proto-fundación. Y lo hace, además, en un doble sentido: por un lado, como condición originaria de una comunidad civil (*civitas* o pueblo) en la que los seres humanos ejecutan sus acciones dentro de límites objetivamente delimitados. Ya lo hemos señalado en varias ocasiones, el soberano en Hobbes es condición de posibilidad de la sociedad civil (aunque también la *produce*⁶⁰, en tanto que espacio «expropiado» de mecanismos políticos o consuetudinarios). Para entender esto hemos de recordar la particularidad del contrato social hobbesiano, especialmente su consideración de no presuponer una comunidad que negocia las condiciones políticas de su obediencia, a modo de comunidad *natural*. En Hobbes todo esto desaparece en favor de una *multitud* de individuos⁶¹. Y por otro lado, como condición fundamental de todas las convenciones de autorización que recorren la «sociedad civil». En este caso, el Estado se arroga la voluntad de validar y exigir que se cumplan los contratos. Porque el acto fundador del Estado (la decisión soberana) no sólo produce una comunidad modelada en términos de sociedad civil sino que además instaura una estructura jurídico-política del mundo de los

⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁹ Más información en ZARKA, Ch, Y.: op. cit., pp. 325-357.

⁶⁰ Este último caso puede rastrearse en el espacio y en el tiempo, hecho éste que no invalida en absoluto la conexión *lógica* (que no histórica) entre «sociedad civil-decisión soberana». Por supuesto, esta conexión deberá ser modificada, si bien lo fundamental podrá interpretarse en términos similares. Porque el Estado moderno no parte de unas comunidades integradas socialmente sino de una previa *desterritorialización* producida por la acumulación de capital y la génesis del mercado (autorregulado) de trabajo. Esto último expresa la «continuidad» de la tesis sostenida por Hobbes, si bien excluye cualquier aceptación de la realidad socio-histórica de la secuencia categorial «estado de naturaleza-estado civil». En efecto, lo importante es hacer ver que la génesis de la sociedad civil, tal y como se conoce desde el siglo XIX, esto es, como ámbito en el que concurren los intereses individuales, sólo puede ser efectiva en el momento en que son incautados los mecanismos de composición política propios de la *tradicción* y el mundo consuetudinario.

⁶¹ Véase *De Cive*, VI, 1.

hombres. Con ello se diferencia del simple monopolio al uso efectivo de la violencia para convertirse —mediante el pacto— en un acto de legitimidad jurídica. A partir de este momento, el Estado se presentará a sí mismo como una realidad política, como algo que ha estructurado su funcionamiento de acuerdo a categorías jurídicas (autor, actor; representante, representado; autorización, autorizado)⁶².

Con esto finalizamos el contenido de este tercer epígrafe, no sin antes entrar a recordar la relevancia que los desplazamientos teóricos (concretamente, la fundamentación contractual del absolutismo y la justificación iusnaturalista del positivismo jurídico) señalados tienen para la posibilidad de una concepción de la soberanía de carácter incondicional y constituyente. Con todo, y quizá esto sea lo más paradójico, sucede que lo que fue un simple argumento (el de la libertad absoluta en el «estado de naturaleza») sin datación histórica se convirtió en el pretexto necesario para la justificación de la concepción absoluta de la soberanía. Entre ellos existía una conexión necesaria. Ya lo decíamos antes: el carácter absoluto del poder soberano es la consecuencia directa de la concepción absoluta de la libertad de los individuos en el estado de naturaleza.

Conclusión

Llegados a este punto una cosa al menos podemos concluir: si se quiere ensayar una exploración crítica acerca de los elementos que organizan la obra política de Th. Hobbes, fundamentalmente en sus textos de máxima relevancia, como son *Leviathan* y *De Cive*, es necesario remontarse a la clave hermenéutica que articula de fondo el hilo conductor del proyecto. Dicha clave no se identifica propiamente con la noción misma de soberanía, aunque bien es cierto que esta última resulta incomprensible, al menos en su formulación moderna, mientras no se articule con la idea de un sistema jurídico en el que se ha consumado el proceso de recuperación (o mejor dicho, de cooptación) jurídica a manos del Estado. En efecto, en Hobbes nos encontramos ante una concepción abiertamente *monista* (no pluralista) de las fuentes del Derecho, o lo que es igual, ante una concepción *convencional* y *arbitraria* que reduce toda forma de Derecho a

⁶² Véase *De Cive*, V, 6, 7, 8, 9.

expresión derivada de la ley, como código o emanación directa del Estado por medio de la soberanía política de la ley.

Así pues, con independencia de las diferencias que pueda suscitar ciertos matices planteados por el filósofo inglés, especialmente en cuestiones como la defensa del absolutismo político frente a perspectivas más liberales, el hecho es que la construcción teórica hobbesiana nos abre el camino a una comprensión moderna (recordemos en este sentido la concepción positivista del Derecho y la concepción absolutista de la Soberanía) del Estado. Poco importa entonces si el acento se sitúa del lado del soberano o del lado de las reglas constitucionales, pues todas estas posibilidades se cifran en el espacio conceptual (jurídico-teórico) edificado por Hobbes. Ese espacio, volvemos a decirlo, es la unidad de un sistema jurídico en el que se ha consumado el proceso de *positivización* del Derecho, esto es, un espacio en donde las fuentes *tradicionales* del Derecho (*ius commune*) han desaparecido en favor de una sola y única instancia de legitimación. Con ello se pone al descubierto el argumento que subyace al desarrollo de las condiciones modernas de lo político, a saber: la idea de que es la ley la que crea el Derecho, y la que lo hace, además, como expresión directa de la decisión *originaria* (que es, lógicamente, pre-jurídica) del soberano, sin necesidad alguna de apelar a criterios o normas preexistentes. De ese modo el poder político aparece bajo el rótulo de un rasgo ciertamente distintivo (soberano), un poder, ahora sí, que dispone de las fuentes del Derecho (es decir, que se arroga el monopolio exclusivo de la producción jurídica) y un Derecho, a su vez, que es capaz de regular su reproducción interna de acuerdo a operaciones inherentes al sistema jurídico, prescindiendo así de la costumbre y la moral social como principios materiales capaces de instituir la *creación* del Derecho⁶³.

⁶³ Nótese aquí que utilizamos el término «creación» y no cualquier otro para definir la existencia de un orden jurídico estatalizado. Con ello queremos poner de manifiesto el carácter *artificial* que le asisten a las normas en un sistema en el que se ha consumado el proceso de *positivización* del Derecho. En sentido estricto, esto equivale a identificar el sistema jurídico con una formulación normativa de carácter *abstracto*, lo cual implica, como es evidente, que toda ella *formalice* su actividad al margen de la *tradición*. El ejemplo más emblemático lo encontramos en el mecanismo que subyace a la reproducción interna del Derecho, concretamente en la diferenciación establecida entre momentos de *creación*, por lo general no supeditados a una sintonía material con otros registros axiológicos (moral, costumbre, tradición) de la vida social, y momentos de *aplicación*, regulados en virtud de criterios técnico-rationales (por ejemplo, la especificación de los órganos autorizados para aplicar el Derecho, los procedimientos formales para protocolarlos, etc.)

Como es lógico, tales características resuenan a día de hoy en un sentido más bien trivial; tanto más porque, en último término, según la Filosofía Política moderna, la representación común del poder acredita esta equiparación (a saber, la de la definición *política* de lo jurídico) con la certeza de una evidencia superior. Desde luego nosotros no vamos a explicar las razones por las que semejante «definición» pudo adquirir el estatus de una evidencia *apriorística*, no obstante, cabe plantear al menos las consecuencias que este principio tuvo para la pre-comprensión teórica del poder, especialmente para el estudio de esa forma de dominación social apoyada en un sistema institucionalizado de coerción que comúnmente denominamos «poder político».

Tal vez la mejor manera de advertirlo sea adentrándose en las disputas teóricas que el propio Hobbes mantuvo con destacados juristas de la época. Conocidas son a este respecto sus discrepancias hacia los planteamientos elaborados por E. Coke en torno al control *juris-diccional* de la actividad legislativa, debate éste último que el propio Hobbes no dudó en interpretar sino como una discusión de fondo relativa al concepto de soberanía, dejando así de lado el carácter *juris-diccional*⁶⁴ (de *iuris-dictio*: decir el derecho) que animaba los razonamientos de E. Coke a propósito del *common law* y el papel que este últi-

avalados por medio de disposiciones estatuidas. En ambos momentos, cada uno a su manera, asistimos al mismo proceso de ruptura con respecto a las fuentes *tradicionales* del Derecho, si no en todo sí al menos en lo que se refiere a su potencial como instancia de legitimación jurídica. De ahí entonces la pertinencia del término utilizado con antelación: «hablábamos de creación» y no de «revelación», por cuanto esta última presupone necesariamente la conexión *material* con otros registros axiológicos de la vida social.

⁶⁴ Aprovecho este momento para señalar algunas características relacionadas con el carácter *juris-diccional* de los tribunales consuetudinarios. Lo primero que puede recalarse es que todos ellos se retrotraen a un «orden» jurídico de tipo *probabilista*, donde lo importante, al menos desde el punto de vista operativo, no es tanto la aplicación inmediata de la ley, en tanto que expresión de una certeza jurídica previamente definida (legalmente preceptuada), cuanto el desarrollo compuesto y pluralista del derecho, concebido este último como un ordenamiento construido caso a caso (por medio de la *tópica*) y cuyo objetivo es sintonizar distintos registros axiológicos (religión, moral social, tradición) de la vida social. Junto a esto nos hallamos también ante una cultura jurídica fuertemente religiosa, más aún, ante una cultura jurídica de orden revelado, donde el derecho sólo es inteligible a condición de ser insertado en un complejo normativo más vasto, como parte de ese todo que se representa a sí mismo como inmemorial. Más información en GARRIGA, C.: *Orden jurídico y poder político en el A. Régimen*, en <http://www.istor.cide.edu/archivos/num/dossier//.pdf>, pp. 14-15.

mo estuvo llamado a desempeñar en el sistema jurídico inglés⁶⁵. Sin embargo, a pesar de este rechazo (o precisamente, a causa de él), es posible advertir un desplazamiento más fundamental. Veámoslo todo ello al tenor de los enfoques particulares de cada uno, los cuales resultan sintomáticos, cada uno a su manera, por cuanto ambos representan funcionamientos discursivos (además de posicionamientos políticos) antagónicos. El caso de E. Coke es especialmente significativo; su tarea, como es sabido, no fue novedosa, pero cabe imputarle a él la defensa formal de aquello que había entorpecido las tentativas absolutistas por parte de la Corona y el Parlamento⁶⁶. En realidad no representaba nada nuevo, tan sólo un esfuerzo, más o menos razonado, por movilizar aquellas prácticas que habían definido el carácter *corporativo* de la integración política en las sociedades *tradicionales*, donde lo jurídico, ya lo hemos advertido, a menudo se confunde con otros registros normativos de la vida social, especialmente con la moral social de los estamentos, la cual no esquivo su propia conexión, *reveladamente* preceptuada, con el orden último de la religión⁶⁷. Pues bien, en correspondencia con esto, y sin más ánimo que la cultura *juris-diccional*, Coke nos esboza una defensa a ultranza del Derecho común frente al Derecho positivo o estatutario, recayera éste en la Corona o bien en la célebre fórmula anglosajona llamada «el Rey *en* Parlamento»⁶⁸. Con todo, la idea resultaba sobradamente conocida: se trataba de articular un conflicto de jurisdicciones, pero no en el sentido contemporáneo del término, en donde se presupone un sistema global de resolución de conflictos, sino en una dirección próxima a las particularidades de una cultura de orden revelado. En otras palabras: el objetivo de Coke era oponer un límite consuetudinario, en forma de «*leyes fundamentales*», ante las tentativas absolutistas de la Corona y/o el Parlamento, movilizando para ello toda una concepción de lo jurídico *ajena* a la noción misma de soberanía, esto es, incapaz de resolverse en la voluntad unitaria de un centro *incondicionado* de imputación.

⁶⁵ El mejor compendio de referencias críticas por parte de Hobbes al *common law* puede encontrarse en HOBBS, Th.: *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Tecnos, Madrid, 1992.

⁶⁶ Véase COKE, E.: 8, *Reports*, 117b-118b, recogido en «RODILLA, M. A.: op. cit, p. XXXVI».

⁶⁷ Véase a este respecto el estudio de M. Foucault al respecto de la tecnología del yo en el poder pastoral. FOUCAULT, M.: «Omnes et singulatim» en *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 95-140.

⁶⁸ Obviamente nos estamos refiriendo a la célebre fórmula de «Los dos cuerpos del Rey». Más información en KANTOROWICZ, E.: *Los dos cuerpos del Rey*, Alianza editorial, Madrid, 1985.

Por su parte, Hobbes irrumpe en la discusión con un planteamiento novedoso, bien es cierto que redactado años después pero no por ello exento de dificultad y propicio a polémicas varias. Entre ellas, destacamos ahora⁶⁹ las que comporta la noción misma de soberanía, un concepto, como ya sabemos, aparentemente amable, al menos en lo que concierne a su rechazo teórico de la guerra⁷⁰, y sin embargo problemático en lo que respecta a su irrupción (por cierto, enormemente conflictiva y violenta) en la composición jurídica y territorial (poliárquica y corporativa) heredada de la tradición. Esto último se muestra especialmente bien en algunos pasajes de su obra tardía, cuando Hobbes profesa no sólo la prioridad del Derecho estatutario (como expresión jurídica legalmente preceptuada y fruto de la voluntad *unitaria* del «Rey en el Parlamento») sobre el *common law* (producto de una práctica *juris-diccional* acumulada en el tiempo e incapaz de reproducirse de acuerdo a reglas formales)⁷¹ sino también, y esto es sin duda lo más relevante, cuando él mismo desarrolla esta operación según las exigencias de un planteamiento *fundacional*, imposibilitando con ello el acceso múltiple y pluralista (aunque reducido simbólicamente —no políticamente— a la unidad) que había caracterizado el uso y la definición de la práctica *juris-diccional*, es decir, del *ius commune*.

En efecto, en Hobbes nos encontramos ante una concepción abiertamente *voluntarista* (*auctoritas non veritas facit legem*) de las fuentes del Derecho, una concepción por lo demás que le llevará a comprender los tribunales ordinarios y

⁶⁹ Prescindimos aquí por tanto de sus preferencias inmediatas al respecto de la titularidad de la soberanía. Y lo hacemos así, básicamente, porque nuestro interés no es ahora historiográfico (es decir, si Hobbes defendió la soberanía del Rey o la soberanía del Parlamento) sino conceptual o filosófico. Es decir, nuestro objetivo pasa por desvelar aquello que encubre (pero también que inaugura) la noción moderna de soberanía.

⁷⁰ Este hecho, que en general pasa desapercibido, resulta fundamental para comprender el carácter autoconstituyente de los discursos políticos. La idea es de sobra conocida: borrar toda huella histórica (y por lo general, violenta) de la génesis misma de las instituciones. El caso de Hobbes es especialmente significativo, al menos en lo que se refiere a su tentativa de fundamentar una concepción de lo político ajeno a la guerra... todo ocurre *como si* fuese necesario olvidar a la guerra de la génesis histórica de la Soberanía. En este punto resultan esclarecedoras las opiniones de M. Foucault al respecto. Dicen así: «Au fond, tout se passe comme si Hobbes, loin d'être le theoricien des rapports entre la guerre et le pouvoir politique, avait voulu éliminer la guerre comme réalité historique, comme s'il avait voulu l'éliminer de la genèse de la souveraineté». (FOUCAULT, M.: «Cours du 4 février 1976» en *Il faut défendre la société*, Seuil/Gallimard, Paris, 1997, p. 83).

⁷¹ Véase *Leviathan*, XXVI. También en *Diálogos...*, op. cit., pp. 6 y ss.

cualquier tipo de jurisdicción consuetudinaria, en los que Coke y el Derecho común observaban precisamente un límite para contener la voluntad del Rey, como fuentes *derivadas*, es decir, como proyecciones de un poder central que emana sus efectos hacia la periferia. Esto último nos desvela una clave fundamental, si no en todo sí al menos en lo que se refiere a las consecuencias prácticas derivadas de los distintos desplazamientos operados por Hobbes. Pues indica, en definitiva, que sólo existe (o, mejor dicho, que debemos actuar *como si* sólo existiese) un centro *político* de poder, el cual funda a su vez las condiciones de validez (en el sentido de que fija un ámbito *competencial* de funciones) del resto de poderes periféricos⁷². De ese modo se crea una ficción de unidad: se admite que hay una pluralidad de poderes pero sólo para plegarlos a una secuencia de carácter *autorreferencial*, como momentos distintos de una misma realidad, un mismo poder⁷³.

De ahí se deriva toda una pre-comprensión teórica del poder, concretamente del poder como poder jurídico y de este último como poder emanado de la decisión constituyente (pre-jurídica, política) del soberano. En relación a esto cabe recordar el argumento central desarrollado por M. Foucault en su crítica de la representación del poder⁷⁴, un argumento, como es sabido, profundamente crítico y sin embargo contradictorio, al menos en apariencia, con la tesis que aquí se ha defendido en torno a la relación entre lo jurídico y lo político (como *cooptación* de lo jurídico por lo político). Recordemos en pocas palabras el argumento de aquella acusación. Diría algo así: «En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía (...) Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al

⁷² Ahora bien la composición territorial que establece el Estado no entraña un modelo absolutamente centralizado; admite en su interior ciertos grados de autonomía, si bien esta última comporta un carácter estrictamente *administrativo*, incapaz en última instancia de preservar la bilateralidad política entre un centro y los poderes regionales. Este último caso presupone la disolución *política* de los mismos poderes periféricos, los cuales dejaron de ser realidades consuetudinarias, caracterizadas por la posibilidad de su unilateralidad política, para convertirse en realidades administrativas, delegadas en último término por un centro (Estado) de poder que limita *funcionalmente* su marco de actuación, tanto en los medios como en los fines.

⁷³ Para una crítica del análisis «descendente» del poder inaugurado por Hobbes véase FOUCAULT, M.: «Curso del 14 de Enero» en *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1979, pp. 144-145.

⁷⁴ Véase a este respecto FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad* 1. La voluntad de saber, Siglo XXI, México, 1998, pp. 99-139.

derecho como modelo y como código»⁷⁵. En estas palabras se percibe a la perfección las líneas fundamentales de una lectura no metafísica (microfísica) del poder, pero se percibe sin duda algo más. Se percibe, en definitiva, que lo jurídico, lejos de estar subordinado a lo político mediante una definición previa por parte del soberano, detentaría, según Foucault, el monopolio de la representación del poder. Es más, este último se habría identificado incluso con las formas y los registros del Derecho, reduciendo así su comprensión al procedimiento exclusivo de la ley y la prohibición, es decir, pre-comprendiendo esta realidad, múltiple y localizada, según las exigencias de un esquema basado en la dicotomía «gobernante-gobernado».

El problema, dirá Foucault, es que la manera en que se ejerce el poder no es identificable con la forma según la cual se prescribe que se piense. De ahí su elección del tema: estudiar «el poder» en general, no *lo* político, o tal vez mejor, estudiar la constitución misma de *lo* político al margen de la representación *juridicista* del poder. Preguntar, por tanto, más allá (o quizá más acá) del horizonte de la Soberanía y el problema de la legitimidad, el cual presupone un concepto de poder que actúa todavía como efecto de una interiorización previa por parte de los sujetos, como si estos últimos se identificaran *a priori* con una reserva última de la subjetividad, algo así como un espacio sin colonizar y frente al cual sólo es posible oponer la actividad de un poder que siempre le es exterior, como su Otro. Pues bien, en oposición a este planteamiento, se sitúa el enfoque propuesto por el filósofo francés, un enfoque, como es lógico, cuya máxima novedad estriba en el hecho de modificar la orientación epistemológica de la pregunta. Digámoslo de nuevo: no el *qué* sino el *cómo*⁷⁶ del poder, su sintaxis. Y esto es así, porque la pregunta por la esencia (el *qué*) del poder no es un cuestionamiento neutro; detrás de su reiterada apelación se esconde algo más que la simple y habitual referencia al Estado. En el fondo opera un desplazamiento mayor: nos confiere la forma

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 108 y ss.

⁷⁶ Ahora bien, nos engañaríamos si viésemos en esto la abdicación ante una problemática de carácter teórico y filosófico. Que Foucault haya irrumpido con una pregunta centrada en el cómo del poder, en las técnicas y la intersección de relaciones de fuerza, no significa que dicho análisis se pierda en un oscuro y meticuloso inventario de los hechos. En absoluto. Más bien al contrario, sucede que la lectura misma del poder se modifica radicalmente, dejando de ser esa secuencia de tipo *autorreferencial* (como una forma o sustancia que vincula de manera fundacional la pluralidad de prácticas) para convertirse en una pluralidad de prácticas localizadas en un determinado lugar y momento, y de las cuales no cabe extraer *concepto* o unidad constituyente.

según la cual debemos acceder a su comprensión. Nos dice, «*el poder es tal o cual instancia*» y al decirnos esto queda patente el límite asociado a esta identificación, a saber: la idea de que el poder es una *fuerza* y no una *relación*.

Muy distinto en cambio se muestra el carácter y las implicaciones del proyecto genealógico foucaultiano. De hecho, plantea en realidad un proyecto de naturaleza inversa: más que restituir la síntesis de una unidad substancial lo que hace es introducir una sospecha. Dicho de otro modo, trata de cuestionar la validez teórica de aquello que está sobre la base de la perspectiva sustancial. Y lo hace así porque conoce de antemano las consecuencias que supone la disposición del poder como una *fuerza*. Sabe, en definitiva, que si éste se define en términos sustanciales estaremos obligados a postular la existencia de una unidad privilegiada («*el poder*») a la cual se verían adscritas la multiplicidad de prácticas de gobierno⁷⁷. Ahora bien, que esto sea así no indica en absoluto que Foucault sea ciego a la posibilidad de una intersección; lo que señala por el contrario es que esta unión, esta yuxtaposición de prácticas y mecanismos locales de dominación, nunca se constituye como efecto premeditado de una voluntad autoconstituyente. Siempre se producen *a posteriori*, como efecto histórico de estrategias destinadas a coordinar y colonizar prácticas en las cuales no habría que ver la proyección de un poder central. Se entiende así la razón por la que semejante concepción del poder resulta tan fructífera para la práctica y el desarrollo de la investigación. Dondequiera que pueda observarse habrá *relaciones de poder*, espacios donde la relación que aglutina a distintos agentes sociales (puede ser incluso entre dos personas) esté caracterizada por la capacidad asimétrica que tienen esos agentes de causar efectos sobre el otro polo de la relación establecida. Pero lo importante aquí es señalar esto último, a saber: que toda relación humana puede ser considerada desde el punto de vista del poder⁷⁸; todo lo de-

⁷⁷ En ese sentido se trataría de pasar de una *metafísica* del poder a una *física* o *microfísica* del poder. Véase FOUCAULT, M.: «Cours du 14 janvier 1976» en *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 26.

⁷⁸ Pero esto no significa que toda relación humana sea simplemente poder. No se trata de identificar poder y relación sino de constatar cómo toda relación humana, sea de la índole que sea, puede ser transcrita en términos de relaciones de fuerzas. La idea, por lo tanto, es clara: las *relaciones de poder* no se encuentran en situación de exterioridad. No cabe preguntar aquello que la define como un factor determinante. Lo mismo cabe decir de las *relaciones de producción* o las *relaciones comunicativas*; todas ellas se sitúan en el plano de una inmanencia respectiva, como tipos o ámbitos de relación imbricados los unos en los otros y sin ningún tipo de (sobre) determinación. Esto

más resulta relativamente tangencial, en el sentido de que no permite reflejar con exactitud aquello que caracteriza el despliegue de la reciprocidad humana. Nos referimos al hecho de que pueda existir o no *intención* o *interés* en dirigir, esto es, a que la relación asuma una forma consensual o conflictiva. Tales aspectos serían, según Foucault, formas *terminales*, constituidas en el seno de algo más complejo llamado «poder»⁷⁹.

Todo esto lo decimos para plantear de nuevo, quizá de manera más prudente, la cuestión que anteriormente habíamos señalado, y que sin embargo no estábamos todavía en condiciones de resolver. Seguramente porque desconocíamos las razones que llevaron a Foucault a emprender una crítica del concepto de «lo jurídico», concepto con el cual, recordémoslo, se habría prescrito la comprensión teórica del poder desde la época de las grandes monarquías administrativas⁸⁰. Pero si esto es cierto no lo es menos el hecho de que semejante crítica permanezca ella misma dentro (pero también fuera, en virtud de su posicionamiento crítico con respecto a una *Teoría* del poder) de un desplazamiento tal vez más fundamental, a saber, el de la cooptación misma de «lo jurídico» a manos de «lo político», hecho éste que haría razonable la reducción de toda forma de Derecho a expresión derivada de la ley, como código o emanación directa del Estado por medio de la soberanía política de la ley, y que por supuesto, qué duda cabe, es la noción *legalista* que baraja continuamente el propio Foucault⁸¹.

no significa que sean dominios separados; significa que, aún siendo diferentes, siempre se presentan de manera conjunta, según la forma de un intercambio mutuo. Con ello aceptamos, en definitiva, que si las *relaciones de poder* constituyen un ámbito de relación específico es porque resulta posible analizar su lógica interna sin reducirla a un esquema de la subordinación (como superestructura). El poder (las relaciones de poder) es algo más que un *efecto de superficie* o el reflejo funcional de una realidad más profunda y determinante; posee su propio campo de producción: no sólo reprime sino que además, produce. Y produce subjetividades, formas y hábitos de actuación según los cuales el ser viviente se constituye como sujeto. Más información en DREYFUS and RABINOW.: *M. Foucault: Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*, UNAM, México, p. 217 y LANCEROS, P.: *Avatares del hombre*, Deusto Universidad, Bilbao, 1996, pp. 166-169.

⁷⁹ Véase FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, op. cit., p. 112.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 105 y ss.

⁸¹ Así como lo atestigua el siguiente propósito: «Por lo tanto, al forjar otra teoría del poder, se trata, al mismo tiempo, de formar otro enrejado de desciframiento histórico y, mirando más de cerca todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder. Se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey». (*Ibid.*, p. 111).

Ahora bien, que esto sea así, no indica por nuestra parte un rechazo indirecto de las tesis sostenidas por Foucault. En absoluto. Nuestra opinión es que él mismo se sitúa en otro plano de consideración, pero no por ello contrario. Si identifica, como hemos señalado, «lo jurídico» con el código, es porque sabe que no todo el poder se ejerce según la forma de la ley. Y si percibe al Derecho como un instrumento de poder, concretamente como una herramienta al servicio de la concentración política por parte del poder monárquico occidental, es porque presupone de algún modo la tesis de la cooptación *política* de lo jurídico⁸².

Sea como fuere, el hecho es que Foucault nos desvela una representación de lo jurídico completamente negativa, lo cual no entraña, como hemos advertido, una contradicción formal con la tesis defendida a lo largo de la conclusión. De hecho, esta última representa su propio presupuesto. Sin definición *política* del Derecho no cabe representación jurídica del poder, tan sólo un precepto *juris-diccional* de múltiple adscripción axiológica, lo cual no obsta evidentemente para que ello mismo funcione también como mecanismo de dominación, pero no desde luego, o no sólo, bajo la forma de una ley que siempre se define por la prohibición.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (2004). *Política*, Tecnos, Madrid.
- BLOCH, M. (2002). *La sociedad feudal*, Akal, Madrid.
- BLOCH, E. (1980). *Derecho Natural y Dignidad Humana*.
- BOBBIO, N. (1998). *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, FCE, México.
- COHEN-TANUGI, L. (1985). *Le droit sans l'État*, Puf, Paris.
- DERRIDA, J. (1997). *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid.
- DREYFUS and RABINOW.: *M. Foucault: Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*, UNAM, México.
- DUBY, G. (1980). *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*, Petrel, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- (1976). *Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris.
- (1997). *Il faut défendre la société*, Seuil/Gallimard, Paris.

⁸² En el mismo sentido COHEN-TANUGI, L.: *Le droit sans l'État*, Puf, Paris, 1985, pp. 62-63.

- GALINDO, A. (2003). *La Soberanía*, editorial Res Publica, Murcia.
- GARRIGA, C.: *Orden jurídico y poder político en el A. Régimen*, en <http://www.istor.cide.edu/archivos/num/dossier/.pdf>.
- GIERKE, O. (1995). *Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- HESPANHA, A. M. (1989). *Visperas del Leviatán*, Taurus Humanidades, Madrid.
- (1993). *La Gracia del Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- (2002). *Cultura jurídica europea*, Tecnos, Madrid.
- HOBBS, Th. (1999). *Leviatán*, Alianza editorial, Madrid.
- (1992). *Behemoth*, Tecnos, Madrid.
- (1999). *De Cive*, Editorial Trotta, Madrid.
- (1992). *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Tecnos, Madrid.
- KOYRÉ, A. (1980). *Estudios Galileanos*, Siglo XXI, México.
- LANCEROS, P. (1996). *Avatares del hombre*, Deusto Universidad, Bilbao.
- MACPHERSON, C. B. (1969). *The political theory of possessive individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- OAKESHOTT, M. (2000). *El Racionalismo en la Política*, FCE, México.
- PADUA, M. (1989). *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid.
- POLANYI, K. (2001). *La Gran Transformación*, FCE, México.
- SCHMITT, C. (2002). *Carl. Schmitt. Teólogo de la Política*, FCE, México.
- SKINNER, Q. (1995). *Los Fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México.
- TÖNNIES, F. (1989). *Hobbes*, Alianza Editorial, Madrid.
- VINOGRODOV, P. (2000). *El Derecho Romano en la Europa Medieval*, Universidad de Málaga, Barcelona.
- ZARKA, Ch. (1987). *La décision métaphysique de Hobbes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Recibido: 17/01/2009

Aceptado: 4/02/2007