



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores,
graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
ISBN 978-950-34-0578-9

Un desafío democrático en la teoría de Thomas Hobbes.

Yamile Socolovsky
Universidad Nacional de La Plata

1.

Según Claude Lefort, el fenómeno constitutivo del horizonte de sentido de la política moderna, la “revolución democrática”, encuentra su principio generador en la realización de la “igualdad de condiciones”; vale decir, en el reconocimiento de la ausencia de jerarquías naturales que pudieran justificar por sí mismas un orden de relaciones de dominación-obediencia.¹ A partir de aquella igualación, dicha “revolución” expresa –según este autor– una ruptura de orden simbólico, cuya relevancia sería preciso destacar para comprender la transformación que experimenta el poder en la sociedad democrática: junto con la “disolución de los indicadores de la certeza”, que permitían hasta entonces referir el orden político a una necesidad superior que daba fundamento a la distinción entre los hombres, se produce el “advenimiento” del lugar del poder como “un lugar vacío”. La exhibición de este vacío, este modo de ser (y de aparecer) del poder, es entonces, para Lefort, el rasgo distintivo de la democracia moderna: *“Esto es lo que merece atención: la noción de un lugar que yo califico de vacío porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está fuera ni dentro; la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido de que ya no se la localiza en lo real; pero además hay que observar que, por la misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja; o, si así se prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida del fundamento.”*²

La democracia moderna, por lo tanto, estaría constitutivamente ligada a la comprensión de esta ausencia de fundamento que traduce, en el plano de lo social-político, el rasgo propio de la condición posmetafísica.³ Esta asociación puede parecer en principio extemporánea, pero es posible que, evitando anacronismos, algunas observaciones nos

¹ Cfr. Lefort, Claude; (1990), pp. 187-193.

² Lefort, Claude; (1990), p. 190.

³ Cfr. Habermas, Jürgen; (2004), pp.191-206.

permitan comprender mejor cuáles eran los desafíos que los primeros pensadores modernos enfrentaban, y redimensionar nuestras propias dificultades.

Claramente, es en la doctrina hobesiana donde encontramos formulada la premisa fundacional de la política moderna: la igualdad natural de todos los hombres. De este principio se deriva no sólo el precepto de que la legitimidad de todo gobierno reside, en última instancia, en el consentimiento de los individuos, sino el reconocimiento de la artificialidad de todo orden político. Sobre la base de esta comprensión, el desafío que conduce el esfuerzo teórico de Hobbes será el de restaurar el orden (su posibilidad y, con ella, su estabilidad), restituyendo la certeza que permita identificar un “lugar del poder”. Este lugar será, en términos hobesianos, la soberanía.⁴ Esa identificación está fundada, para Hobbes, en la *comprensión racional de la necesidad de instituir (artificialmente) la desigualdad*: aquella que implica la relación entre soberano y súbditos, entre la posición del mando y la de la obediencia. Es la institución de esta desigualdad artificial la que conjuraría el caos que se deriva de la igualdad natural de todos los hombres, y que en Hobbes, de acuerdo con su caracterización del comportamiento humano, significa fundamentalmente “igual inseguridad”.

Si el intercambio de obediencia por seguridad que supone el pacto hobesiano está, por una parte, fundado en el temor, también requiere que los individuos razonen de acuerdo con las premisas que Hobbes propone como punto de partida para la construcción del artificio que promete asegurar la vida. Que los individuos realicen el cálculo que conduce a aquella transacción es indispensable para que esta maquinaria encuentre el reaseguro de su estabilidad en el consentimiento permanentemente reafirmado de los súbditos obedientes. De modo tal que *la cuestión de la creencia y la conciencia individual se encuentra en el centro del dispositivo político, y la teoría misma pasa a cumplir un papel manifiesto en su legitimación*.

Hobbes es muy claro al respecto: lo que los hombres creen, la representación que se forman respecto de lo que es benéfico o perjudicial para su preservación, resulta determinante de su comportamiento.⁵ De allí que resulte un problema político de primer orden evitar la proliferación de doctrinas que lleven a los hombres a pensar cosas tales como que la soberanía debe o puede estar dividida, o que existen poderes terrenales a los cuales el poder civil debería subordinarse, o que hay leyes que limitan su potestad legislativa, o que la libertad es otra cosa que la ausencia de impedimentos al propio movimiento, y que algún margen de movimientos podría ser asegurado sin la supremacía absoluta de un poder común que atemorice.⁶

⁴ Hobbes, Thomas; (1989), cap. 16, p. 137 y cap. 17, p. 145.

⁵ Hobbes, Thomas; (1989), cap. 6, pp. 49 y 51 y cap. 18, p. 150.

⁶ Hobbes, Thomas, (1992), p. 63, 74 y 77 y cfr. Hobbes, Thomas.; (1989), cap. 29.

Frente a esta amenaza, Hobbes despliega una estrategia que parece conducirlo a una paradoja. Por una parte, afirma la -inevitable- libertad de pensamiento: la conciencia individual no puede ser objeto de coerción. Ello no se debe a un imperativo ético de ninguna índole; es un hecho que nadie puede pretender controlar a través de mecanismos de coerción aquello que los individuos piensan, en primer término porque nunca podremos saber con rigor qué es lo que efectivamente creen, si no es a través de lo que su conducta o su propia palabra parece expresar. Esta afirmación constituye, en la estrategia hobbesiana, una base potente para rechazar las pretensiones de las corporaciones eclesiásticas, y su ambición de erigirse como un polo de poder alternativo al poder civil.⁷

Por otra parte, Hobbes niega la existencia de la conciencia como una entidad no corpórea y, junto con ella, la noción de la libertad como propiedad de autodeterminación de una voluntad que se postule como un algo distinto de la volición que este filósofo identifica con el último apetito (o aversión) que precede a la acción.⁸ Este rechazo, fundado en su concepción mecanicista de la naturaleza y de la naturaleza humana, se completa con su “plenismo”: la inexistencia del vacío, de algo que pudiera ser real sin ser del orden de la materia o de lo corpóreo, somete a toda entidad real a las leyes de movimiento que ordenan el mundo físico.⁹

Resolver qué es, o cuál sería el status de esa conciencia individual inexpugnable al poder coercitivo, es un problema para la metafísica hobbesiana; pero la sola afirmación de su existencia constituye, sobre todo, un problema para su filosofía política. El resultado de aquella estrategia de doble mano es, por una parte, la notable consecuencia de que Hobbes afirme –en el plano de las creencias– un principio de tolerancia en materia religiosa.¹⁰ Por otra parte, resulta en el intento de justificar la necesidad de la obediencia a partir de una explicación del comportamiento humano que hace de la sujeción al soberano la conclusión obligada del cálculo de una estrategia racional de auto-preservación. Esta explicación, sin embargo, mantiene abierta la posibilidad de una variación en principio indefinida en el contenido de las representaciones que los hombres se hacen, acerca de aquello que temen y procuran evitar, o acerca de aquello que desean e intentan obtener. De modo que la adhesión, no al orden en general, sino a un orden establecido determinado, que sólo puede hacerse efectiva en tanto su conservación sea percibida por los individuos como garantía para su seguridad, requiere un permanente control –pedagógico, no coercitivo– sobre las conciencias; es decir, sobre el contenido de las representaciones que constituyen ese foro interno que, en

⁷ Hobbes, Thomas; (1989), cap. 42, pp. 390- 391 y 420.

⁸ Hobbes, Thomas; (1989), cap. 6, p. 56.

⁹ Hobbes, Thomas; (1989), cap. 34, pp. 310-311 y cap. 46, p. 516.

¹⁰ Hobbes, Thomas; (1989), cap. 39, p. 370, cap. 42, p. 408 y cap. 43, p. 452. Ver también Madanes, Leiser; (2001).

definitiva y sea cual fuere su status metafísico, es el principio de la aceptación o del rechazo, del consentimiento que se expresa como obediencia.

Hobbes ha denunciado a la “cofradía de embaucadores” que construyen un Reino de las Tinieblas para confundir a los hombres con la idea de un poder dual, y ha sometido a crítica las nociones fantasmagóricas que pueblan ese territorio, situando el blanco de su ataque en la oscuridad de las definiciones que sostienen los argumentos de sus adversarios, así como en sus pretensiones de disponer de un acceso privilegiado a la certeza/verdad.¹¹ La claridad con que Hobbes establece la relación entre poder y verdad, tanto en el desenmascaramiento de las “operaciones ideológicas” que cuestiona, como en la afirmación de la potestad soberana para resolver las controversias en el nivel del significado de los términos fundamentales para la construcción del universo político, tiene, en su proyecto, consecuencias inquietantes, pero no por eso menos iluminadoras.

2.

Una de estas consecuencias es, inmediatamente, la advertencia de que la política supone, como un aspecto central, una “disputa por el significado”. De las representaciones que los hombres se hacen de sí mismos, de sus prójimos, de aquello que constituye su “bien” o su “mal”, de su capacidad para intervenir en el curso de los acontecimientos, dependerá su comportamiento. En cierto modo, el esfuerzo doctrinario hobbesiano supone un reconocimiento de que en la definición de los términos que configuran el terreno de la política se despliega una disputa en la que se juega el sentido que los hombres otorgan a sus acciones. O, utilizando una expresión de Ernesto Laclau, que la política se configura como el campo en el cual intentan progresar diversas “operaciones hegemónicas”. No es preciso suscribir la concepción global de Laclau, quien propone pensar la totalidad de la realidad social en términos discursivos, para advertir que ésta es al menos una de las dimensiones constitutivas de lo político. El mismo Lefort otorga centralidad a este aspecto del proceso social, al advertir que la pérdida de un fundamento trascendente que caracteriza a la sociedad moderna supone un poder que, colocándose como “por fuera” de la sociedad, es producido por ella y resume en sí mismo el conflicto que le dio origen y que la democracia procura institucionalizar. La lógica de este poder, nos advierte, estará siempre amenazada por la posibilidad de la “desordenación”, amenaza que se cierne sobre el orden cuando el conflicto se exaspera y obliga al poder a “rebajarse al plano de lo real”, y a dejarse ver en su particularidad. Esta situación crítica, que abre el camino a la búsqueda de un “poder encarnador” que conjure totalitariamente el desorden, es anticipada defensivamente por el trabajo de lo que este autor

¹¹ Hobbes, Thomas; (1989), cap. 44, p. 467.

llama la “ideología”: el intento de reacondicionar los indicadores de la certeza mediante la elaboración de “indicadores de la diferencia”, que “[...] *pasa por el discurso, que no puede prescindir de una teorización de lo justo y de lo injusto, de lo racional y lo irracional, de lo natural y lo antinatural, de lo civilizado y lo bárbaro o lo salvaje, de lo normal y lo patológico, etc. [...].*”¹²

La continuidad no es casual. Laclau incorpora en su teoría de la democracia la caracterización de Lefort con la que iniciábamos este trabajo: esta “forma de la sociedad” presupone que el lugar del poder permanece vacío, y que ninguna de las fuerzas que eventualmente podrían ocuparlo será identificada con él. La democracia es, para Laclau, “*el tipo de régimen que hace completamente visible el carácter contingente de un vínculo hegemónico*”¹³, es decir, de una relación de “encarnación” transitoria, por la cual una “particularidad” logra representar a una “universalidad” que no sólo es imposible, sino que resulta siempre inconmensurable con aquella. “[...] *Todos los grupos son particularidades dentro de lo social, estructurados alrededor de intereses específicos. Pero sólo se vuelven hegemónicos cuando toman la representación de la universalidad de la comunidad concebida como un todo. [...].*”¹⁴

Laclau encuentra que las condiciones de posibilidad de la política, de la democracia, y de la hegemonía son las mismas: la brecha entre el lugar del poder y las fuerzas sociales que en un momento determinado lo ocupan; la asimetría – dirá – “*entre la universalidad de la tarea y la particularidad del agente social capaz de llevarla a cabo*”. Esta asimetría se expresa en el terreno de lo social como una desigualdad en la distribución del poder, porque nada predetermina a una particularidad para ocupar ese lugar, sino el hecho –contingente– de que, dada cierta correlación de fuerzas en la sociedad, resulta ser la única que tiene poder para hacerlo. Esa posición y la desigualdad que expresa es, por ello, siempre modificable por medio de una operación hegemónica que, a su vez, nunca logrará producir una “sutura” total. “[...] *Esta incompletitud del juego hegemónico es lo que llamamos política [...]*”, nos dice Laclau, y lo propio de la democracia es su visibilización.¹⁵ De allí que, en sus términos, la democracia resulte ser “*la única sociedad verdaderamente política*”, y que todas las utopías que nos proponen una sociedad plenamente reconciliada constituyan, en definitiva, versiones del fin de la política. El conflicto, entonces, no sólo es inherente a la política, sino que expresa una condición constitutiva de una sociedad que sólo podría pensarse pacificada en virtud de la supresión del espacio en el que se produce el desplazamiento permanente de los significados y de las relaciones de representación. Hobbes, preocupado por encontrar la clave para lograr esa

¹² Lefort, Claude; (1990), p. 191.

¹³ Laclau, Ernesto; (2001), p. 187.

¹⁴ Laclau, Erenesto; (2001), p. 188.

¹⁵ Laclau, Ernesto; (2001), p. 191.

pacificación, responde a ese desafío: esa clausura, toda vez que ya no puede resolverse por la apelación a una verdad teóricamente indisputable, será resultado de la *decisión del soberano*.

La adopción de esta vía de clausura de la disputa por los significados tiene algunas implicancias relevantes para el programa de una filosofía política que se proponga pensar la cuestión democrática, y que, llamativamente, nos permiten *reconocer un desafío democrático en la filosofía política de Hobbes*. En primer lugar, es evidente que *aquel cierre no podría nunca ser definitivo*. Basado en el consenso que permite adoptar definiciones comunes para los términos “ordenadores” de lo político, no puede deshacerse de la condición finalmente subjetiva del asentimiento que los individuos prestan al estado de cosas que parece asegurarles la preservación de su vida y la esperanza de vivir cómodamente. Hobbes es consciente de que la condición absoluta que requiere para el poder soberano siempre puede terminar escurriéndose a través de la impugnación que puede conducir a los súbditos a la desobediencia.¹⁶ Que no consagre la rebelión como un derecho no es sino un ejercicio de consecuencia con sus premisas, y una manifestación cruda de la comprensión de que ningún poder establecido sancionaría jurídicamente los instrumentos para su propia disolución, pero no significa que no comprenda que es un hecho siempre posible. En segundo lugar, *este cierre (transitorio) ya no es competencia del filósofo*, o, en general, de ningún individuo o corporación que pudiera pretenderse portadora de una verdad decisiva para la vida política. La competencia exclusiva del soberano, su condición fundamentalmente “arbitral”, otorga a la política un sentido particular de la autonomía sobre el cual vale la pena detenerse. Hobbes asume que sólo conocemos, en sentido estricto, aquello que hacemos: sostener que la soberanía ejerce su competencia arbitral en el nivel de las definiciones implica reconocer que es el soberano quien hace la política.

¿Es esta afirmación errónea? ¿No es, pese a Hobbes, una de las condiciones fundamentales de la sociedad democrática? Deberíamos, tal vez, hacer el esfuerzo de considerar si es posible extraer esta noción del soberano como “aquel que hace (y decide sobre la verdad de) la política”, y recuperarla fuera del argumento anti-democrático de Hobbes. No se trata, meramente, de señalar que, en el argumento hobesiano, el soberano podría ser, en principio, “un hombre o una asamblea de hombres”. Ya sabemos que nuestro autor desarrolla un argumento específico para mostrar que siempre será más adecuada, con vistas a la preservación del orden, la institución monárquica.¹⁷ Pero, más aún, la necesidad que conduce a la solución monárquica es constitutiva del orden en el que Hobbes está pensando. El régimen democrático contradice una premisa fundamental de tal orden, que no sólo es la indisputabilidad, sino la necesaria institución de una desigualdad que se constituye como

¹⁶ Ver Rinesi, Eduardo; (2003).

¹⁷ Hobbes, Thomas; (1989), cap. 19.

asimetría de posiciones entre soberano y súbditos. El orden hobbesiano no es posible cuando soberano y súbdito son –como diría Rousseau– los mismos individuos tomados bajo aspectos diversos (pero complementarios) de su participación en la vida civil.

En los términos de Laclau, podríamos decir que ello es así porque Hobbes mismo está intentando hacer prosperar una “operación hegemónica”. El “orden” que su teoría procura hacer ver como necesario es solamente el “nombre de una plenitud ausente”, el reverso (positivo) de una situación percibida (negativamente) como “desorden”. Su contenido positivo puede ser, eventualmente, provisto por aquella fuerza particular que sea capaz, en determinado momento, de “encarnar” contingentemente esa universalidad que es, en sí misma, vacía. Pero esa operación no puede ser nunca definitiva y final; de otro modo, señala Laclau, habría que admitir que el universal ha encontrado su “propio e indisputado cuerpo”, y ninguna nueva variación sería posible. Como ya se ha dicho, este cierre constituiría el fin de la política, que requiere –como la democracia– la producción indefinida de significantes vacíos, y la generalización de las relaciones de representación (que suponen siempre una inadecuación insuperable entre el representante y lo representado). Hobbes está proponiendo una noción de soberanía que –incluso antes de ser investida con la figura del monarca– pretende precisamente cancelar ese espacio de indeterminación en el que es posible la variación de los significados y la disputa hegemónica. Pero, no obstante la clausura que supone esta noción de soberanía, y que es correlativa del concepto del orden necesario postulado por Hobbes, el reconocimiento inicial de la ausencia de fundamento que supone la artificialidad de todo orden permanece vigente, haciendo tambalear toda su construcción teórica ante la posibilidad de la racionalidad de la rebelión.

Si recordamos que en el descubrimiento de esa ausencia de fundamento residía, según Lefort, el núcleo del sentido de la institución democrática de la sociedad moderna, *podríamos proponernos hacer el ejercicio de situar la noción hobbesiana del soberano como “aquel que hace la política” justamente en este terreno, el de la constitución de la democracia*. El ejercicio es interesante en la medida en que lleva al momento (teórico) de la fundación democrática de la política el problema de la disputa por los significados y la cuestión central de la hegemonía, desafiando además a la filosofía misma a revisar su propia posición en relación con su “objeto”, toda vez que la intervención del filósofo –eximido de todo privilegio político en virtud de su competencia epistemológica– debe ser asumida, en el marco de aquella disputa, como una intervención política, cuyo resultado no estaría sujeto, por lo tanto, a un criterio de verdad, sino al éxito de una operación hegemónica.

Todo intento de ejecutar el “cierre” de la disputa por los significados por la vía filosófica supondría una negación de la competencia ciudadana que no sólo abre camino a la

tentación autoritaria, sino que conduce a la vanidad de la filosofía. Ningún sistema teórico podría suprimir el movimiento perpetuo de los significados, que tampoco podría ser cancelado definitivamente por la asociación de la empresa filosófica con el despotismo político, como bien sabía Hobbes. El desafío que afronta una filosofía comprometida con la política democrática es intentar capturar en conceptos este movimiento, y comprender la dinámica del proceso político en su recurrente incompletitud. Pero no es la democracia, sino la política misma, la que debe ser pensada en términos de aquella vacuidad del lugar del poder.

Asumida aquella condición, tal vez un modo adecuado de abordar la cuestión democrática se desprenda de aquel desafío que hallábamos en la teoría de Hobbes, y que no es otro que el de pensar *quién “hace la política” en la sociedad democrática*, quién es el soberano democrático. No se trata de intentar delimitar las condiciones para una “institucionalización de la apertura”, como parece ser el caso de Laclau y su defensa (al menos inicial) de una “democracia radical y pluralista”. La pregunta por el soberano cuya competencia en la institución de la forma en que una sociedad resuelve su “diferencia consigo misma” (Lefort), o establece las mediaciones representativas que le permiten “regularse a si misma” (Balibar), conduce a la cuestión del pueblo, a la necesidad pensar *cómo es que se ligan, en su contingencia e historicidad, el proceso de constitución de una identidad popular y el proceso de constitución de la democracia, y de qué modo se despliega en estos procesos la dimensión hegemónica que atraviesa a la política.*

Bibliografía

- Habermas, Jürgen; (2004), “Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana”, en Ovejero, F. – Martí, J. L. – Gargarella, R. (comps.); *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Ed. Paidós. pp. 191-206.
- Hobbes, Thomas; (1989), *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Ed. Alianza.
- Hobbes, Thomas; (1992), *Behemoth*, Madrid, Ed. Tecnos.
- Laclau, Ernesto; (2001), “La democracia y el problema del poder”, en *Actual Marx, ¿Pensamiento único en filosofía política?*, Buenos Aires, K&ai Ediciones. pp. 185-196.
- Lefort, Claude; (1990), “La democracia y el advenimiento de un ‘lugar vacío’ ”, en Lefort, Claude; *La invención democrática*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión. pp. 187-193.

Madanes, Leiser; (2001), *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Bs. As., Eudeba.

Rinesi, Eduardo; (2003), *Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*, Bs. As., Ed. Colihue.