

Lógicas internas, legitimación y estructuras textuales en la *Política* y el *Leviatán*. Teoría política tardomedieval frente a la aparición del método científico y la razón moderna*

Juan Manuel Hornos
Universidad Nacional de San Martín
juanmanuelhornos@gmail.com

Resumen

Los debates sostenidos en el siglo XVI – XVII europeo entre diferentes pensadores de la naciente ciencia política pueden servirnos de excusa para realizar una arqueología del poder moderno. Ese momento histórico parece caracterizarse por la vigencia de un estado de guerra no sólo bélico sino también intelectual en torno a las posibles soluciones de un escenario que se veía cada vez más conflictivo. El presente trabajo confronta la obra de Johannes Althusius *La Política, metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos Sagrados y Profanos* con las obras de Thomas Hobbes *Tratado sobre el cuerpo, De Cive* y *Leviatán*. Pretendemos así confrontar dos tradiciones filosófico – jurídicas, la cultura jurisdiccional y el iusracionalismo, que se dieron en la temprana modernidad, remarcando sus diferencias metodológicas y utilizando un enfoque histórico conceptual. Este estudio nos permitirá identificar cuáles eran las bases del orden jurídico previas a la hegemonía iusracionalista, para comprender cuáles son los axiomas sobre los que se construye el poder moderno. Así, mostraremos cómo se conforman las relaciones de mando-obediencia en diferentes órdenes jurídicos, buscando la génesis de los conceptos políticos contemporáneos.

Palabras clave

Poder, legitimidad, orden jurídico, dominación.

* Agradezco enormemente a Damián Jorge Rosanovich y Andrés Di Leo Razuk por su generosidad en la confección de este trabajo. Sin sus comentarios y sugerencias, el mismo no habría sido posible.

Abstract

The debates held in the sixteenth and seventeenth centuries in Europe between different thinkers of the emerging political science can serve as an excuse for an *archeology of modern power*. That historical moment seems to be characterized by a state of war, not only warlike but also intellectual, over the possible solutions to a scenario that seemed to be increasingly conflictive. The present work confronts the work of Johannes Althusius *The Politics, methodically conceived and illustrated with Sacred and Profane examples*, with the works of Thomas Hobbes, *A Treatise on the Body, De Cive and Leviathan*. We thus intend to confront two philosophical-legal traditions, jurisdictional culture and iusrationalism, which occurred in early modernity, highlighting their methodological differences and using a conceptual-historical approach. This study will allow us to identify the foundations of the legal order prior to the iusrationalist hegemony, in order to understand the axioms on which modern power is built. Thus, we will show how command-obedience relations are shaped in different legal orders, seeking the genesis of contemporary political concepts.

Keywords

Power, legitimacy, juridical order, domination.

El presente trabajo propone un estudio sobre los cambios que se dieron entre la Edad Media y la entrada en la Modernidad en esa transición entre lo que denominamos *cultura jurisdiccional* y el *iusracionalismo*. Como objeto de estudio, nos centraremos en las figuras de Johannes Althusius y Thomas Hobbes. En primer lugar, se dará un esbozo muy breve en torno a quienes fueron estos dos pensadores, para luego caracterizar los debates principales dentro de la Historia Conceptual y posicionarnos en los aportes de la Universidad de Padua. En un segundo lugar, se trabajará en torno a algunos debates y problemas sobre la relación entre *poder*, *derecho* y *filosofía*, tomando el concepto de *dominación* (*Herrschaft*) como eje estructurante. De esta manera, podremos ver cómo el *orden jurídico jurisdiccional* y el *iusracionalismo* generaron estructuras de *poder* dentro del *derecho*, y los cambios que se sucedieron en la transición a la modernidad. En tercer lugar, se propondrá un estudio de cómo algunas estas cuestiones pueden ser visualizadas tanto en la obra althusiana como en la hobbesiana, tomándolos como dos ejemplos de estas tradiciones en pugna. Por último, se harán algunas reflexiones finales en torno a las problemáticas presentadas.

I. Johannes Althusius y Thomas Hobbes

Los debates sostenidos en el siglo XVI – XVII europeo entre diferentes pensadores de la naciente ciencia política moderna pueden servirnos de excusa para realizar una arqueología del *poder moderno*. Este momento histórico (atravesado por tensiones dentro del espacio cristiano, guerras civiles y cambios en el orden jurídico de la modernidad clásica) parece caracterizarse por la vigencia de un *estado de guerra* no sólo bélico sino intelectual en torno a las posibles soluciones de un escenario que se veía cada vez más conflictivo. Además de las muchas respuestas que se dieron a este contexto tan conflictivo, como la de Bodin o la de la Segunda escolástica, es importante destacar

la de Johannes Althusius, por un lado, y la de Thomas Hobbes, por el otro.

Althusius representa, como ha sostenido Carl J. Friedrich, a uno de los más destacados miembros del pensamiento político moderno, junto con Bodin y Hobbes.¹ Su obra fue recibida en Europa durante el siglo XVII como una crítica al absolutismo, con un consecuente impacto decisivo en la teoría político-jurídica de la democracia moderna y del constitucionalismo europeo y norteamericano (particularmente, en los debates en torno al federalismo norteamericano). Althusius perteneció a la Escuela de Jurisprudencia de Herborn, que jugó un papel clave en el desarrollo del Constitucionalismo moderno, del Derecho público, del Derecho eclesiástico y de la Historia del derecho, siendo también un destacado centro de la romanística europea del Barroco. John Neville Figgis sostiene la tesis de que el concepto de libertad está fuertemente atado a las luchas por la autonomía religiosa en Europa en el siglo XVI, de la cual los monarcómanos son quizás uno de los mejores exponentes.² Althusius representó un momento de sistematización por los hugonotes de estas ideas nacidas en Francia. La lucha por la subsistencia de las sectas reformistas motivo a éstas a formular teorías generales del Estado que ponían límites al absolutismo, y a investigar y revivir constituciones antiguas que pudieran servir de mecanismos para controlar a los poderes absolutos.

Thomas Hobbes, por su parte, tiene obras como *De Cive* o *Leviatán* (pero también con otros trabajos posteriores como *Behemoth* o sus debates con Bramhall), que se han transformado rápidamente en clásicos del pensamiento político moderno y tienen una fama que supera a la de muchos escritores del siglo XVII. Quizás una de las biografías más escrupulosas sea la de Richard Tuck.³ Allí se destaca como luego de finalizados sus estudios en la Magdalen Hall de Oxford a principios del siglo XVII, su vida quedará inextricablemente unida a la de la familia Cavendish. Lo más interesante del Hobbes previo a la publicación de sus obras más famosas fue haberse unido en la década de 1630 al círculo de Marin Mersenne, entre quienes se encontraban personalidades como Pierre Gassendi y, notablemente, Rene Descartes. El objetivo de este grupo era utilizar un enfoque que utilizara y trascendiera el escepticismo moderno. Intentaron crear un nuevo tipo de ciencia que fuera inmune a los argumentos más convincentes del escepticismo. Hobbes tuvo uno de los itinerarios más singulares de la

¹ Friedrich, Carl, "Introducción a la Política Methodice Digesta de Johannes Althusius", en von Gierke, Otto: *Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo*, Madrid: Tecnos, 2021.

² Figgis, John Neville: *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414 – 1625: Seven Studies*, Canada: Batoche Books, 1999.

³ Tuck, Richard: *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, cap. 7.

intelectualidad del siglo XVII, con una vida atravesada por la censura de sus obras, o las polémicas por sus propuestas tanto en materia de ciencia política como de geometría.

Tanto en Althusius como Hobbes encontramos un momento clave del nacimiento de la ciencia política moderna y de los conceptos políticos modernos. El enfoque histórico – conceptual, fundado por Reinhart Koselleck con su *Begriffsgeschichte* en la segunda mitad del siglo XX, utilizó la idea de *Sattelzeit*, o “umbral épocal” para identificar los inicios de la modernidad política hacia finales del XVIII y principios del XIX. El cambio más radical se da a través de las transformaciones en la temporalidad producto de la entrada en la modernidad, donde el accionar político de los actores sociales se encuentra atravesada por un achicamiento entre su espacio de experiencia y horizonte de expectativas.⁴ Esto nos permite el estudio de conceptos fundamentales como los de *orden jurídico-Estado*, *soberanía* y *representación*. Lo importante no es hacer una genealogía de los mismos o estudiar los significados que tuvieron a través del tiempo, sino pensarlos como elementos en disputa en la sociedad. Allí los conceptos son tomados, utilizados, contrapuestos, y neutralizados para asegurar el avance o retroceso de diferentes posiciones políticas. En esto se condensa el carácter polémico de los conceptos.

Aun así, la ubicación de ese “umbral épocal” de la primera *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck resultó cuestionada por sus seguidores, la Escuela de Padova. Autores como Giuseppe Duso y Sandro Chignola, pertenecientes a los estudios paduanos en Historia Conceptual, mantienen la preocupación por los orígenes de la modernidad, pero ubicando el momento fundante de la conceptualidad política moderna con la obra hobbesiana, realizando un corrimiento temporal de la *Sattelzeit*. Será un léxico político fundado en el siglo XVII el que le dará las herramientas a los revolucionarios de finales del XVIII – principios del XIX para llevar adelante sus proyectos políticos. Esto les permite encontrar las raíces del dispositivo de *Herrschaft* moderno dándole un lugar central a la filosofía política. Encuentran en Hobbes la integralidad de esta constelación de conceptos: Estado, sociedad civil, derecho público/privado, individuo como correlato de la soberanía. Este dispositivo hace *tabula rasa* con la idea de grupos del Antiguo Régimen (de la cual Althusius es un exponente importante en términos de representar una forma del pensar jurídico del siglo XVII) poniendo en el centro de la escena al individuo. Las corporaciones son distorsiones en la relación individuo-Estado. Este proceso habría redundado en una despolitización en la sociedad, al quedar el individuo reducido a su mundo privado, despojado de política, de otro compromiso que no sea

⁴ Koselleck, Reinhart: *Historias de conceptos. Estudio sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta, 2012, pp. 46 – 47, y Koselleck, Reinhart: *Futuros Pasados*, Barcelona: Editorial Paidós, 1993, pp. 353 – 354.

la pertenencia a un Estado. Esto genera tensiones que la modernidad no puede resolver, vistas en la contraposición entre *Konstitution* y *Verfassung*, como sostiene Sandro Chignola (2009).⁵ Los aportes de Padua son, entonces, de vital importancia para el desarrollo de este trabajo. El enfoque de la Historia Conceptual de Koselleck no es contrapuesto al de Padua: lo que hay es un corrimiento de ese umbral epocal. Es esta operación la que nos permite insertar el contrapunto Althusius – Hobbes para pensar la génesis de los conceptos políticos modernos. En este sentido, el presente trabajo se encuentra en línea con los estudios paduanos, particularmente los de Duso y Chignola.

II. La construcción del *poder político* a través del derecho y la filosofía

Los conceptos de *orden jurídico* – *Estado* y *soberanía* se encuentran irremediabilmente vinculados con los problemas de la *Herrschaft*,⁶ cómo se entiende la *representación*, y cuáles son las condiciones que permiten la emergencia de un *poder soberano*. El *Estado* es una síntesis de las maneras en las cuales se fue teorizando sobre cómo debían darse las relaciones entre estos conceptos. El esqueleto que parece darle estructura a esta discusión se encuentra articulado, claramente, por la problemática de la *teoría jurídica* y su función legitimadora de las relaciones de *dominación* (*Herrschaft*).⁷ El *poder* determina cómo funciona la relación formal de mando y obediencia en una sociedad determinada, dado que: “llamamos *Herrschaft* (...) a la probabilidad de que, en un grupo determinado de personas, determinadas órdenes o todas las órdenes, encuentren obediencia”.⁸ Esta problemática no es exclusiva de la *modernidad*. La forma moderna del orden jurídico es una

⁵ La primera respondería al conjunto, históricamente muy reciente y no universalmente generalizable, de las enunciaciones formales del derecho constitucional occidental en temas de organización y de separación de los poderes, garantías acordadas para los individuos, pretensiones subjetivas exigibles en las relaciones con el Estado, etc. Mientras que el segundo responde a el conjunto de los factores materiales, el sistema de relaciones jurídicas y “existenciales”, a través de los cuales se sintetiza la unidad política del pueblo, su concreto “mode d’ existence”, por como ésta es elaborada entre las dos guerras por la ciencia jurídica de Carl Schmitt y de Constantino Mortati. Es decir, la contraposición entre texto normativo y orden jurídico político. Ver: Duso, Giuseppe y Chignola, Sandro: *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, p. 93.

⁶ El concepto de *Herrschaft* es utilizado sin traducir por Giuseppe Duso e incluso en los trabajos críticos de Joaquín Abellán. Si bien suele ser traducido como “*dominación*” en español, nos vamos a atener a la cómo es utilizado por los autores debido a la complejidad en torno a una traducción del concepto, como se explicará más adelante.

⁷ Melvin Richter llega a la conclusión de que para el momento en el que Weber decide sumar el concepto de *Herrschaft* a su arsenal sociológico, el concepto había caído por fuera del uso ordinario y académico. Esto le dio la libertad para reapropiárselo, neutralizarlo, y aplicarlo a su sociología histórica política. *Herrschaft* se encontró, con los estudios posteriores, fuertemente vinculado a la idea *poder moderno*.

⁸ Weber, Max: *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 59.

más en una red de formas que interpretaron las relaciones entre *representación y soberanía* enmarcadas en un tipo específico de *teoría jurídica*.

Las personas participantes en una relación social orientan sus comportamientos por la idea de que existe un orden legítimo, al ser esto lo que determina la idea de acción social. Como sostiene Joaquín Abellán, “representa una forma estructurada de regularidad social”, que no descansa solamente en la costumbre o en el interés, sino en una regularidad o estabilidad social, al quedar sancionada además desde fuera (a través del derecho, la convención, etc.), que serían para Weber los tipos de orden legítimo.⁹ Todo individuo que se aleje de esa estructuración y no actúe de acuerdo con esta puede ser sancionado. Toda dominación procura, más bien, despertar y cuidar la fe en su legitimidad. Pero, como sostiene Weber, “según sea el tipo de legitimidad pretendida, así será el tipo de obediencia y el tipo de aparato administrativo que la garantice y la índole del ejercicio de la dominación (*Herrschaft*), y, por consiguiente, sus efectos”.¹⁰ La idea de obediencia significa que la acción de quien obedece es desarrollada como si esa persona hubiera convertido en máxima de su comportamiento el contenido de la orden en sí misma solamente por la relación formal de obediencia, *sin tomar en consideración su propia opinión sobre el valor de la orden como tal*.

Esta última frase, que uno puede desprender de la obra weberiana, resulta algo problemática. Este problema es detectado por Brunner en su clásico trabajo titulado “El Historiador y la Historia de la constitución y del derecho”.¹¹ Para él, los conceptos abstractos como *poder* o *Herrschaft* son inaplicables en la narración del acontecer histórico, fuera del contexto de un tratamiento puntual de las relaciones de poder y de la conformación institucional de la *Herrschaft* o, lo que es lo mismo, si no se muestra qué pueden o pudieron significar en formas y situaciones concretas. Por ejemplo, esto sucede con categorías como *Hausherrschaft* o *Stadtherrschaft*, estructuradas diferencialmente conforme tratemos de lugares y épocas diversas. Si tomamos como ámbito propio de lo político la autoafirmación de los hombres y sus formas asociativas, resulta apenas preciso advertir, que los aspectos a tratar no son las acciones puramente diplomáticas, los conflictos internos o las luchas por el poder, el acontecimiento histórico en sus formas más externas. La afirmación del poder (*Machtbehauptung*) y sus consiguientes relaciones nos introducen en una historia plena de estructuras diversificadas, sin cuyo conocimiento no resulta factible

⁹ Abellán, Joaquín: “Estudio preliminar”, en Weber, *Sociología del poder...*, cit.

¹⁰ Weber, Max: *Sociología del poder...*, cit., p. 61.

¹¹ Brunner, Otto: “El Historiador y la Historia de la constitución y del derecho”, en *Revista De Las Cortes Generales*, 11, 1987.

escribir historia política: “Y esto es aplicable a las relaciones exteriores de los estados, inscritas en un marco concreto de derecho de gentes, propio de cada época, cuya efectiva vigencia en muchos casos resulta no menos problemática”.¹² En todos estos casos se trata de órdenes jurídicos entendidos en sentido lato.

La idea de que el individuo adopta la orden sin tomar en cuenta del valor de la misma es propia de un contexto jurídico específico, de un tipo de relación mando obediencia y, por lo tanto, de una pretensión específica de un tipo de poder particular. En un excelente trabajo titulado *Mitología jurídica de la modernidad*, Grossi inicia denunciando la desconfianza que el hombre de la calle suele tener hacia el derecho.¹³ Esta desconfianza nace de una convicción de que el derecho y la ley son algo diferente a la justicia. En la interpretación de Grossi, el derecho se le presenta al “hombre corriente” sólo como ley, y la ley es el mandato autoritario que desde arriba llega a la inerte comunidad de ciudadanos sin tener en cuenta los fermentos que circulan en la conciencia colectiva, indiferente a la variedad de situaciones que intenta regular. Las características que se asocian correctamente a la ley son su abstracción y generalidad, es decir, su imperturbabilidad frente a casos y motivos particulares, su insensibilidad a las posibles diferentes exigencias de los destinatarios y su carácter autoritario en tanto indisputabilidad de su contenido. La ley es un acto que procede de determinados órganos (normalmente el parlamento) y a través de un procedimiento puntillosamente determinado. La ley es, en definitiva, un conjunto de mandatos abstractos de contenidos indiscutibles, pensado y querido en el lejano olimpo de los palacios romanos del poder.

Esta me parece que es la clave para entender cómo la sociedad contemporánea piensa su relación con el *poder moderno*, emanado de los órganos institucionales correspondientes. Los antiguos, por ejemplo, pensaban el derecho en términos de obligaciones, producto de una concepción que imposibilitaba el desarrollo pleno del individuo si no era en relación con otros. La no auto-suficiencia del hombre hacia nacer un derecho que se centrara en la idea de obligaciones con la comunidad. La *modernidad* cambió esta base antropológica: el hombre puede valerse por sí mismo, y muchas veces las demás personas no son más que estorbos para el pleno desarrollo de nuestra libertad. Esto produjo un derecho basado en el respeto hacia estas libertades individuales, ejercido por una instancia tutelar, que puede representar a los individuos, pero que se coloca por encima de ellos (como se ve en la metáfora del *über ich* freudiano). Por lo tanto, la *soberanía* es vivida como esta instancia de *poder* ejercida desde el Estado sobre la sociedad, instaurando un *orden jurídico* determinado en el cual se regulan las

¹² *Ibid.*, pág. 13.

¹³ Grossi, Paolo: *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid: Editorial Trotta, 2003.

relaciones sociales. Esta relación vertical de mando obediencia es vista como legítima y por lo tanto respetada en tanto y en cuanto la libertad individual pueda ser garantizada. La misma necesidad de que una norma sea considerada *legítima* rompe el esquema weberiano de acatamiento de la voluntad del Estado, pero también lo que Grossi plantea en torno al “hombre de la calle”. Hay un trasfondo donde el individuo entiende que esa norma estatal sirve para mantener su libertad como individuo auto suficiente. De hecho, el “hombre de la calle” no recibe pasivamente las directrices del Estado. Se rebela, las pone en discusión, e incluso deja de respetarlas, como se ve en el caso de las evasiones de impuestos que realizan desde los grandes capitalistas como los pequeños tenedores de propiedad privada. La pretensión de la autosuficiencia de la norma en términos kelsenianos difícilmente puede materializarse en la realidad, porque tiene que pasar por el tamiz de quien debe acatarla, y en esa operación se genera un espacio de apoyo o resistencia.

Por eso es interesante pensar otras formas de cómo se vive el *poder*. Foucault realiza este intento en sus cursos en el College de France, donde aparecen problemáticas en torno al concepto de *soberanía* en el proceso de construcción del *Estado moderno*.¹⁴ La tesis que intentará desarrollar es no pensar el *poder* en términos exclusivamente del aparato jurídico (lo que rompe el esquema *arriba-abajo* y estableciendo relaciones de poder horizontales entre los propios individuos), que se deriva en un poder normalizador visto como *mecanismos de control* efectivos dentro de la propia sociedad. Se reconoce, entonces, un espacio de adquisición por parte del individuo de la norma, una problematización, y una aceptación o resistencia, rechazando los aspectos economicistas del poder, vistos particularmente en el contractualismo. El *poder* suele legitimarse en la búsqueda de la paz y el orden, lo que genera contradicciones con el “sentido común” del “hombre de la calle”. Grossi planteaba que éste tiene una relación sumisa con la ley, respetándola incluso cuando es injusta. Uno podría discutir esto: si la libertad es el bien máspreciado, cualquier limitación

¹⁴ Debido al carácter eminentemente ecléctico de Foucault, que complica realizar apreciaciones generales de su pensamiento, nos referimos en este caso a una etapa concreta de como Foucault pensó el poder, situada entre los siguientes trabajos: Foucault, Michel: *La sociedad punitiva*, Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2016; Foucault, Michel: *Defender la sociedad*, Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2021, y Foucault, Michel: *Seguridad, territorio, población*, Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2018. Tampoco se puede dejar de mencionar lo problemático del acercamiento foucaulteano tanto a Hobbes como al contractualismo en general. Existe una cierta liberalidad propia del género en el que Foucault se mueve que ha generado muchas críticas a sus conclusiones. Aquí sólo se pretende traer a la discusión algunos elementos que nos sirvan de catalizadores para pensar el problema del poder. Un trabajo que se dedica a estudiar la apropiación hobbesiana de Foucault, remarcando algunas interesantes críticas es el de Rosales, Martín Ariel: “Soberanía, guerra e historia en la lectura foucaultea del Leviatán”, en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 41, 2021.

a la misma podría verse como un ataque a su individualidad, lo que podría repercutir en una necesidad de rebelión. En esta hipótesis foucaultiana, el papel del *poder político* sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y transformarla en instituciones o en desigualdades económicas. El sistema propuesto por Foucault trataría de analizar el *poder político* de acuerdo con el esquema guerra/represión: “La represión no sería otra cosa que la puesta en acción, dentro de esa pseudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua”.¹⁵

El problema con la hipótesis de Foucault es que, por más que pretenda pensar el poder en términos horizontales, lo caracteriza de una manera demasiado vertical. Pareciera que la contraposición principal existe entre el Estado y la Sociedad civil. Es válido pensar la legitimidad de las relaciones de mando y obediencia en base a una relación *belicosa*, en tanto y en cuanto el *poder* puede *pretender que se respete la norma*, pero hay que contemplar que el cuerpo social que puede mostrar resistencias. Por esto, el poder más efectivo es aquel visto por al menos una parte de la sociedad como legítimo: si cuida sus intereses, no solo se lo respetara, sino que se buscara que los disidentes lo respeten también. El dispositivo se autonomiza y cobra vida propia: el poder del orden jurídico se diluye no porque ceda parte de su poder a otros actores, sino porque estos se reapropian del mismo y se transforman en “gendarmes autoconvocados” de la ley y el orden.

Esto generaría un modo de cohesión dentro del grupo similar al planteado por Schmitt en su concepto de *lo político*.¹⁶ Si se aspira a tener una determinación del concepto de *lo político*, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas. Lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico: ¿Cuál sería, entonces, la distinción específica en *lo político*? Schmitt responde que es la distinción *amigo* y *enemigo*. Lo es en la medida que no es derivada de otros criterios, esa distinción se correspondería con el dominio de *lo político* en términos autónomos y al mismo nivel que las distinciones presentes en otros conceptos (como en torno al arte, entre lo bello y lo feo, o en la economía, entre lo beneficioso y lo perjudicial). Entonces, esto es lo que autonomiza *lo político*, es decir, que no puede reconducirse a ninguna antítesis conceptual previa. El sentido *amigo* – *enemigo* marca el grado máximo de intensidad o separación, de una asociación o disociación. El *enemigo* no tiene que ser moralmente malo, ni estéticamente feo (aunque muchas veces en la historia, esto ha

¹⁵ *Id.*, pág. 30.

¹⁶ Schmitt, Carl: “El concepto de lo político”, en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

funcionado así). Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor, sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida. Schmitt reconoce que otras antítesis puede colarse en la principal de lo *político*, pero que no afectan la autonomía de este: un enemigo puede ser moralmente malo o económicamente no beneficioso, pero no por eso siempre afecta el modo de existencia de uno.

De allí que este sea el aspecto más importante de la distinción: ¿amenaza mi modo de vida o no? Si un orden jurídico, entonces, es visto como legítimo, y es adoptado por sus propios participantes como una herramienta que les permitirá la consecución de sus fines y de su concepción del “buen vivir”, entonces se cumple la pretensión máxima de cualquier orden jurídico: sus miembros lo adoptan como una garantía de su existencia, el grupo se cohesiona internamente y de esa manera busca defender su “modo de vida”. Lo *bélico* cómo es entendido por Foucault no funciona en tanto y en cuanto, a pesar de sus pretensiones metodológicas, sigue perpetuando esquemas *arriba – abajo*: El orden jurídico se encuentra en una lucha constante forzando a su población a entrar dentro de ese marco que él mismo ha creado. Sin embargo, pensar al derecho en relación con lo *político* en términos de Schmitt *democratiza este proceso*. La relación de mando obediencia reconoce la plenitud de la legitimidad inscripta en la norma y es adoptada como necesaria para la propia subsistencia del grupo, más allá de que éste se encuentre delimitado en un Estado, o sea sólo una parte de un Estado. Si esto no fuera así, entonces, ¿por qué un pueblo alemán contrataría a un jurista para defenderlo frente a lo que consideran son los avasallamientos del poder regio, como puede verse en la relación entre Althusius y el pueblo de Emden en Frisia del Este? ¿Por qué los hugonotes adoptarían como propio una teoría como la presente en los *Vindiciae Contra Tyrannos* para oponerse a las pretensiones de Carolina de Medici? Esto es reconocido por el mismo Schmitt en el trabajo de 1932: la clave está en pensar cuando un grupo tiene soberanía para decidir sobre el *caso decisivo* de la diferenciación entre *amigo* y *enemigo*. La consecuencia no tiene necesariamente que llevar a una relación bélica, si la entendemos en términos de un conflicto armado abierto y pleno. Que la guerra o el enfrentamiento se concrete o no es un paso siguiente, pero producto primero de la capacidad soberana de realizar la distinción schmittiana. La *latencia* del conflicto, más que el conflicto en sí mismo, es lo que produce un orden jurídico legítimo, respetado y protegido por todos. En este sentido, y si vamos a pararnos desde una

mirada bélica de las relaciones de poder, entonces el enfoque schmittiano resulta más convincente que el foucaultiano, ya que este último (más allá de sus pretensiones) continúa perpetuando una lógica verticalista del *poder*.

Es esta cuestión la que no le permite entender a Foucault que la búsqueda de la paz y el orden con la que la *teoría jurídica moderna* busca legitimarse a sí misma no es exclusiva de, precisamente, la *modernidad*,¹⁷ sino que es patrimonio también de lo que podríamos llamar la *teoría jurídica medieval*. Antonio Hespanha demostró que la idea de orden es central en la imaginación política y jurídica, sin importar la época.¹⁸ En la “antigüedad”, fue Dios quien tenía un papel estructurante en el *orden natural* en el que estaba inmersa la sociedad cristiana. La narrativa de la Creación aparecía como inspiración del pensamiento social que pretendía fundamentar las jerarquías sociales durante el Antiguo Régimen. Es de aquí donde resulta la importancia atribuida a los dispositivos que pretenden tornar aparente el orden esencial de las cosas y de las personas. Como las *cosas debían parecer lo que eran*, todo intento de mascarar o de introducir artificialismos en el orden del mundo era condenable: reinventar un orden para el gobierno del mundo, a golpe de imaginación política o textos legales, era un crimen atroz. La intervención de la imaginación y de la voluntad en las cosas del gobierno debería ser siempre mínima. Ese *orden natural* se encontraba cimentado en una *cultura jurídica jurisdiccional* basada en diferentes fuentes del derecho: romanas, canónicas y de derecho común de gentes.

Esto puede verse, por ejemplo, en los *Vindiciae Contra Tyrannos* escritos bajo el seudónimo Stephanus Junius Brutus. Si bien el texto hugonote busca legitimarse principalmente en las Sagradas Escrituras, no teme traer a colación fuentes clásicas y del derecho común. Tomemos el caso de la Primera Cuestión: *A saber, si los súbditos están obligados o deben obedecer a los príncipes cuando sus mandatos son contrarios a la ley de Dios*. A lo largo de esta primera sección se debaten cuestiones como la supremacía soberana de Dios sobre el poder secular; el príncipe visto como vasallo; la jurisdicción de cada uno; la ley de Dios como la ley suprema, y unos primeros atisbos del tipo de pacto realizado entre pueblo, rey y Dios. El objeto de toda esta primera sección se encuentra legitimado con el uso de Ovidio y su texto *Amores*. Se afirma que el principal pecado de los príncipes que pueden cometer los

¹⁷ Otra discusión aparte es su definición de *modernidad*, nunca claramente definida. Sólo para permitir la polémica (y hasta que no entremos por nuestra cuenta en este debate), continuemos pensando el problema de la modernidad en términos temporales: La modernidad nacería con la teoría política hobbesiana. Por lo tanto, a Althusius lo consideraríamos un *antiguo*.

¹⁸ Hespanha, Antonio Manuel: *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid: Tecnos, 2002

príncipes es traspasar los límites naturales del poder que “Dios todopoderoso les ha otorgado” y tratan de “usurpar el poder supremo que Él se ha reservado sobre todos los hombres”. Quienes

no contentos con disponer a su arbitrio de los cuerpos y bienes de sus súbditos, también se dan licencia de mandar sobre sus conciencias, lo que es patrimonio exclusivo de Jesucristo; quienes, insatisfechos con el suelo, intentan escalar y conquistar el mismo cielo.¹⁹

En el orden natural derivado de Dios y la costumbre, el hombre se encuentra compuesto por cuerpo y alma. Dios habría formado el cuerpo e inspirado en él el alma, y sólo Él puede atribuirse y apropiarse del cuerpo y el alma del hombre. Si los reyes tienen permitido hacer uso de los cuerpos y los bienes de sus súbditos a condición de protegerlos, los reyes deberían recordar que les está permitido el uso, no el abuso. Esto conduce a una división del hombre en dos facetas: el rey toma censos o tributos del cuerpo, mientras que Dios exige derecho sobre el alma. Una de los crímenes más nefastos que puede cometer un príncipe aparece cuando reclama “ambos atributos e intenta -al modo de los gigantes- escalar los cielos”, convirtiéndose entonces en un reo por “tentativa de usurpación”, cometiendo

felonía exactamente igual que haría uno de sus vasallos que se apoderara de los derechos de la corona, poniéndose en peligro evidente de ser privado de su feudo, y ello con tanta mayor justicia cuanto que no existe proporción alguna entre Dios y un rey.²⁰

En un claro esfuerzo de legitimar posiciones a través de esta *cultura jurisdiccional*, los *Vindiciae* legitiman sus leyes en las dos tablas de la ley entregadas a Moisés, “entre las que, como límites inamovibles, debe permanecer circumscripita la autoridad de todos los príncipes”;²¹ pero también el *Digesto* justiniano, cuando se realizan afirmaciones cómo que por muy atroz que sea el crimen de lesa majestad,

va sin embargo detrás del sacrilegio, ofensa que afecta directamente al Señor Dios y a las cosas divinas, como afirman

¹⁹ Brutus, Stephanus Junius: *Vindiciae contra Tyrannos*, Madrid: Tecnos, 2008, pp. 18-19.

²⁰ *Íd.*, p. 33.

²¹ *Íd.*, p. 41.

los jurisconsultos, tanto que consideran un delito más grave profanar un templo que conspirar contra la vida del príncipe.²²

Los *Vindiciae*, a los cuales volveremos posteriormente, demuestran que, si bien los juristas debían develar un orden natural, esto bajo ningún concepto significa que todos tuvieran la misma interpretación del mismo. La legitimación siempre era la búsqueda del orden y la paz, pero en calidad de las diferentes interpretaciones (más allá de los distintos intentos sistematizadores que se hicieron a lo largo de la Edad Media y la temprana modernidad) los resultados podían ser diversos. Lutero, los *Vindiciae*, la Iglesia católica o los juristas usaban las mismas fuentes para pretender develar un orden natural, pero no iban a llegar necesariamente a las mismas conclusiones.

En la *cultura jurisdiccional* aparece una característica que sería típica de la formación del discurso de poder del derecho. Como sostiene Casagrande,²³ una de las consecuencias de la conciencia histórico-conceptual es el reconocimiento de que todo desplazamiento semántico no obtura o hace desaparecer la carga semántica del pasado, sino que más bien suma a un significado otro nuevo que hegemoniza el concepto pero que sólo se hace perceptible en relación con el pasado. Esta problemática de los diferentes *estratos de significación* que posee un concepto hace que su uso por los actores nunca pueda ser completamente dominado. Esto se vuelve fundamental para la historia del derecho, y que se relacionan con el problema de la tradición. La evidencia de esa calidad de la fuente jurídica ha hecho decir a Clavero, según Casagrande, que a la hora de mirar un texto jurídico se está en presencia de un *palimpsesto*, es decir, de un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior, que habría sido borrada artificialmente.²⁴ Es así como frente a la norma jurídica, el libro jurídico, la sentencia, la práctica misma, el texto se volvería condicionado por su presente dejando ingresar sólo algunos elementos del pasado en función de su autoridad, ocluyendo otros, mirando a la solución adecuada del tiempo de su escritura, pero también atendiendo

²² *Íd.*, pp. 18-19.

²³ Casagrande, Agustín: "La Historia Conceptual y la hermenéutica de la historia del derecho", en *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja*, 2016, Año X, Número 16.

²⁴ *Íd.*, p. 108

a los horizontes de expectativas de los actores. La lectura de los textos jurídicos al concentrarse en algunas palabras clave, dice Casagrande, requiere de una fuerte dosis de *contextualización* que supone un reconocimiento de los dispositivos hermenéuticos que permitían una u otra interpretación del pasado. A su vez importa saber con quienes estaba discutiendo el autor: carácter dialógico de todo discurso, especialmente del jurídico. El trabajo de fuentes, entonces, se vuelve dinámico.

La *modernidad* que se iniciaría con Hobbes tenía también como fines la búsqueda de la paz y el orden, si bien partiendo de supuestos axiomáticos algo diferentes, y de otra forma de accionar sobre el cuerpo político. Es que, en vistas de esta diversidad en las interpretaciones del derecho, comienzan a aparecer intentos de dotarlo de mayor rigurosidad “científica” que permitiera superar la pluralidad interpretativa. El orden natural mostro sus límites en un contexto de fuerte antagonismo religioso, producto de las Reformas Protestantes y Católicas. Hespanha continua su análisis sobre el surgimiento del *iusracionalismo moderno* planteando cómo este nuevo derecho es hijo de las consecuencias de una Europa dividida en regímenes religiosos diferentes. Era necesario una emancipación de las fundamentaciones religiosas, incluso a pesar de que sus fundadores fueran en su mayor parte deístas o cristianos. El orden inmanente de la naturaleza no consistía en ninguna vocación, destino o finalidad sobrenaturales del hombre, sino que resultaba de sus características puramente temporales, como los instintos y la capacidad racional. Al prescindir de los datos de la fe, estos *iusnaturalismos* pueden contar con la observación y con la razón como vías de acceso al orden de la naturaleza. Junto a la observación funcionaba la razón, a través de la cual se pueden identificar axiomas sobre la naturaleza del hombre, y se definen los procedimientos intelectuales habilitados para deducir de estos axiomas otras normas.

Solo por mencionar algunos ejemplos, esto puede verse en pensadores como John Locke, donde planteaba que en el estado de naturaleza los hombres vivían en perfecta libertad e igualdad, donde las propias leyes naturales prohíben a los hombres hacerle daño a la vida, libertad o posesiones de otros hombres. Estas son tan claras que, en principio, no es necesario ningún tipo de magistrado para poder implementarlas, sino que es posible a través de una mutua regulación llevarlas a cabo. Así, se podía castigar al que las infringiera, pues “el transgresor es un peligro para la humanidad; pues las ataduras que impedían a los hombres herirse y hacerse violencia unos contra otros han sido por él cortadas y rotas”.²⁵ El problema y lo que propugna al hombre a formar Estados es la posibilidad de generar un estado de

²⁵ Locke, John: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid: Editorial Tecnos, 2006, p. 14.

guerra producto de la propensión de estos “criminales” de apropiarse de la libertad de los individuos. Es para evitar este estado que,

con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal, del que puede obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder.²⁶

El rol del Estado era, simplemente, asegurar la proporcionalidad del castigo y la reparación. Es que, si el hombre es bueno *en general* por naturaleza, mucho más que los aspectos policíacos del Estado no deben ser requeridos. El hombre en definitiva debía disfrutar de una “libertad natural”, que consistiría en “estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza”.²⁷

Por su parte, Rousseau pensaba en un estado de naturaleza donde se caracterizaba al hombre con una razón reducida sólo a sensaciones, siendo un hombre que desea poco, y donde lo poco que desea es de fácil acceso, donde regía un perfecto equilibrio entre sus necesidades y los recursos que dispone. Dice Rousseau en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, capítulo IX:

Esos tiempos de barbarie eran el siglo de oro, no porque los hombres estuviesen unidos sino porque estaban separados. Se dice que cada uno se creía el amo de todo (...). Sus necesidades, lejos de acercarlo a sus semejantes lo apartaban. En cada encuentro, los hombres se atacaban, pero se encontraban raramente”. Era un estado de naturaleza diferente al planteado en el esquema hobbesiano: no es que la guerra no sea algo latente en las relaciones entre hombres, sino que su encuentro es tan poco común, que no es la regla. Así puede convivir una imagen contradictoria pero

²⁶ *Id.*, p. 27.

²⁷ *Id.*, p. 29. Una justificación igual de axiomática se da en la legitimación de la propiedad privada. Se parte de preceptos como que lo que garantiza la propiedad son dos principios: en principio, el trabajo efectuado sobre la naturaleza, de lo que se deriva que “toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso será propiedad suya”. Toda tierra que esté en manos privadas produce más que la tierra comunal. Por el otro lado, el principio de no tomar más de lo necesario para la vida. Para subsanar el problema de la no durabilidad de los bienes comestibles de la tierra (el desperdicio es visto por Locke como un ataque en contra de las leyes naturales), nace la idea del dinero. Así se permite un aumento de la producción, socializándola a través de un bien de cambio durable: “la invención del dinero les dio la oportunidad de seguir conservando dichas posesiones y de aumentarlas”. De esta manera, con la construcción de un axioma titulado “propiedad” y derivando de ella dos principios que nacen de la razón, se creó una teoría que legitimó no solo la propiedad privada sino la acumulación.

lógica, donde “por todas partes reinaba el estado de guerra, y toda la tierra estaba en paz.”²⁸

El hombre primitivo puede tener sentimientos de piedad, siendo algo natural y pre-reflexivo, según ha sostenido Durkheim.²⁹ El hombre vive alejado de los demás, satisfecho con lo que la naturaleza le confiere, sin un lenguaje capaz de crear relaciones sociales. No es refractario a la sociedad, sino que no está inclinado a ella. Puesto que el medio físico es el único medio exterior que puede afectarlo, es allí donde hay que buscar en Rousseau la causa del origen de la sociedad. Fueron las resistencias que los hombres encontraron en la naturaleza (climas adversos, sequías, etc.) las que estimularon todas sus facultades sociales. Es en esta necesidad de unión donde nacen las primeras sociedades y lenguas populares, y con ellas, todos los males. Por esto, sólo frente la presencia de adversidades naturales el hombre se ve obligado a entrar en sociedad. El hombre no es un *zoon politikón*, ni su soledad implica una “no suficiencia”.

Estos procedimientos eran por lo general los propios de la forma de razonar la física y la matemática. El modelo general de naturaleza del que parten es un modelo mecanicista, inspirado en la física de su tiempo, según caracteriza Hespánha. Es así como la sustitución de una estructura mental teológica pasa a ser dominada por el nuevo pensamiento científico que patentiza la sustitución de un modelo finalista por un modelo mecanicista. Entonces, se prescinde de la dimensión sobrenatural y que se concentra en las explicaciones a nivel puramente temporal (físico), a la naturaleza del hombre ya no se accede por la vía de su finalidad última (Dios, la salvación, la vida en común), sino por las causas de sus acciones (la voluntad, los instintos). Al prescindir de la idea de finalidad, de ordenación del hombre hacia algo que lo trasciende, este nuevo pensamiento social se detiene en el individuo. Éste es el punto de apoyo de todas las construcciones del derecho de la naturaleza. Perdida – o al menos reducida en potencia- la referencia a un orden social natural, se abre paso a una idea nueva: la de que los vínculos y la disciplina son hechos artificiales, propios de la creación de un orden *político* por acuerdo de voluntades. La voluntad pasa a ser la única fuente de disciplina política y civil. Lo único que sucede es que a este voluntarismo radical lo atenuará la idea de que esta voluntad ha de ser conducida por la razón. Pero (y esta es la gran novedad del *iusracionalismo*) la *voluntad* ya no es patrimonio estricto de la divinidad que crea un orden natural, sino de los hombres, que tienen la capacidad de pactar para generar su propio orden.

²⁸ Rousseau, Jean Jacques: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Córdoba: Colección Mínima, 2008, p. 55.

²⁹ Durkheim, Émile: *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Madrid: Editorial Tecnos, 2000.

Esto podría explicarse por el problema de mostrar sus soluciones como legítimas frente a otras personas. Con esto, necesitamos volver a Foucault. Tanto en la teoría jurisdiccional como con el *iusracionalismo*, lo que podemos ver es aquello alertado por Foucault y su tesis de los *mecanismos del poder* que se legitiman a través de la utilización de *regímenes de verdad*. Un poder solo es legítimo en cuanto es considerado verdadero. Foucault se pregunta cómo puede el discurso de la verdad (o simplemente la filosofía entendida como el discurso por excelencia de la verdad) fijar los límites del derecho del poder. Su problema sería el siguiente: “¿Cuáles son las reglas de derecho que las relaciones de poder ponen en acción para producir discursos de verdad?”. El poder nos somete a la producción de verdad y solo podemos ejercer el poder por la producción de verdad. En su *Arqueología del saber*, aparece la explicitación foucaultiana de cómo los discursos forman los propios objetos sobre los que hablan.³⁰ Es el discurso de producción de verdad lo que produce la verdad, o, en este caso, el discurso jurídico el que crea el objeto jurídico sobre el que se basan las relaciones de *dominación* (*Herrschaft*). Hespánha se mueve también en esta dirección, cuando habla de la *heterointegración*, es decir, lo que tiene que ver con la red discursiva en la que se encuentra el texto inserto, en este caso, de la Historia del derecho. Los textos jurídicos se encuentran en un movimiento permanente de invocación de un gran texto implícito que se materializa a través del obsesivo juego de citas, que remiten a textos complementarios. La heterointegración no concluye con estas remisiones intencionadas y expresas del autor,

pues éste mismo, al utilizar conceptos que aparecen en otros textos de la tradición, se remite implícitamente a ella y espera, del lector, la capacidad de movilizar y subsanar, así, las lagunas o indeterminaciones de su propio texto.³¹

La *recepción de un texto*, a través del acto de su lectura en un contexto histórico con una tradición determinada, constituye, así una ulterior recreación del propio texto. Lo que a su vez enriquece y dinamiza el patrimonio textual tradicional, concediéndole un nuevo contenido y modificando eventualmente su estructura global. La estructura interna del texto, su “sintaxis”, responde a un cierto *modelo de orden del discurso*. El *derecho moderno* requiere un modelo sistemático, según el cual, el discurso bien ordenado debía fundamentarse en una definición de grandes categorías o axiomas, articularse sobre taxonomías determinadas y proseguir por deducción.

³⁰ Foucault, Michel: *Arqueología del saber*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

³¹ *Lev*, XVIII, p. 264.

Entonces, nos encontramos frente a dos dispositivos que se encuentran en pugna por establecer un régimen de verdad. Pero la lucha entre la *cultura jurisdiccional* y el *iusracionalismo* puede ser matizada. La división tajante entre tradiciones debe hacernos cuestionar si lo que no existe allí es una genealogía construida producto de la modernidad. El hilo conductor que hemos seguido es el de Hespanha, pero no por eso debemos tomar sus conclusiones sin problematizarlas. En las siguientes dos secciones se intentará realizar un ejercicio de este estilo. En un primer momento, destacaremos las diferencias metodológicas entre Althusius y Hobbes. Pero, en una segunda instancia y ayudándonos con el concepto de *ambivalencia*, haremos un ejercicio que nos permita identificar continuidades entre las dos tradiciones.

III. ¿*Antiguos contra modernos*? Aproximaciones al derecho, la ciencia y la filosofía en la temprana modernidad

Las diferencias de metodología en el abordaje teórico de Johannes Althusius y de Thomas Hobbes son varias, y se relacionan con la forma que tienen estos de aproximarse al derecho y a la filosofía de su época. El primero estructura su discurso en principio en términos eminentemente *medievales*, como su utilización de fuentes bíblicas, de Derecho romano y Derecho común. Esto responde un pensamiento del tipo *jurisdiccional*, como es calificado por Carlos Garriga.³² Antes de que la cultura estatal, gestada en el último tramo de la edad moderna y desarrollada en la época contemporánea dominase el universo jurídico, una *cultura jurisdiccional*, formada en la baja edad media y desarrollada en los siglos modernos, desplegó sus efectos durante todo el Antiguo Régimen: la clave de esta cultura reside en concebir el poder político (*i.e.*, las relaciones de poder en virtud de las cuales un conjunto de individuos se encontraba subordinado a otro) como *iurisdictio* y circunscribirlo a la potestad de *decir el derecho*.

Quienes tienen poder político, y porque lo tienen, poseen la facultad de declarar lo que sea el derecho, bien estatuyendo normas o bien administrando justicia, en el grado y sobre el ámbito que en atención a su *iurisdictio* les corresponda. Alejandro Agüero también utiliza el concepto de *cultura jurisdiccional*, que se verificó entre la Baja Edad Media y finales del siglo XVIII como los modos de organización y gestión del poder, donde la sociedad no se explica en función de un *querer humano* (individual o colectivo) sino *que se integra con la naturaleza terrenal y celestial*, en la armonía que rige el orden de la creación, en términos cristianos. A su vez, en estas sociedades, existía una primacía de lo *comunitario* sobre lo *colectivo*. La clave de su entendimiento radicaría en una lectura organicista de la comunidad

³² Garriga, Carlos: "Orden jurídico y poder en el Antiguo Régimen", en *ISTOR, Historia y derecho, historia del derecho*, 16, 2004.

política, “a través de la cual los teólogos medievales convirtieron a la Iglesia, a partir de la imagen del *Corpus Christi*, en un *Corpus Mysticum Ecclesiae* y los juristas a cada comunidad en un *corpus reipublicae mysticum*”.³³

Esto es lo fundamental: el poder político se manifiesta como lectura y declaración de un orden jurídico asumido como ya existente y que debe ser mantenido. Esta visión jurisdiccional del poder político responde a una cosmovisión medieval que irá poco a poco desapareciendo en la modernidad, que es de base religiosa, y que se expresa en la idea de *ordo* (orden), con consecuencias decisivas para la comprensión de “lo jurídico” y “lo político”. El imaginario del Antiguo Régimen está dominado por la creencia en un orden divino (natural e indisponible) que abarca todo lo existente asignando a cada parte una posición y destino en el mundo, que debe ser descubierto y debe ser universalmente respetado. La cultura del Antiguo Régimen es, entonces, una *cultura de orden revelado*. Eran múltiples *estados* los que daban cuenta de la capacidad de articular la vida social. “Ni individuos ni el Estado, sino *personas* como estados y corporaciones con capacidad para autoadministrarse (pluralismo institucional)”.³⁴ Por esto, como veremos, el peso de la idea de sociabilidad presente en las *consociaciones* de Althusius: no responden sólo a su aristotelismo y naturaleza del hombre como *zoon politikon*, sino también a todo un conjunto de pensamientos *jurisdiccionales* típicos de la Europa de la temprana modernidad.

Althusius representó un momento de revolución científica del derecho público y la ciencia política, que tiene sus inicios en Europa con la publicación de su *Política*. Althusius intentará buscar lo común en el Derecho, la Teología y la Filosofía, y, de esta manera, construir su ciencia política. En esto se ve, según Patricio Carvajal,³⁵ su vertiente plenamente moderna: Althusius intenta encontrar la unidad de las ciencias, en un sentido de inter-discursividad disciplinaria. Precisamente esta característica del discurso de la *Política* es la que permite considerar este escrito (según Carvajal) como el primer tratado de una *teoría del estado moderna*. Su *Política* abre el debate constitucional en Alemania, y desde esta perspectiva esta obra se puede considerar también como una *teoría de la constitución* del Imperio, en respuesta a los desafíos generados por la recepción de la teoría de la soberanía de Bodin en Alemania. Althusius formó parte de un proceso de sistematización del derecho típico de los siglos XVI-XVII, tanto con

³³ Agüero, Alejandro: “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, en Lorente Sariñena: *De Justicia de Jueces a Justicia de Leyes: Hacia la España de 1870*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2006. Pág. 25 – 26.

³⁴ Garriga, “Orden jurídico y poder...”, *cit.*

³⁵ Carvajal, Patricio H.: “La “Staatslehre” de Johannes Althusius (1557 – 1638) y la Escuela de Jurisprudencia de Herborn”, en *Revista de Estudios Histórico – jurídicos [Sección Historia del Pensamiento Político]*, XXXVI (Valparaíso, Chile), 2014.

la *Política*, como con sus dos obras como fueron la *Jurisprudentia Romana* y el *Dicaeologicae libri tres, totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes*. Según von Gierke, estas obras merecen la atención de los juristas por tratarse de los intentos más antiguos de presentación de un sistema del Derecho totalmente independiente del ordenamiento legal, siendo los manuales de Althusius reimpresos con regularidad a lo largo del siglo XVII y la primera mitad del XVIII.³⁶ Todos estos escritos demuestran, señala von Gierke, su “espléndida formación jurídica, teológica, humanística y filosófica”. Como jurista, estaba versado en la escuela francesa. En lo teológico, como calvinista estricto que es, le presta especial atención al Antiguo Testamento y a las instituciones judías. Por último, su orientación humanista aparece en una formación clásica que se basa aún más en la literatura griega que romana.³⁷

Un análisis muy revelador sobre el método en Althusius puede verse en el trabajo de John Witte Jr.³⁸ En sus primeros escritos, Althusius, ya entrado en 1617 con la publicación de su *Dicaeologicae*, resumió las fuentes del derecho en dos categorías: *natural law* y *positive law*: “trató las leyes morales de la Biblia y las leyes comunes de las naciones como dos formas visibles de la misma ley natural invisible escondida dentro de la razón y la conciencia de cada persona.”³⁹ La idea principal es que existen principios más allá de las diferentes formulaciones existentes en el derecho civil (romano y el *ius commune*) y religioso, que son universales, y pueden ser adquiridos por todos los hombres y aplicados a circunstancias similares. Por esto es importante el estudio de las Escrituras y de la tradición. Tanto en su *Dicaeologicae* como en la *Política*, Althusius demostró cada aseveración utilizando fuentes muy diversas. Parte de este comportamiento se explica por la necesidad de legitimar académicamente su discurso (nuevamente, en una acción típica del *régimen de verdad* en el cual se desenvolvía):

para Althusius, todo el denso sistema de citas de diversas fuentes evidentemente tenía un propósito mayor. Parecía convencido de que cuanto más frecuentemente apareciera una enseñanza y práctica jurídica en diversos textos jurídicos, teológicos y filosóficos, más fácilmente podría tomarse como prueba del contenido de la ley natural.⁴⁰

³⁶ von Gierke, Otto: *Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo*, Madrid: Tecnos, 2021, p. 51.

³⁷ *Íd.*, pág. 27.

³⁸ Witte Jr., John: “A Demonstrative Theory of Natural Law: Johannes Althusius and the Rise of Calvinist Jurisprudence”, en *Ecclesiastical Law Society*, 11, 2009.

³⁹ *Íd.*, pág. 252.

⁴⁰ *Íd.*, pág. 256.

Todas estas cuestiones de la *cultura jurisdiccional* están muy presentes en la *Política* de Althusius. Veamos cómo piensa el concepto de *política* en el cap. I:

La política es el arte de unir a los hombres entre sí para establecer vida social común, cultivarla y conservarla. Por ello se la llama *simbiótica*.

Así pues, la consociación propuesta de la política es aquella con la cual por pacto expreso o tácito, los simbióticos se obligan entre sí a comunicación mutua de aquello que es necesario y útil para uso y consorcio de la vida social.

El fin del hombre político simbiótico es la santa, justa, provechosa y feliz simbiosis y vida que no carece de cosa alguna necesaria o útil. Para vivir esta vida ningún hombre por sí mismo es (...) suficiente, o bastante dotado por naturaleza (...). Así pues, en el tiempo en que vive privadamente para sí y no se mezcla en la sociedad humana, de ningún modo puede vivir bien o con comodidad, al verse en tanta carencia de lo necesario y de lo útil.⁴¹

La posterior justificación de su afirmación conjuga textos clásicos como Plutarco o Aristóteles, pero también fuentes bíblicas:

El vocablo policía [Politæ] significa sobre todo tres cosas, como advierte Plutarco, en el *libro de los tres géneros de la república*; indica comunicación del derecho, que hay en la república, que el Apóstol llama Politeuma, *Filipenses*, c.3, 20: 2.º, significa la razón de administrar y llevar la república. Por último, denota el orden y constitución de la ciudad, a la que se dirige toda acción ciudadana. Según esta significación acepta también Aristóteles la voz «policía», *lib. 3, c.4 lib 8, cap.10 Polit.*⁴²

Al continuar explayándose sobre la función del derecho, vemos como interactúa con los juristas de su época:

La comunión de derecho es aquella con la que los simbióticos viven y se gobiernan con leyes justas, entre sí, en una vida común. Se llama ley de consociación y simbiosis, derecho simbiótico, y consiste sobre todo en *suficiencia, buena legislación, buen hacer*.

La ley es doble; una sirve a la dirección y gobierno de la vida social, y otra prescribe la razón y el modo de comunicar bienes y obras entre los simbióticos

La ley que sirve a la dirección y gobierno de la simbiosis es común, o propia.

⁴¹ Althusius, *Politica*, p. 2, §§ 1-4.

⁴² *Íd.*, p. 3, § 5.

La ley común y perpetua es que en toda consociación o especie de simbiosis haya unos que mandan [imperantes], presídes [præfites], prepósitos, prefectos o superiores y otros que sirvan o inferiores

Pues todo gobierno se encierra en mando y sujeción. E inmediatamente desde el comienzo el género humano comenzó con mando y sujeción. Adán fue constituido señor y monarca de su esposa, por Dios, y por ella de todos los que nacerían y de las demás criaturas, *Génesis*, c. 1, 26, 27, c. 3, 16. *Siracida*, c. 17. Y por lo mismo, toda potestad y gobierno político se dice que proviene de Dios, *Romanos*, c. 13. Y nada, como dice Cicerón, *lib. 3 de legibus*, tan apto es para el derecho y condición de la naturaleza como el mando, sin el cual ninguna casa ni ciudad ni pueblo ni el género humano universal puede mantenerse, ni toda naturaleza de las cosas, ni el mismo mundo. Pierre Grégoire Tols., *lib. 6, n. 1, 2 et seqq.*, de *Republ*; Aretino, 2 tom., *probl. 103 et seqq.* Y si hay consentimiento y voluntad entre los que mandan y los que obedecen, su vida se torna feliz y dichosa. *Efecsio*, c. 5, 21. Sometidos mutuamente en el temor de Dios, *Colosenses*, c. 3, 18 ss.⁴³

Estos son sólo dos ejemplos de cómo Althusius articulaba su trabajo. Frente a una afirmación, seguían extensas enumeraciones de citas y fuentes de autoridad, procedentes claramente de la *cultura jurisdiccional* en la que estaba inmerso. El dialogo del jurista con su contexto, como analizamos anteriormente con Casagrande, aparece en este caso en esa discusión presente en torno a la ley.⁴⁴ Estas no sólo daban sustento a sus propuestas, sino que también funcionaban como maneras de profundizar en determinados puntos. Carl Friedrich afirmaba lo mismo sobre Althusius, cuando se refería al conjunto de citas representaba un peso considerable en su argumentación:

No debemos dejar de lado a la ligera un cuerpo completo de material que es inestimable para fines interpretativos simplemente porque nosotros no empleamos ya esa forma particular de razonamiento.⁴⁵

Por esto Althusius buscaba en diferentes textos pruebas de los argumentos que esgrimía en sus trabajos de una forma incesante. A ojos contemporáneos, este estilo suena bastante tedioso de leer,⁴⁶ pero

⁴³ *Íd.*, §§ 10-13.

⁴⁴ Casagrande, "La Historia Conceptual...", *cit.*

⁴⁵ Friedrich, Carl: "Introducción a la Política...", *cit.*, p. LXIV.

⁴⁶ De hecho, la edición en inglés de mayor circulación, realizada en 1964 y editada por Frederick S. Carney, se toma muchísimas libertades para hacer más accesible al lector contemporáneo el texto de Althusius. Las oraciones cortas se transforman en párrafos; algunas palabras se encuentran traducidas no en términos de la correlación con el latín

respondía a una gramática típica de aquellos años, a las reglas de conformación del discurso, y, por ende, de disputa de un *régimen de verdad*. Si Hobbes basa su derecho natural en los preceptos de la razón que el mismo está construyendo de forma geométrica, Althusius se apoya en la *cultural jurisdiccional* para avanzar en sus enunciados, siguiendo el ejemplo de los Comentaristas humanistas y que posteriormente utilizarían los Pandectistas alemanes. Su tarea era, repetimos, encontrar lo común en fuentes diversas del derecho. Esto cobra mayor importancia teniendo en cuenta el contexto de guerras de religión en el que se encontraba Europa inmerso por aquellos años.

Thomas Hobbes tiene una respuesta completamente diferente en términos metodológicos frente a un contexto histórico similar de conflictos religiosos. Como ya explicamos antes, su marco de acercamiento al derecho es el *iusracionalismo*, que buscó separarse al menos en parte de cierta raíz religiosa para legitimar sus posiciones. Si bien esto en Hobbes no se ve con tanta radicalidad, si se abrió el camino para que futuros pensadores plenamente modernos se divorciaran de las fuentes religiosas, romanas y del derecho común. En Hobbes predomina la búsqueda de una lógica interna dentro de su estructura argumental. Hay en todas sus obras una preocupación por las relaciones que él considera lógicas dentro del lenguaje. El *De Cive* y *Levitián* contienen, en los primeros capítulos introductorios, esa preocupación por plantear las bases de su método lógico, algo que en la *Política* de Althusius no aparece de manera tan explícita. Esta diferencia radica en que el segundo se encontraba manejándose en un movimiento típicamente *jurisdiccional*, y las novedades que introdujo en su argumentación no ameritaban, necesariamente, espacios textuales dedicados a justificarse. Hobbes necesita marcar una distancia con el esquema argumentativo precedente para avanzar con sus investigaciones.

El problema del método en Hobbes es, en principio, complejo. Noel Malcom señala que, si bien Hobbes entendía su teoría política como “ciencia” partiendo de una analogía con las ciencias naturales, no fue del todo riguroso con su aproximación. Malcom llega a la conclusión de que la pretensión unificadora tuvo resultados dispares, por su obsesión de proveer una teoría de la ciencia unificada. Esto habría llevado a la

sino usando otras para ayudar a la relación semántica del idioma inglés; las citas son relegadas en su mayoría a notas al pie, y estas se encuentran articuladas bajo el sistema actual de citación. No es una edición fiel al estilo de la época de Althusius, sino que esta modernizada. Ver: Carney, Frederick S.; *Translator's Introduction*, en *The Politics of Johannes Althusius. An Abridged translation of the Third Edition of POLITICA METHODICE DIGESTA, ATQUE EXEMPLIS SACRIS ET PROFANIS ILLUSTRATA. And including the Prefaces to the First and Third Editions*, Boston: Beacon Press. La edición que preferimos es la del Centro de Estudios Constitucionales, que respeta de manera más fiel la articulación argumental de Althusius.

comprensible confusión dentro de los especialistas.⁴⁷ Por su parte, Lukac de Stier sostiene una posición similar en torno al debate sobre la metodología *materialista – mecanicista* en contraposición a la “teológico política” o *uso político de la teología*. La autora no encuentra contradicción entre ambos métodos, sino una suerte de complementación en función de los diversos auditorios. Como filósofo que aprecia la Retórica, tal como se puede observar en el *De Homine*, sabría muy bien como conquistarlos:

El filósofo inglés era consciente que no todos sus coetáneos aceptarían una filosofía política totalmente racional y científica, en cambio si los principios que propone para salvaguardar la paz tienen fundamento teológico, su propuesta no levantaría sospechas y conseguiría la adhesión de los más conservadores.⁴⁸

Por esto, tampoco sería prudente pensar que la metodología esbozada en el periodo que se concentra en su *De Cive* o *Leviatán* es extrapolable al resto de su obra, marcando *Behemoth* (por ejemplo) diferencias en este sentido. Baumgold se pregunta, por ejemplo, si es correcto pensar a Hobbes como un pensador “ahistórico”, considerando el uso de la conquista normanda que utiliza para legitimar la monarquía en *Behemoth*.⁴⁹ Con lo cual, nos encontramos frente a un pensador que se caracteriza, no por un acercamiento errático al método, sino por un conocimiento cabal del auditorio a quien le habla. Así como este hecho explica las diferencias entre, por ejemplo, el Maquiavelo de *El Príncipe* y el de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, lo mismo podría pensarse en torno a la figura de Thomas Hobbes.

Más allá de estas puntualizaciones, veamos algunos aspectos de cómo se presenta el problema del método en su *Tratado sobre el cuerpo*. En el capítulo VI, Hobbes intenta dar algunas certezas en torno al método de estudio propio de las ciencias naturales y la filosofía. Esta última sería el conocimiento que se adquiere por la recta razón de los fenómenos o efectos aparentes a partir del conocimiento de alguna posible producción o generación, teniendo en cuenta el conocimiento del efecto aparente. El método para filosofar implicaría una investigación brevísima de los efectos por las causas conocidas, y de las causas por los efectos conocidos. Conoceríamos algún efecto cuando sabemos en qué consistirían sus causas, en que sujeto residen y en qué sujeto introducen tal efecto. La ciencia es el estudio de las causas, y

⁴⁷ Malcom, Noel: *Aspects of Hobbes*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 155.

⁴⁸ Lukac de Stier, Maria L.: “Materialismo mecanicista y teología política”, en Andrés Di Leo Razuk (comp): *Tradición y modernidad de la teología política*, Buenos Aires: Colihue, 2020, p. 78

⁴⁹ Baumgold, Deborah: “When Hobbes needed history” en *Contract Theory in Historical Context. Essays on Grotius, Hobbes and Locke*, Boston: Brill, 2010.

cualquier otro conocimiento, es una sensación, o una imaginación o memoria que queda de la sensación. Todo método mediante el cual investigamos las causas de las cosas es llamado por Hobbes como compositivo o resolutivo, llamando al primero “analítico” y al segundo, “sintético”. Los seres humanos partimos de un problema de base: *para nosotros* es más conocido aquello que se nos presenta por los sentidos, mientras que *para la naturaleza* lo que se conoce por la razón, forma de la que se llega al conocimiento de las *partes*. De ahí, la necesidad de un método puramente analítico, a través del cual podemos llegar al *conocimiento de las partes*.

El *movimiento* y el *cuerpo*, dos categorías singularizadas por Lukac de Stier,⁵⁰ son de vital importancia para la *filosofía civil*, que iría unida a la *filosofía moral*, encargándose del estudio del *movimiento de las mentes* (entendidas como las pasiones: miedo, esperanza, benevolencia, ira, etc.). Al método analítico es necesario agregarle el *método sintético*, que nos permitiría “combinar en una sola las cosas que por sí mismas operan por separado”⁵¹. Un recuento sobre los términos utilizados por Hobbes en su obra aparece en la recopilación de Lloyd.⁵² Allí se explican el uso que, por ejemplo, hace de conceptos como *cuerpo*, *causalidad*, *experiencia*, *experimentación* o *geometría* y *lógica*. Ya en la dedicatoria del *De Cive* al Conde de Devonshire puede leerse esta faceta lógica hobbesiana, así como sus reticencias con la tradición filosófica que lo precede:

*La sabiduría verdadera no es otra cosa que el conocimiento de la verdad en toda materia. Pero como se deriva de la memoria de las cosas, suscitada mediante apelativos ciertos y definidos, no es obra de la mente aguda o del ímpetu repentino, sino de la recta razón, es decir, de la filosofía. Pues por medio de esta se abre el camino desde la contemplación de las cosas singulares hacia los preceptos universales. Y la filosofía se divide en tantas ramas como géneros de cosas existen en los que la razón humana tiene lugar (...). La que trata de las figuras es llamada Geometría; la del movimiento, Física; la del derecho natural, Filosofía Moral [Moralis dicitur, tota Philosophia].*⁵³

Hobbes entiende que la filosofía moral ha fallado en su tarea. Afirma que, si los filósofos morales hubieran desempeñado su función con la misma eficacia que la geometría, habrían podido contribuir más noblemente el esfuerzo humano a su propia felicidad en esta vida. Una

⁵⁰ *Íd.*, p. 64.

⁵¹ *De Corpore*, p. 84.

⁵² Lloyd, S.A.: “Method, Science and Philosophy”, en *The Bloomsbury Companion to Hobbes*, New York: Bloomsbury, 2013.

⁵³ *De Cive*, §§ 4-6.

vez conocida la razón de las acciones humanas del mismo modo como se conocen las magnitudes de las figuras, estarían inertes la ambición y la avaricia. La potencia de estas pasiones se apoya, según Hobbes, en las opiniones falsas del vulgo acerca de la justicia y de la injusticia. Teniendo en cuenta el contexto en el cual Hobbes está escribiendo, se podría pensar que lo que existe es una crítica al tipo cómo se construyó el orden jurídico de su época. La diversidad de fuentes del derecho, que mencionábamos en el apartado anterior, es el problema hobbesiano a resolver, por las consecuencias negativas que tiene sobre su presente:

Ahora la guerra de las espadas y de las plumas es perpetua, no existe un conocimiento del derecho y de las leyes naturales mayor que el de antaño [quod non sit iuris & legum naturalium maior scientia hodiè quam olim], ambas partes protegen su derecho con las opiniones de los filósofos.⁵⁴

En definitiva, los filósofos morales, a diferencia de sus contrapartes en otras áreas del conocimiento, han fracasado en su tarea de proporcionar un verdadero conocimiento. Las opiniones han servido de caldo de cultivo para la guerra. No se ha avanzado lo suficiente para llegar al conocimiento verdadero.

El uso de la *recta razón* se resume a un par de términos que se repiten en las variadas ramas del conocimiento en las cuales Hobbes se embarcó. Esto denota la confianza del nuevo *iusracionalismo* en el método naciente de las ciencias naturales, mostrándose cómo un cambio radical frente a la diversidad de abordajes de la *cultura jurisdiccional*. En el Prefacio al *De Cive*, Hobbes denuncia como “algunos filósofos contemplaban las figuras y los movimientos de las cosas para el beneficio del género humano; otros filósofos, sin perjudicarlo, contemplaban la naturaleza y las causas de las cosas.”⁵⁵ Esta frase denota la fuerte formación humanista existente en Hobbes, como estudió Di Leo Razuk: “En la extensa e intensa vida que llevó durante 91 años Thomas Hobbes, el estudio de los escritores griegos y romanos no sólo está presente en innumerables consideraciones (...) sino que enmarca su obra”.⁵⁶ Antes, según Hobbes, existía una unidad en el uso de la filosofía. El devenir de esta cambiará después de Sócrates y Platón (a quien destaca como el *mejor filósofo de los griegos* por el requerimiento del uso de las matemáticas para el ingreso a su academia), transformándola en un campo alejado de sus raíces de la *recta razón*. Hobbes determina cual va a ser el método para implementar en su filosofía política, destacando que ha estimado que no es suficiente

⁵⁴ *De Cive*, § 7.

⁵⁵ *De Cive*, § 2.

⁵⁶ Di Leo Razuk, Andrés: “De la Θεοσεβεία a la Θεολογία. Aristóteles, Hobbes y Empusa” en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 38, 2018.

no solo atenerse al orden del discurso, sino también que había que empezar por la “materia del Estado”, para luego avanzar hacia su generación y forma, y el origen primero de la justicia, pues las cosas se conocen mejor cuando se conoce las partes por las cuales están instituidas, utilizando el método analítico. Esto denota las similitudes entre el estudio de un reloj automático u otra máquina con la investigación del derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos resulta sintomática en este sentido, “para que se entienda correctamente cuál es la naturaleza humana, en cuáles cosas es apta o inepta para componer el Estado y de qué modo deben disponerse entre sí aquellos hombres que quieren coligarse”⁵⁷ Solo del conocimiento analítico, las causas y partes del *Commonwealth*, se puede comprender sintéticamente su mejor funcionamiento, y, de esta manera, poder reacomodar las piezas. La estructura argumental del *De Cive*, vista en el Prefacio, va en esta dirección. Por ejemplo, sobre *Libertad* se establece el *estado de naturaleza*, la *guerra de todos contra todos*, la comprensión de la condición de miseria, para derivar en la necesidad de un pacto, a que derechos hay que renunciar y cuáles son las leyes de naturaleza, momento sintético del momento analítico previo.

La política, según las estimaciones de Hobbes, podría convertirse en algo realmente científico siguiendo el modelo de la geometría, un proyecto que implicaba utilizar definiciones correctas y rigurosos argumentos lógicos para derivar conclusiones substanciales sobre la naturaleza de la *soberanía* y las obligaciones de los individuos. Es a partir de estos enfoques desde donde debe construirse el *orden jurídico*. No es casual, tampoco, que Hobbes plantee los problemas relacionados con la *ciencia* y la *razón* en el capítulo V del *Leviatán*:

Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa que concebir una suma total, por *Adición* de las partes, o concebir un resto [Remainder], por *sustracción* de la suma de otro (...). Estas operaciones no son exclusivas de los Números, sino que pueden realizarse con todas las cosas que sean susceptibles de sumarse y de sustraerse entre sí (...) En resolución, que en cualquier orden de cosas en que hay lugar para la *adición* y la *sustracción*, hay lugar para la *razón*; y allí donde no hay lugar para la *adición* y la *sustracción*, la razón no tiene absolutamente nada que hacer (...).

⁵⁷ *De Cive*, § 9. La importancia de la analogía del reloj es revisitada por Malcom cuando menciona que lo relevante en su estudio es un componente que denomina *governor*, que gobierna el funcionamiento de las manecillas. No podríamos entender la naturaleza de la configuración de las partes físicas del reloj a menos que comprendamos que es lo que hace el *governor*, y no podríamos el concepto de *governor* a menos que conozcamos con qué objetivo se construyen los relojes. Por supuesto, el funcionamiento del reloj es físico, pero también está la pregunta sobre la propia configuración del mismo. En este sentido, y volviendo al *Estado civil*, no se trata sólo de entender cómo funciona, sino con que intenciones tiene esa configuración, y, según me parece, poder hacer los cambios que requiera. Ver: Malcom, Noel: *Aspects of Hobbes*, cit., pp. 149 – 150.

Porque la *RAZÓN*, en este sentido, no es otra cosa que un calcular [Reckoning], (es decir, un sumar y restar) las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido, para *marcar y significar* nuestros pensamientos; digo *marcar*, cuando lo que hacemos es calcular [Reckoning] por nuestra cuenta; y *significar*, cuando demostramos, o aprobamos nuestros cálculos [reckonings] con otros hombres.⁵⁸

Así como los hombres pueden equivocarse en la aritmética, también pueden equivocarse en el uso de la razón. Los hombres pueden considerarse a sí mismos más sabios de lo que son, y esto es riesgoso cuando demandan que su propia razón sea el único juez, sin recurrir a nadie más, y convencidos de que las cosas no deben determinarse por la razón de otros hombres que no sean ellos mismos. Entonces su actitud resulta intolerable para la sociedad. Sus controversias revelarían su carencia de razón, y por eso se vuelven peligrosas para el resto de la sociedad. A Hobbes le interesa mucho remarcar el significado de un *error*, es decir, el razonamiento de un hombre usando las palabras, y del *absurdo* cuando a pesar de estar usando las palabras, termina en una inferencia general que es falsa. Un *teorema* es el resultado precisamente del buen uso de la razón. Este estadio es la capacidad de razonar o calcular, no solo números, sino todas las demás cosas que son susceptibles de añadirse a otras o sustraerse a otras. Es decir, es una regla general obtenida de un conjunto de argumentaciones usando la razón que han llegado a una conclusión común. La razón no es algo como la memoria o el sentido, algo que nace con nosotros, ni que se adquiere únicamente por experiencia, como ocurre con la prudencia, sino que se alcanza mediante el esfuerzo y el trabajo, imponiendo, en primer lugar, nombres adecuados, y procediendo después con un buen método, a partir de esos elementos que son los nombres, a formar asertos mediante la conexión entre ellos; y de ahí, a la formación de silogismos, que son las conexiones entre los asertos, hasta que llegamos al conocimiento de todas las consecuencias que se derivan de los nombres correspondientes a cada asunto que consideramos. Y eso es lo que los hombres llaman *ciencia*: “La *ciencia* es el conocimiento de las Consecuencias y de la dependencia de un hecho con sobre otro”.⁵⁹

La *lógica* tiene otro rol muy preponderante en la elaboración hobbesiana. Hobbes piensa que el lenguaje es una convención social. El nominalismo hobbesiano implica que los hombres se ponen de acuerdo en pensar que algo se llama de determinada manera y todos comienzan a llamarlo así. Esta arbitrariedad del lenguaje, sin embargo, es matizada por el mismo autor. La definición debe contener una correcta enumeración de las relaciones causales que implican el desarrollo de

⁵⁸ Lev, XVIII, p. 64.

⁵⁹ Lev, XXI, p. 72.

ese término. Por todo esto, Hobbes dedica todo el capítulo IV del *Leviatán* a los problemas relacionados con el lenguaje. Para él, no hay invención más noble y útil que el lenguaje, compuesto de *nombres* o *apelativos* conectados entre sí, mediante el cual los hombres registran sus pensamientos para lograr alcanzar una mutua utilidad y conversación. Sin el *lenguaje*, prosigue, no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre leones, osos y lobos. El primer autor del *lenguaje* fue el mismo Dios, “el cual instruyó a *Adán* enseñándole a nombrar a las criaturas conforme se las iba presentando a la vista”.⁶⁰ Este es claramente un tópico de importancia en la literatura de la temprana modernidad, para todos aquellos que posteriormente englobaremos en el *iusracionalismo* (Rousseau, por ejemplo, le dedica un ensayo al origen de las lenguas).

Existen buenos y malos usos del lenguaje: para Hobbes, el uso general del lenguaje consiste en transferir nuestro discurso mental a un discurso verbal, o nuestra cadena de pensamientos a una cadena de palabras. El primer uso del lenguaje debe servir a la creación de *señales* o *notas* que nos ayuden a recordar. Esta concatenación de *señales* es lo que conforma el *significado* de un *significante*, y de allí a la creación de un *signo*. En su *Tratado sobre el cuerpo*, Hobbes identifica siete características que debe contener una definición para ser considerada apropiada. Entre ellas, se encuentran, por ejemplo: que elimine toda ambigüedad y en consecuencia toda aquella multitud de distinciones; muestre una noción universal de lo definido, es decir, una especie de imagen universal para la mente; haga innecesario discutir acerca de si la definición se ha de admitir o no, es decir, que sea determinante, o, por último, que los nombres compuestos en filosofía puedan tener una definición distinta en otro lugar, como en la Geometría o la Retórica.⁶¹ De hecho, continua Hobbes, una demostración metódica debe tener como fundamento la legitimidad de toda la serie de razones dadas en su justificación, a través del correcto uso de los silogismos (siempre según como los entiende Hobbes).

Uno de los malos usos del lenguaje (o abusos, como lo llama Hobbes) se relaciona con el uso *metafórico* de las palabras, es decir, en un sentido diferente de aquel al que están ordenadas, engañando así a los otros. Claramente la crítica a la *metáfora* es vista, dentro de la propia textualidad del *Leviatán*, como algo hipócrita, considerando que el libro arranca con la metáfora del *hombre artificial*. Pero si pensamos en Althusius y sus constantes analogías al cuerpo orgánico, hay algo de crítica a una retórica aristotélica. Lo que le interesa a Hobbes es la

⁶⁰ *Lev*, XII, p. 48.

⁶¹ Cf. *De Corpore*, pp. 87-88.

estructura interna del lenguaje. Enfatiza fuertemente la necesidad de las definiciones, diciendo que

...considerando que la *verdad* consiste en un correcto ordenamiento de los nombres en nuestras afirmaciones, el hombre necesita recordar el significado de cada nombre que usa; de lo contrario se encontrará confundido [entangled] en palabras (...) En la Geometría (que es la única ciencia que hasta ahora Dios ha querido conceder a la humanidad) los hombres empiezan por establecer los significados de sus palabras.⁶²

De aquí la importancia de que, si un hombre aspira a poseer un conocimiento verdadero, es necesario examinar las definiciones de los autores que le han precedido, ya para corregir cuando han sido negligentemente establecidas, ya para hacer otras nuevas.

Otro aspecto que nos interesa destacar de Hobbes, además de los esbozos que hemos dado en torno a su método y del lenguaje, es el de las estrategias visuales que utiliza a lo largo de sus obras. Horst Bredekamp tiene un estudio clásico escrito al respecto, del cual nos permitiremos tomar sus apreciaciones. Sin poner en cuestión el poder de las imágenes, uno no puede comprender la cualidad distintiva de la filosofía política hobbesiana, que culmina con el Leviatán.⁶³ Bredekamp afirma que no es un accidente que no haya habido otro filósofo tanto antes como después de Hobbes que persiguiera tan entusiastamente estrategias visuales como el corazón de su teoría política. Las imágenes representan en Hobbes otra manera racional de explicar sus ideas. Hay un patrón que puede leerse desde los frontispicios presentes en su traducción de Tucídides, el *De Cive* y el Leviatán. Siempre aparecen dos espacios contrapuestos, normalmente mostrando dualidades: en el *De Cive*, una figura humana que representa a un rey, parado sobre una base que dice *Imperium*, con una espada apuntando hacia la palabra *religio*, con un fondo donde se ve personas trabajando un campo ordenadamente; mientras que del lado derecho se ve claramente la figura de un indígena americano, con una lanza apuntando en dirección opuesta a la palabra *religio* y parado sobre una base que dice *libertas*. En su fondo, hombres apenas vestidos, con arco y flecha persiguiendo a otros individuos, en una vegetación claramente no tocada por el hombre. Claramente nos encontramos frente a dos modelos: el del *orden* y el del *estado de naturaleza*, este último sacado de estereotipos típicos de las visiones inglesas sobre los indígenas americanos que tuvieron mucha influencia en esta construcción teórica hobbesiana. Como mediador entre estos dos estados, el título completo del libro el *De Cive*,

⁶² *Lev*, XV, p. 56.

⁶³ Horst, Bredekamp: "Thoma's Hobbes Visual Strategies", en Springborg, Patricia: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007

propuesta que pretende plantear una transición, y salir del *estado de naturaleza*.

Estas imágenes buscan afianzar el mensaje que los libros intentan impulsar, y por eso son tan importantes. Esto se ve en la sincronía existente entre el prefacio al *Leviatán*, donde se presenta la figura del *autómata* con una *vida artificial*, y al *hombre artificial*, y la imagen aparecida en el frontispicio: la figura masculina está formada por miles de hombres que tienen su mirada puesta sobre la cabeza humana. A su vez, esta se encuentra mirando hacia el lector, sosteniendo tanto el báculo sacerdotal como la espada. Esto representa uno de los aspectos más impresionante de este trabajo visual: las consideraciones ópticas que contribuyeron a la iconografía del Leviatán, que forman parte de un programa de estudios que el mismo Hobbes impulsó durante su estadía en Francia. Hobbes pensaba que la vista era uno de los sentidos más nobles. En la parte inferior de la imagen, vuelven a aparecer las dualidades presentes tanto en la figura del soberano como en las trabajadas en el *De Cive*: por un lado, un castillo, del otro una iglesia, en el primer nivel; o una guerra, por un lado, y hombres debatiendo del otro, mostrando la contraposición entre guerra y razón. Nuevamente, ambos espacios se encuentran divididos, al igual que en el *De Cive*, con el nombre completo de la obra. Sostiene Bredekamp que la figura artificial, que representa el Estado como Leviatán, refiere a esa inmortalidad artificial, precisamente porque el soberano en su personalidad física era mortal. El uso de efigies para representar monarcas o figuras de la nobleza era típico de la época, y claramente Hobbes sabía utilizar un lenguaje visual que, si bien era novedoso, tenía raíces en un léxico visual conocido por sus posibles lectores. Estos produjeron un modelo que hizo posible el entendimiento del Leviatán como una máquina viviente dotada de razón; creada no por Dios sino como constructo humano. Entonces, si tenemos en cuenta las apreciaciones hechas por Malcom o Lukac de Stier, contraponiéndolo con este clásico estudio sobre el uso de la iconografía en Bredekamp, podríamos aventurar la hipótesis de que, en realidad Hobbes aparentaría ser más riguroso en el uso que hace de las imágenes que en la supuesta utilización de un método unificado para su ciencia natural y teoría política.

Todo esto se relaciona con los objetivos de la obra hobbesiana: generar una ingeniería civil para la construcción de un *orden jurídico*. Leo Strauss calificó a Hobbes como el “padre de la filosofía política moderna”, y afirmo que

...el procedimiento de la filosofía política (...) se asemeja (...) al de los técnicos que desarmen la máquina rota en sus partes, quitan el cuerpo extraño que impide su funcionamiento y vuelven a armarla

(...) Así, la filosofía política se convierte en una técnica para la regulación del Estado.⁶⁴

La asociación de la comunidad política con una máquina en lugar de un cuerpo orgánico habría facilitado un proceso de distanciamiento de la indisponibilidad asociada al modelo de cuerpo natural o dado por Dios. Por supuesto, este no es un rompimiento radical, puesto que los conceptos políticos cristianos no desaparecerán, sino que se secularizarán pero manteniendo una raíz religiosa que les otorga legitimidad. La *teoría jurídica medieval - cristiana*, en alguna medida, continuará viviendo ahora bajo el disfraz de la razón y la lógica. Pero en contra de un orden antaño inmodificable, la máquina sería una metáfora transparente que permitiría identificar causas, comprender un mecanismo en su totalidad y, en caso de necesidad, modificarlo. Lo interesante es como este proceso de “desarme” implico a su vez una desontologización de la realidad:

Las posibilidades que se abrieron con el estudio científico de la naturaleza, a la par que sentaron las bases del racionalismo *des animado*, permitieron incorporar la idea de una realidad esencial inmodificable que abarcaba el conjunto de la experiencia humana.⁶⁵

En Althusius esta problemática no es tan evidente: en su teoría de las *consociaciones* lo que aparece es un sistema de autorizaciones que van ampliándose, el *orden jurídico* ya existe antes de que el *poder* pueda *decir el derecho*. Von Gierke destaca sobre Althusius que, en su obra, la persona, es decir, la sociedad, primero se constituye a sí misma, y luego realiza otro pacto de dominación con el soberano. Es la propia naturaleza la que propicia el surgimiento del Estado. Mientras que en Hobbes aparece un movimiento circular (es al mismo tiempo que se constituyen los *representantes* y los *representados*), en Althusius son dos momentos plenamente identificables. El *poder político* no tiene su *fuerza soberana* en el pacto, es previo, respetando la vieja distinción medieval entre el contrato que genera el cuerpo social, y el contrato de dominación entre súbditos - soberano. En Althusius, el contrato es simplemente la *autorización* del uso de la *teoría jurídica* a un tercero conformado en *Estado*, pero solo de manera circunstancial, en tanto y en cuanto las *consociaciones* pueden todo el tiempo reclamar la paternidad de la autorización dada y revertirla, como veremos más

⁶⁴ Strauss, Leo: *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires: FCE, 2011, p. 206.

⁶⁵ Fernández Sebastián, Javier: “Metáforas para la historia y una historia para las metáforas”, en Godicheau, François y Sánchez León: *Palabras que atan. Metáforas y conceptos de vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid: FCE, 2015, p. 157.

adelante. Esto se relaciona a que en Hobbes lo que existe es una problemática en torno a la *translatio* del *poder político*, mientras que en Althusius lo que hay es una *concessio* del mismo. Más adelante veremos cómo esto se relaciona con el lugar donde reside la soberanía, pero es este esfuerzo metodológico de Althusius lo que lo pone para pensadores como von Gierke como el “creador de una teoría genuina del *contrato social*”, pues “erige el pensamiento de que toda la vida comunitaria humana se basa en un pacto entre los asociados en principio constructivo de todo su sistema político y social”.⁶⁶

Sería un error ver en el *iusracionalismo* un rompimiento radical con el pasado. Por más mecanicistas que fueran sus pretensiones, las alusiones (por ejemplo) a la “vieja” *cultura jurisdiccional* aún siguen presentes. Lo vimos en Locke, donde los textos canónicos tienen un rol preponderante en sus argumentos. En Hobbes puede verse en su relación con el aristotelismo. Parecería acertada la conclusión de Annabel Brett,⁶⁷ cuando afirma que la relación de Hobbes con la tradición renacentista aristotélica se fundó en un rechazo de la construcción filosófica medieval, aun cuando tomo de ella extensa y ciertamente no podría haber formado su propia ciencia civil sin esta. Aún considerando esta opinión, los puntos postulados por Habermas en su primer capítulo de *Teoría y Práxis* parecen ser más sólidos: Hobbes representaría un cambio de paradigma en lo que fue la adopción aristotélica medieval. Habermas lo que identifica es un proceso donde la *empiria* se separa de la *techne*. La relación hobbesiana con la filosofía moral se mueve también en estas coordenadas. De hecho, como sostiene Di Leo Razuk, quizá la diferencia más radical entre Hobbes y Aristóteles sea en su comprensión de la naturaleza del hombre y de la ley. Existe en Hobbes una “posición antropológica fuertemente realista” que “no le permite asignarle al hombre una sociabilidad natural, un cumplimiento de las normas sin amenazas y castigos ejercidos por otros o una auto-obediencia”.⁶⁸ Por otro lado, la ley solo tiene relevancia en tanto y en

⁶⁶ Von Gierke, *Johannes Althusius y el nacimiento...*, cit., p. 118.

⁶⁷ Brett, Anabel: “The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth: Thomas Hobbes and Late Renaissance Commentary on Aristotle’s *Politics*”, en *Hobbes Studies* 23, pp. 72-102, 2010.

⁶⁸ Di Leo Razuk: “De la Θεοσεβεία a la Θεολογία...”, cit., p. 35. La denuncia de Hobbes al *zōon politikón* aristotélico es un rompimiento con esa tradición intelectual. Otros autores se han preocupado por matizar estas cuestiones. Andrés Rosler, por ejemplo, intenta acercar las visiones del *zoon politikon* aristotélico con la necesidad de salir del *estado de naturaleza* para “perfeccionarse”. Por esto, como continua Rosler, en Aristóteles la polis no es algo natural sino una creación racional. El paso de la vida pre-política a la política, de vivir al vivir bien, se explicaría por la oportunidad que brinda la polis de “satisfacer las necesidades no resueltas por las comunidades de aldeas, tal como la vida de los *oikoi* dio lugar a ciertos problemas prácticos resueltos por la razón práctica que a su vez condujo a la vida en aldeas” Ver Rosler, Andrés: “Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles”, en *Devs Mortalis*, Número 1, 2002, p. 35. La tesis de Rosler se sostiene en traducciones como las de Gabriel Livov donde, en la nota al pie, se alude a la figura de un “legislador originario”

cuanto es emitida por un órgano que se le reconoce *poder soberano*, no por la “justeza” del enunciado en sí mismo. Hobbes entiende que la filosofía moral ha fallado en su tarea, afirmando que si los filósofos morales hubieran desempeñado su función con la eficacia de la geometría, habrían podido contribuir más noblemente el esfuerzo humano a su propia felicidad en esta vida.

Para Hobbes los filósofos morales no solo han fracasado en su tarea de proporcionar un verdadero conocimiento, sino que sus opiniones han servido de caldo de cultivo para la guerra. La opinión del filósofo tiene un carácter *contagioso*. El filósofo que ha violado un tabú, en este caso, alejarse de la búsqueda del conocimiento verdadero anclado en las ciencias reales como la geometría, se vuelve él mismo tabú porque posee la peligrosa aptitud de tentar a otros para que sigan su ejemplo. Por eso, son caldo de cultivo para la guerra: no sólo transgreden el tabú, sino que despiertan la envidia: ¿por qué debería permitírsele lo que está prohibido a otros? He ahí el por qué otros hombres buscarán en la filosofía confirmar sus “opiniones erróneas”.⁶⁹ El problema es el carácter *contagioso* del filósofo, en la medida en que todo ejemplo contagia su imitación; por esta razón es preciso evitarlo a él igualmente. Las consecuencias de estas malas interpretaciones, sostiene Hobbes en el *Leviatán*, pueden resumirse en la cantidad de reyes que, aun siendo hombres buenos, han sido asesinados por sus súbditos, quienes se sentían con derecho a hacerlo.

Entonces, hay una doble faceta en el ataque hobbesiano al aristotelismo: una negación de sus conceptos antropológicos, pero sin poderse separar plenamente de ellos, y una necesidad de negación de un campo de experiencia para legitimar su propia posición innovadora. En esto se basa la elección metodológica llevada a cabo. En el caso de las personas que se dedican a la formación de *ordenes jurídicos*, y que usan como método de legitimación esta conexión entre pasado y presente de la norma, uno podría identificar este tipo de conductas *ambivalentes*. Por un lado, el *iusracionalismo* debe romper con ese

que habría promulgado la constitución dentro de la cual es posible la *buena vida* para los ciudadanos. Ver: Aristóteles: *Política, cit.*, p. 124 [1253a 25]. Si bien es una hipótesis disruptiva, creo que es necesario mayor investigación para ganar solidez en tanto y en cuanto aparece como un ejemplo aislado frente al naturalismo tradicional aristotélico. De hecho, el mismo Livov ofrece solo una cita en toda la obra de Aristóteles por fuera de *Política* para reafirmar su hipótesis de complementariedad entre naturaleza y ley.

⁶⁹ Hay una diferenciación que aparece en *La Política* de Aristóteles que Hobbes no le reconoce, y que de nuevo nos remonta a la relación ambivalente hobbesiana con el autor griego. En concreto, allí se afirma que, si bien el hombre es un animal político más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, ya que es el único que cuenta con la capacidad de la palabra, el mismo Aristóteles reconoce que “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, y de este modo también lo justo y lo injusto. Pues [1253^a 15] a diferencia de los otros animales, es propio de los seres humanos tener la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, entre otras cosas”. Ver Aristóteles: *Política, cit.*, p. 123.

pasado que entiende no puede darle las soluciones que necesita a sus problemas contemporáneos. Por el otro, sin embargo, no puede renunciar completamente a ese pasado. Quiere romper con la religión, pero no lo puede hacer totalmente. Quiere separarse del aristotelismo, pero no puede hacerlo en su totalidad. Entonces redireccionan la libido a nuevos objetos: las matemáticas, las ciencias duras, o la lógica del lenguaje. Es en esta operación que la *ambivalencia* cobra su mayor rol. Aun reconociendo el problema de la *cultura jurisdiccional*, tienen dificultad para abandonar todos sus aspectos. Y es algo que se ve en quien es considerado por muchos como el padre de la modernidad, Thomas Hobbes. Hay también en el planteo hobbesiano con la filosofía moral, una actitud que resulta llamativa: en definitiva, Hobbes se está permitiendo hacer algo que le niega a otros.

A Althusius, el empleo de diferentes fuentes del derecho no le producía conflictos internos en términos de que para ellos esa forma de hacer derecho se correspondía con la forma en que ellos aprendieron a *develar el derecho*. Su método basado en la descomposición de los diferentes tipos de consociaciones, partiendo de la familia, pasando por el sindicato, la universidad, la provincia y la *consociación universal* es eminentemente aristotélico.⁷⁰ Su relación con la religión en general y con Aristóteles en particular es confirmada por lo que ellos ven como un *orden natural*: el hombre es un ser gregario que, producto de su no suficiencia, necesita vivir en comunidad. Por eso, no tiene problemas en citarlo y reconocerse como ni cómo aristotélico, ni cómo deísta, desde el primer capítulo de su *Política*. Toda la estructuración lógica de Althusius está fuertemente influenciada por el aristotelismo típico de la Edad Media. Como sostiene von Gierke, cuanto mayor era la adhesión respecto de Aristóteles, más decididamente se entraba en una teoría evolutiva de carácter orgánico, que hacía surgir al Estado de un modo natural mediante una paulatina ampliación y perfeccionamiento de la comunidad ya existente en la familia desde siempre. La “no suficiencia” del hombre por sí mismo es una de las conceptualizaciones clave de Althusius. Según sostiene, fue Dios quien distribuyó de modo variado los dones entre los hombres: “Pues no a uno concedió todos, de sino unos a unos, para que yo tuviera necesidad de los tuyos y tú de los míos, de tal suerte que haya surgido de aquí una cuasi necesidad de comunicar lo necesario y lo útil”.⁷¹ Esto sólo puede darse en el marco de la *vida política*, habiendo Dios creado la necesidad de que uno necesite el trabajo y el auxilio del otro, para unir a todos y cada uno en

⁷⁰ El libro I de *Política* de Aristóteles es claro en este sentido. Allí se afirma que “es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues estas son las partes mínimas del todo), y así también, examinando de qué partes se halla constituida la ciudad-Estado, [1252a 20] comprenderemos mejor en qué difieren unas partes de otras y si es posible alcanzar algún conocimiento técnico sobre cada una de las cuestiones referidas” (p. 118).

⁷¹ Althusius, *Política*, p. 8, § 26.

amistad, para que no menospreciara a otro. El hombre que pretende vivir solo es criticado por Althusius, como es el caso de los monjes. Instintivamente el hombre requiere vivir en grupos, y por esto creo sociedades civiles para que unos a otros se ayudasen, según el plan de Dios. Para esto, se vuelve a asentar en Aristóteles: “Si uno no puede estar en sociedad o nada necesita, por la abundancia, éste no se reputa parte de la sociedad [civitatis]. Así pues, o es bestia, o es Dios, *como afirma Aristóteles*” (*Política*, 1614, pág. 10/par. 33 - 34).⁷² Todo esto, de cualquier forma, no implica una recuperación del aristotelismo primigenio, sino, en línea con lo que sostiene Habermas, esa versión medieval que, desde la reapropiación de Tomas de Aquino del *zoon politikón* al *animale sociale* resultó en una progresiva tecnificación del aristotelismo. Althusius entiende la política, como mencionamos anteriormente, como el arte de una administración de la comunidad de bienes. Esa es la fundamentación de la *consociación*. Con lo cual, el fin técnico se impone frente al *virtuoso*. En este sentido, la presentación de las *consociaciones* en esos primeros quince capítulos de su *Política* no se diferencian en gran medida de la sociedad ultra tecnificada de la *Utopía* de Tomás Moro. Si ahí existe un poder político administrativo encargado de evitar el problema de la hambruna, en Althusius el rol principal de la *consociación universal* será bastante similar. Lo cual coloca a este autor en un punto intermedio, entre la reapropiación de Aquino y la separación hobbesiana.

En este sentido, tanto en Althusius como en Hobbes se presenta un mismo problema, aunque con diferencias de grado perceptibles. La teoría política medieval, cuando debe fundamentar el nacimiento del orden político, se revela deudora de la tradición clásico-aristotélica, pero, al mismo tiempo, comienza a separarse de ella.⁷³ Lo que existiría es un paulatino proceso de abandono de una explicación metafísica del nacimiento del Estado y su sustitución por una explicación fiscalista. Esto significaría que, como concluye Bertelloni, en la teoría política medieval tiene lugar un claro cambio de acento que abandonaría el modelo clásico de la política para deslizarse a un modelo proto moderno.

Palabras finales

En estos dos autores vemos en términos argumentativos dos formas diferentes de acercarse al derecho. Althusius estriba en una

⁷² *Id.*, p. 10, §§ 33-34. Concretamente, Althusius se refiere al pasaje del libro I de *Política* de Aristóteles donde se afirma que “aquel que no tiene la capacidad de participar de una comunidad o no lo necesita, a causa de su autosuficiencia, no es en absoluto parte de la ciudad-Estado: es una bestia o un dios”. Aristóteles, *Política*, *cit.*, p. 124.

⁷³ Bertelloni, Francisco: “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, en Pedro Roche Arnas (ed.): *El pensamiento político en la edad media*, Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.

metodología eminentemente *jurisdiccional*. Lo que hace es *develar* un orden jurídico ya dado, propio de la naturaleza. Las fuentes de este *ordo* pueden ser vistas en los puntos comunes existentes en el derecho canónico, en el romano, y en el derecho común. Su pretensión universalista puede ser innovadora, como sostiene Carvajal y Witte, pero tampoco puede ser considerada “moderna”. Claramente está basada en un sistema de referencias, de heterointegración textual eminentemente medieval. Esto también se relaciona con los objetivos de su obra: Althusius es un síndico contratado por el pueblo alemán de Emden para defender su autonomía frente a un príncipe. Para convencer a sus pares, tanto de la comunidad como a los poderes jurisdiccionalmente superiores, necesita adoptar las herramientas conocidas por todos para que sus conclusiones no resulten perturbadoras. No puede introducir artificialismos, ni nada muy alejado a la norma.

Hobbes no tiene ese problema: es un teórico que está buscando crear una nueva *ciencia política*. Hay un esfuerzo por crear una innovación verdadera desde lo metodológico en su propuesta. Esto va desde lo discursivo y de las relaciones intertextuales en su obra, como en el uso de los paratextos como pueden ser los frontispicios. Es un ejercicio de una libertad menos constreñida que la althusiana, quizá producto de un hombre que se ha visto exiliado de su propia comunidad por motivos políticos. Hobbes se dirige a quienes considera que tienen *poder soberano*, que no son los grupos como en Althusius, sino los individuos. De ahí lo “escandaloso” de su propuesta, que causara tanto revuelvo en eclesiásticos como John Bramhall. Pero incluso en sus detractores dentro del *iusracionalismo*, como es el caso de John Locke, tuvo una notable influencia: es difícil pensar que Locke pueda plantear sus argumentos desde el individuo si Hobbes no lo hubiera hecho al mismo tiempo. Por supuesto, esto no quiere decir que Hobbes representara un rompimiento radical con la tradición que le precedió. Su formación fue eminentemente humanista, y determinados *estratos temporales* siguen vigente en su obra. El hecho de que en un filósofo como Habermas haya identificado nuevas rupturas y continuidades entre el aristotelismo y la modernidad nos brinda otro horizonte para interpretar la filosofía hobbesiana, aunque Hobbes lo niegue en su obra. Cualquier orden jurídico que pretenda mostrarse como legítimo necesita tener un pie en el pasado y otro en el futuro. Esto sucede con el derecho moderno, y ha funcionado como una constante a lo largo de la historia occidental. Lo interesante, y que se ha intentado remarcar en este trabajo, es que desde lo metodológico podemos intentar comprender como dos tradiciones pretendieron legitimar un orden. En el caso de Althusius, un orden que consideraba ya existente y que debía ser respetado para mantener la paz; en el de Hobbes, un orden nuevo que pusiera fin a la guerra civil.

Referencias bibliográficas

- Althusii, Iohannis: *Politica. Methodice digesta atq; exemplis facris & profanis illuftrata; Cui in fine adjuncta; Cui in fine adjuncta est, ORATORIA PANEGYRICA, De neceffitate & antiquitate fſcholarum*, Herbornæ Naffoviorum, 1614.
- Altusio, Juan: *Política. metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos Sagrados y Profanos*, trad. Primitivo Mariño, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- Aristóteles: *Política*, Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Agüero, Alejandro: “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, en Lorente Sariñena: *De Justicia de Jueces a Justicia de Leyes: Hacia la España de 1870*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2006.
- Baumgold, Deborah: “When Hobbes needed history” en *Contract Theory in Historical Context. Essays on Grotius, Hobbes and Locke*, Boston: Brill, 2010.
- Brett, Anabel: “The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth: Thomas Hobbes and Late Renaissance Commentary on Aristotle’s Politics”, en *Hobbes Studies*, 23, 2010.
- Brutus, Stephanus Junius: *Vindiciae contra Tyrannos*, Madrid: Tecnos, 2008.
- Brunner, Otto: “El Historiador y la Historia de la constitución y del derecho”, en *Revista De Las Cortes Generales*, 11, 1987.
- Carvajal, Patricio H. (2014): “La *Staatslehre* de Johannes Althusius (1557 – 1638) y la Escuela de Jurisprudencia de Herborn”, en *Revista de Estudios Histórico – jurídicos [Sección Historia del Pensamiento Político]*, XXXVI (Valparaíso, Chile), 2014.
- Casagrande, Agustín: La Historia Conceptual y la hermenéutica de la historia del derecho, en *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja*, 2016, Año X, Número 16.

- Di Leo Razuk, Andrés: “De la Θεοσεβεία a la Θεολογία. Aristóteles, Hobbes y Empusa” en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 38, 2018.
- Duso, Giuseppe y Chignola, Sandro: *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- Durkheim, Émile: *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Madrid: Editorial Tecnos, 2000.
- Fernández Sebastián, Javier: “Metáforas para la historia y una historia para las metáforas”, en Godicheau, François y Sánchez León: *Palabras que atan. Metáforas y conceptos de vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid: FCE, 2015.
- Foucault, Michel: *Arqueología del saber*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, Michel: *La sociedad punitiva*, Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Foucault, Michel: *Defender la sociedad*, Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Figgis, John Neville: *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414 – 1625: Seven Studies*, Canada: Batoche Books, 1999.
- Friedrich, Carl: “Introducción a la Política Methodice Digesta de Johannes Althusius” en von Gierke, Otto: *Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo*, Madrid: Tecnos, 2021.
- Freud, Sigmund: *Tótem y Tabú*, Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- Garriga, Carlos: “Orden jurídico y poder en el Antiguo Régimen”, en *ISTOR, Historia y derecho, historia del derecho*, 16, disponible en: <http://www.istor.cide.edu/revistaNo16.html>
- Grossi, Paolo: *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Hespanha, Antonio Manuel: *Una historia de textos, en Sexo Barroco y otras transgresiones premoderna*, 1991, págs. 187-196
- Hespanha, Antonio Manuel: *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid: Tecnos, 2002.

- Hobbes, Thomas: *De Cive. The Latin Version, a critical edition by Howard Warrender*, Oxford: At the Clarendon Press, 1983.
- Hobbes, Thomas: *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, trad. Andres Rosler, Buenos Aires: Hydra, 2010.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan, edited by Noel Malcom, Vol. 1, 2, 3*, Oxford: Clarendon Press, 2012.
- Hobbes, Thomas: *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Horst, Bredekamp: "Thomas Hobbes Visual Strategies", en Springborg, Patricia: *The Cambridge Companion to Hobbes Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Koselleck, Reinhart: *Futuros Pasados*, Barcelona: Editorial Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudio sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Rousseau, Jean Jacques: *El Contrato Social*, Buenos Aires: Editorial EDAF, 2012.
- Rousseau, Jean Jacques: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Córdoba: Colección Mínima, 2008.
- Rosler, Andrés: "Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles", en *Devs Mortalis*, Número 1, 2002.
- Rosales, Martín Ariel: "Soberanía, guerra e historia en la lectura foucaultiana del Leviatán", en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 41, 2021.
- Malcom, Noel: *Aspects of Hobbes*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Lloyd, S.A.: *The Bloomsbury Companion to Hobbes*, New York: Bloomsbury, 2013.

- Lukac de Stier, Maria L.: “Materialismo mecanicista y teología política”, en Andrés Di Leo Razuk (comp.): *Tradición y modernidad de la teología política*, Buenos Aires: Colihue, 2020.
- Locke, John: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid: Editorial Tecnos, 2006.
- Schmitt, Carl: “El concepto de lo político”, en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Strauss, Leo: *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires: FCE, 2011.
- Witte Jr., John: “A Demosntrative Theory of Natural Law: Johannes Allthusius and the Rise of Calvinist Jurisprudence”, en *Ecclesiastical Law Society* 11, 2009.
- Weber, Max: *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- von Gierke, Otto: *Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo*, Madrid: Tecnos, 2021.