

Indignación de la multitud y pena de muerte

Marcela Rosales

Universidad Nacional de Córdoba-Universidad Siglo 21

Córdoba, Argentina

marcela.rosales@unc.edu.ar

Resumen

En un artículo anterior, en 2019, hemos abordado la cuestión de la pena capital en la teoría de Baruch Spinoza en el marco de la tensión que el filósofo propicia al contemplar dos escenarios extremos de muerte: el “absurdo” del suicidio y la “barbarie” del linchamiento colectivo. Se puede afirmar que tanto para la teoría política de Spinoza como para las teorías del poder soberano del Estado el fin a conquistar y conservar es la *salus populi*. Pero ¿podemos decir que están hablando de lo mismo? Hay una interpretación extendida y persistente sobre cierta concepción de la soberanía atribuible al paradigma hobbesiano como suprema potestad estatal de, en palabras de Foucault, “hacer morir o dejar vivir”, que se constituye y crece a la sombra del miedo. Sin embargo, otra lectura es posible si consideramos que las nociones de *salus populi* y poder soberano propuestas por la teoría política de Hobbes encuentran un sustrato común en el supuesto de la vulnerabilidad humana que, en condiciones de naturaleza, pero también en condiciones civiles, es causa de miedo, y no a la inversa. Nos interesa ahondar en este supuesto interrogándonos sobre la “vulnerabilidad social de los cuerpos”, aquella en la que nos encontramos como *locus* de deseo y exposición física ante el otro, según Butler, cuando nos constituimos y somos constituidos políticamente.

Palabras clave

Indignación, multitud, pena de muerte, vulnerabilidad, igualdad

Abstract

In a previous article we have addressed the issue of capital punishment in the theory of Baruch Spinoza, within the framework of the tension that the philosopher creates when contemplating two extreme scenarios of death: the “absurdity” of suicide and the “barbarism” of collective lynching. It can be stated that for both Spinoza’s political theory and the theories of the sovereign power of the State, the end to be conquered and preserved is *salus populi*. But can we say that they are talking about the same thing? There is a widespread and persistent interpretation of a certain conception of sovereignty attributable to the Hobbesian paradigm as the supreme state power to “make die or let live”, which is constituted and grows in the shadow of fear. However, another interpretation is possible if we consider that the notions of *salus populi* and sovereign power proposed by Hobbes’s political theory find a common substrate in the assumption of human vulnerability that, in conditions of nature but also in civil conditions, is the cause of fear, and not the other way around. We are interested in researching the “social vulnerability of bodies”, the one in which we find ourselves as a locus of desire and physical exposure to the other when we constitute ourselves and are politically constituted.

Keywords

Indignation, crowd, death penalty, vulnerability, equality

Vulnerabilidad natural-social y seguridad del pueblo

“El derecho de protegernos según queramos proviene de nuestro peligro, y nuestro peligro proviene de nuestra igualdad”,¹ afirma Hobbes, porque “son iguales quienes pueden hacer contra otros cosas iguales a las que otros pueden hacer contra ellos; y quienes pueden hacer las cosas más grandes, es decir, matar, pueden hacer cosas iguales a las que hacen los demás.”²

Claro que la voluntad de hacer daño puede surgir en algunos por vanagloria mientras que en otros sólo por la necesidad de defenderse, o con mayor frecuencia por el deseo de una misma cosa. Pero, en cualquier caso, la igualdad es el “poder hacer lo mismo” dentro de un amplio espectro de acciones delimitado por dos polaridades que son anverso y reverso de una misma potencia vital compartida: matar y perpetuar la vida.

Ahora bien, este poder que es también deseo³ puede entrar en colisión con el “poder hacer lo propio” sin obstáculo del otro,⁴ que es como Hobbes define a la libertad. Esto es el movimiento constante (*conatus*) de los cuerpos tendiente a su autoconservación y a la autoafirmación del deseo entendido como una continua procuración de felicidad, en un hacer que los expone y torna vulnerables en todo momento al deseo del otro.

Por eso para Hobbes las condiciones que hacen posible el ejercicio de estos poderes lo son todo: bajo determinadas circunstancias un ser humano puede ser un dios para los suyos, o bien si estas cambian, un auténtico lobo. La reflexión política para ser realista debe entonces contemplar ambos escenarios sin perder de vista que la dicotomía estado de naturaleza-Estado civil es apenas un esquema racional organizador del problema: cómo asegurar que el poder hacer lo mismo y el poder hacer lo propio devengan potencia colectiva, en lugar de *vida breve, solitaria, tosca, pobre y embrutecida*.

¹ Thomas Hobbes, *De Cive*, Madrid: Alianza, 2000, p. 64.

² *Ib.*, p. 68.

³ *Ib.*, p. 58.

⁴ *Ib.*, p. 60 y p. 167.

Ahora bien, cómo entender este supuesto fundamental en una teoría materialista, no esencialista sino nominalista. Hobbes recrea un escenario hipotético de naturaleza que adquiere verosimilitud a partir de ejemplos tomados de la observación de comportamientos históricos, económicos y sociales. Ciertas conductas competitivas, preventivas o abiertamente agresivas, con las que los seres humanos conjuran situaciones amenazantes de la convivencia social, son proyectadas convincentemente con maestría retórica de un plató a otro.⁵ Pero, ¿qué tiene de convincente esta proyección?

Pues, que la operación de translocación de comportamientos motivados por pasiones que cualquier lector podría reconocer en sí mismo sugiere una especie de naturaleza humana universal, atemporal e inmutable. Operación que, por otro lado, ha redundado en una perdurable simplificación de su teoría: *el hombre “es” lobo del hombre*. Pero dado que Hobbes nunca pierde de vista la singularidad de los cuerpos, i. e., las diferencias materiales que evidencian disparidad de complejidad en fuerzas físicas, intelectuales, preferencias, aversiones, educación, costumbres y estatus social o económico, se puede decir que el verdadero denominador común en el análisis de ambos escenarios es la fragilidad de la vida, asumida como dato fáctico perceptible. Así, afirma:

*si miramos a los hombres que han alcanzado su edad madura, y consideramos cuán frágil es la estructura de nuestro cuerpo humano, el cual, cuando perece, perecen con él toda su fuerza, vigor y sabiduría; y si consideramos cuán fácil es para el hombre más débil, matar al más fuerte, no hay razón para que ningún hombre, fiándose de su propia fuerza, piense que ha sido hecho por naturaleza superior a otros.*⁶

El estado de naturaleza no es una instancia en sí, situada en un determinado tiempo y lugar histórico, sino una especie de heterotopía del orden civil. El fondo del espejo sobre el cual este último se proyecta, justifica y adquiere sentido, puesto que el interés político de Hobbes en realidad nunca trasciende al Leviatán, a su materia y forma como cuerpo acorazado de la multitud, y al permanente riesgo de disolución que acompaña su humana constitución. El Leviatán, sostiene, es “mortal y está sujeto a perecer lo mismo que todas las cosas de la tierra”.⁷

⁵ Cfr. Rosales, M., *El par conceptual Pueblo-Multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*, Córdoba: Alción, 2013, pp. 32-37.

⁶ *De Cive*, p. 58.

⁷ Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México: FCE, 2001, p. 262.

La vulnerabilidad del cuerpo colectivo⁸ -ligada inexorablemente a la fragilidad de los cuerpos que lo componen- se presenta como una verdad empírica, dependiente de variables ajustables que remiten a contextos amenazantes, pero pasibles de intervención humana. Y este es el asunto de la política ya que “los poderes fueron constituidos para lograr la paz, y la paz se buscó para procurar la seguridad del pueblo”.⁹ Esto es, a los fines de establecer las condiciones para que el “poder hacer lo mismo” (la igualdad) y el “poder hacer lo propio sin obstáculo del otro” (la libertad) pudieran orientarse a la procuración de la felicidad, y no al constante ataque o prevención del peligro.

La teoría hobbesiana, atenta a la disputa conceptual del debate intelectual de la época, le llama *salus populi*:

Todos los deberes de los gobernantes se contienen en esta sentencia: la seguridad del pueblo es la ley suprema (...) mas por el término seguridad no debemos entender la mera preservación de la vida en las condiciones que sean, sino la vida feliz. Con esta finalidad se reunieron libremente los hombres en asamblea e instituyeron un gobierno: para lograr, en la medida que la condición humana lo permita, vivir placenteramente.¹⁰

Esta ley suprema contiene en sí la clave de bóveda del poder, y con ello el destino vital del Leviatán, pues no sólo establece cuál es el deber fundamental de los gobernantes, sino que además les enseña que su beneficio no puede ser otro que el de la multitud,¹¹ puesto que el poder soberano no es nada sin el poder ciudadano.

Así como la seguridad del pueblo dicta una ley en virtud de la cual los príncipes conocen su deber, así también les enseña el arte de cómo procurarse a sí mismos un beneficio; pues el poder de los ciudadanos es el poder de la ciudad, es decir, de quien tiene la autoridad suprema en un Estado.¹²

Los beneficios de la multitud que Hobbes detalla son de cuatro tipos: 1. Defensa exterior, 2. Paz interior, 3. Prosperidad compatible con la seguridad pública, y 4. Libertad inofensiva.¹³ Proveer y velar por ellos es el deber del buen gobernante: aquel que cuenta con la *visión política*

⁸ *Id.*

⁹ *De Cive*, p. 212.

¹⁰ *Ib.*, pp. 211-212 (resaltado propio).

¹¹ *Id.*

¹² *Id.*

¹³ *Ib.*, p. 213.

necesaria para la preservación del Estado.¹⁴ Esto implica crear las condiciones necesarias para contrarrestar:

1. la vulnerabilidad física y mental mediante defensa exterior y paz interior proporcionando instrucción pública a la ciudadanía, culto oficial a foro externo y libertad religiosa a foro interno,
2. la vulnerabilidad económico-social asegurando el trabajo, y con él una “vida confortable”,¹⁵ así como la protección estatal de los más débiles.
3. la vulnerabilidad cívica asegurando la igualdad y la libertad: un ejercicio colectivo del poder de hacer lo mismo que no impida hacer lo propio para lograr la felicidad.

El bienestar general requiere, afirma Hobbes, que durante el mayor periodo de tiempo ningún hombre padezca, como no sea por su culpa o por algún tipo de accidente que no pudo ser prevenido. Sin embargo, advierte, “algunas veces es conducente a la seguridad de la mayoría el que los malvados sufran”.¹⁶

Indignación de la multitud y crímenes de lesa majestad

“Los castigos más severos -dice Hobbes- deben infligirse por aquellos crímenes que resultan más peligrosos para el común de las gentes”,¹⁷ de los cuales los dos más graves son: los actos de hostilidad contra el Estado, porque el estrago que provocan se extiende a todo el cuerpo colectivo, y los que despiertan indignación en la multitud, ya que esta contagiosa pasión motivada por *un gran daño injustamente hecho a otro*¹⁸ y/o por la impunidad de los poderosos ante el perjuicio causado,¹⁹ “arrastra a los hombres no sólo contra los actores y autores de la injusticia, sino contra todo el poder”.²⁰

Esto resulta así porque el estrago provocado en la/s víctima/s pone de manifiesto la vulnerabilidad ajena pero también la propia, que se suponía a salvo, ofreciéndole a la multitud una “causa” que percibe como “justa”, para realizar lo que sin embargo resulta el máximo acto de injusticia concebible dentro de un Estado: la rebelión, puesto que supone desconocer el pacto, y con ello la ley fundamental de obediencia

¹⁴ *Ib.*, p. 214.

¹⁵ *Lev.*, p. 105.

¹⁶ *De Cive*, p. 212.

¹⁷ *Lev.*, p. 286.

¹⁸ “La ira por un gran daño hecho a otro, cuando concebimos que ha sido hecho injustamente [se denomina] indignación.” *Ib.*, p. 44.

¹⁹ La impunidad causa insolencia; la insolencia, odio; y el odio un deseo para derribar todos los obstáculos opresores y contumaces, aun a costa de la ruina del Estado.” *Ib.*, p. 283.

²⁰ *Ib.*, p. 287.

sobre la cual descansa la ley civil, exponiendo en consecuencia el cuerpo social a la enfermedad y a su siempre posible muerte.

Por esta razón configura un crimen de lesa majestad²¹ que Hobbes define como “traición”: “una palabra o un acto por el cual el ciudadano o súbdito declara que ya no obedecerá a ese hombre o asamblea a quienes el poder supremo de la ciudad ha sido encomendado”.²² Y tales actos de hostilidad o violencia contra el poder soberano se castigan con la pena capital. Pero el Leviatán ha sido creado para asegurar la vida feliz, no para condenar a muerte.

¿Ahora bien qué es la vida feliz en términos de una multitud capaz de rebelarse? Según lo que Hobbes nos dice, los individuos son siempre singulares, diferentes y cambiantes en las cosas que desean y que, por eso, consideran buenas. Sin embargo, el Leviatán expresa el anhelo compartido de hallar seguridad en la composición de un cuerpo único que permita procurar la felicidad propia potenciando la capacidad común de hacer lo mismo.

En este sentido se podría decir que un imaginario igualitario inspira a la asamblea instituyente, cualquiera sea la forma de gobierno que decida, y acaso está presente también en los Estados por conquista. Por eso el máximo interés del soberano debe ser evitar la indignación que despiertan los actos o circunstancias que desmientan la autopercepción general de igualdad natural-social, en especial aquellas condiciones que favorecen la prosperidad o impunidad de algunos precarizando la vida de otros. En este sentido es que Hobbes advierte al soberano que su fortaleza depende de un diseño institucional equitativo.

La equidad debe materializarse en la administración de justicia (que tratará por igual *al rico y poderoso, y a las personas pobres y oscuras*), en la imposición de tributos basados no en la propiedad sino en el consumo, en el acceso de todos a una instrucción pública que libere las mentes de doctrinas sediciosas, en la posibilidad de prosperar a partir del trabajo, en la protección del Estado a los débiles o incapacitados y en la defensa común frente al enemigo declarado.

Condiciones estas que, cuando están ausentes, motivan la rebelión de la multitud cuya inocencia Hobbes nunca pone en duda, pues la falta no es de *los hombres en cuanto son la materia del Leviatán*, sino de *quienes la modelan y ordenan*.²³ En un Estado de constitución deficiente la resistencia será entonces el horizonte más cierto y la pena de muerte un castigo desproporcionado cuando se aplique a *las pobres gentes*. Dice Hobbes:

²¹ *Ib.*, p. 251.

²² *De Cive*, p. 242.

²³ *Lev.* p. 263.

en los delitos provocados por la debilidad, como los que tuvieron su origen en un gran temor, en una gran necesidad o en la ignorancia de si el hecho era o no un gran delito, existe muchas veces lugar para la lenidad (...) El castigo de los cabecillas e inductores en una rebelión, y no el de las pobres gentes que han sido seducidas, puede ser provechoso para el Estado, con su ejemplo. Ser severo con el pueblo es castigar la ignorancia que en gran parte puede imputarse al soberano, del cual es la falta de que no estuvieran mejor instruidos.²⁴

La visión política que requiere el buen gobierno y la pervivencia del cuerpo colectivo ha de ser correlativa a un imaginario igualitario que demanda materializaciones concretas de equidad en el diseño institucional, y de ninguna manera puede agotarse en el formalismo de la igualdad ciudadana de los antiguos poderes feudales. Demanda que el soberano no puede obviar, sino que debe atender con diligencia pues el riesgo de no escuchar al pueblo²⁵ deviene siempre en el tan temido desorden interno.

Pena de muerte y derecho-poder del Estado

Según Hobbes, la pena capital se aplica en los crímenes de lesa majestad. Según Hobbes, la pena capital se aplica en los crímenes de lesa majestad no por derecho de soberanía sino por derecho de guerra,²⁶ pues quien siendo parte del pueblo del Estado decide desconocer el pacto, se excluye a sí mismo del orden civil y se manifiesta como enemigo del soberano. Ahora bien, si la reflexión hobbesiana sobre el Estado nos proporciona una visión política que busca asegurar su pervivencia, i. d., la preservación del cuerpo colectivo, creando las condiciones para reducir la vulnerabilidad de su materia viva, ¿no debería acaso el derecho de matar estar vedado al poder soberano? Pues, no estemos tan seguros de que Hobbes no está de acuerdo con esta inquisidora pregunta que Foucault dirige al paradigma de la soberanía.

Ciertamente, el filósofo inglés afirma que los individuos reunidos en la hipotética asamblea instituyente nunca le otorgaron al soberano tal derecho. Al momento del pacto nadie resigna el derecho a defender su vida ni otorga “ningún derecho a otro para poner violentamente las manos sobre su persona”.²⁷ Cada quien sólo se compromete a no atacar a los demás -condición indispensable pero no suficiente para poner fin al tiempo de guerra- y asume -ya sea por el recurso a la autorización asamblearia o por aquiescencia al dominio del conquistador- que el ejercicio real del poder hacer lo propio requiere la puesta en común

²⁴ *Ib.*, p. 287.

²⁵ *Ib.*, p. 290.

²⁶ *De Cive*, p. 243.

²⁷ *Ib.*, p. 254.

organizada jurídica y coercitivamente del poder hacer lo mismo, requisito necesario y suficiente para conformar un cuerpo colectivo si no plenamente pacífico, al menos orientado a ese fin.

De esta manera, se constituyen a la par junto con el orden civil, un derecho-poder común y un pueblo -verdadero autor de los actos del dios mortal- cuyo cuerpo multitudinario crece y se robustece en la medida en que esos actos se proyectan en la conservación de todos. Observamos entonces que el poder del Leviatán no es otra cosa que potencia colectiva organizada de autopreservación de la multitud natural que lo compone. De allí que, ante la amenaza de muerte a la persona una que ha constituido, la reacción natural del cuerpo político sea la pena capital. Dice Hobbes:

la ley de las naciones y la ley de naturaleza son la misma cosa, y cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo.²⁸

Ahora bien, como vimos, la hostilidad interior suele provenir de alguna parte del pueblo ignorante y/o precarizada por falencias institucionales, a la cual conviene al soberano tratar con indulgencia y sentido humanitario. Pues, para Hobbes está claro que, si el Estado necesita recurrir permanentemente a la regulación y al castigo es porque sus gobernantes son débiles, y “un soberano es débil cuando tiene súbditos débiles”.²⁹ Por eso, cuanto más los debilite menos reconocimiento obtendrá, obrando como una cabeza a la cual sus miembros no responden o desean arrancar.

La concepción hobbesiana sobre la naturaleza del delito, como la de Spinoza, contiene elementos que luego serán parte diferencial de dos tradiciones de pensamiento rivales en esa materia: la liberal iusnaturalista y la naturalista positivista. La primera lo considera un ente jurídico -no hay pecado en la naturaleza, sostienen ambos filósofos, el delito es la desobediencia a las leyes civiles-; y la segunda lo concibe como un hecho social causado, entre otros, por factores sociales³⁰-el dolo o malicia, afirma Spinoza en el *Tratado Político*, debe ser atribuido antes a la sociedad que a los individuos, ya que se origina en una mala constitución del cuerpo político.

Pero entonces, si la condición de inseguridad que se plantea dentro del orden civil es relativa a la constitución política más que al individuo, antes que preguntar por la “función” de la pena -ejemplificadora, preventiva, reparativa o retributiva-, convendría enfatizar que la

²⁸ *Ib.*, p. 291.

²⁹ *Lev.*, 285-6.

³⁰ Cfr. Baratta, A., *Criminología Crítica y Crítica del Derecho Penal. Introducción a la sociología jurídico-penal*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

sanción y su graduación, mínima o máxima como en la pena capital, estarán -y en esto también coinciden ambos filósofos- en proporción directa con el nivel de peligrosidad que una sociedad representa para sí misma.

Consideraciones hobbesianas

En las páginas precedentes hemos procurado mostrar que para Hobbes el peligro que nos atemoriza, pero también la esperanza que nos motiva a componer un cuerpo colectivo, proviene de la vulnerabilidad natural-social a la que nos expone el deseo común de hacer lo propio para alcanzar la felicidad. Su preclaro realismo elabora una antropología materialista de las pasiones que parte de la irreductible singularidad de los cuerpos y, por eso, enfoca el análisis político en aquello que los iguala. Porque el deseo es siempre singular y único a la hora de definir lo bueno, pero es el mismo en todos el poder-deseo de perseguirlo hasta el extremo de segar vidas o preservarlas.

Y esto último, preservarlas, es el propósito del Leviatán: no un lobo del hombre, sino un dios al servicio del hombre, que los humanos han creado a su imagen y semejanza; potente pero mortal. Mucho se ha escrito ya sobre el origen bíblico del nombre y sobre la emulación del poder soberano a la omnipotencia divina. Pero lo cierto es que para Hobbes la visión política nunca debe perder de vista su condición mortal, vinculada al deseo y a la fragilidad de los cuerpos que componen su forma y materia. Se trata entonces no de defender la sociedad, sino de crear las condiciones para amparar la vulnerabilidad humana.

La indignación de la multitud reacciona ante la precariedad del otro que soporta injustamente un daño como consecuencia de la inequidad institucional, y tiene como previsible desenlace la rebelión; un crimen de lesa majestad pasible de pena máxima. Pero Hobbes, antes que Spinoza, reconoce que es la mala constitución del cuerpo político, y no las “pobres gentes” que creen tener una “causa justa” para la desobediencia, lo que provoca su destrucción.

Escuchar al pueblo incluso de los poblados más remotos para saber cuáles son sus necesidades, contemplarlas en políticas públicas, evitar innecesarias leyes, practicar la indulgencia y el sentido de humanidad con quienes han sido inducidos a delinquir por una debilidad estructural, son algunas de las virtudes que caracterizan al buen gobernante dotado de una visión política correlativa al anhelo de poder hacer lo mismo como si fuera lo propio, que anida en el cuerpo social.

Para cerrar quisiera decir que en el actual contexto internacional de guerra y democracias fragilizadas, resulta imperativo pensar -como propone Judith Butler-, qué representación de la humanidad nos hacemos, qué lugar ocupa en ella la fragilidad de la vida, su vulnerabilidad a la violencia instituida, para poder repensar la paz -

citando a Levinas- como “un despertar a la precariedad del otro”³¹ que, como Hobbes bien sabía, es la precariedad de todos.

Referencias bibliográficas

- Baratta, Alessandro, *Criminología Crítica y Crítica del Derecho Penal. Introducción a la sociología jurídico-penal*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- Butler, Judith, *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Foucault, Michel, *Genealogía del Racismo*, La Plata: Altamira, 1996.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, Madrid: Alianza, 2000.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México: FCE, 2001.
- Rosales, Marcela, ‘La inocencia de la multitud. Condena a muerte y salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie’, en *Spinoza hukukçuya ne söyler?*, C. Bâli Akal, Z. Efe Antalyali, (comp.), Istambul: Zoe Kitap, 2019.
- Rosales, Marcela, *El par conceptual Pueblo-Multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*, Córdoba: Alción, 2013.

³¹ Butler, J., *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 169.