

Representación política y máquina escénica del Estado

José Dionisio Espejo Paredes
Universidad de Murcia

Resumo: A concepção moderna de política supõe uma mudança na relação entre o soberano e seus súditos. O Direito Natural e o pensamento de Hobbes encontraram a nova concepção política na qual aparecem o conceito secularizado de representação e o de Contrato. Isso exige enormes transformações sociais e acarretará mudanças drásticas na consideração pública do cidadão. O primeiro e mais decisivo efeito é a transformação da sociedade em mercado e o surgimento da sociedade espetacular moderna. O cidadão, velho sujeito político, dá lugar à nova forma de espectador-consumidor. Contra o fundamento aristotélico-tomista natural do político, o “moderno” se revela teatralmente, e o palco é, portanto, uma metáfora da vida pública.

Palavras-chave: Representação, Contrato, Direito natural, espetáculo, Hobbes, Rousseau.

Resumen: La concepción moderna de lo político supone un cambio en la relación entre el soberano y sus súbditos. El Derecho Natural y el pensamiento de Hobbes fundan la nueva concepción política en la que aparece el concepto secularizado de representación y el de Contrato. Eso exige enormes transformaciones sociales y va suponer cambios drásticos en la consideración pública del ciudadano. El primer efecto y más decisivo es la transformación de la sociedad en un mercado y la aparición de la moderna sociedad espectacular. El ciudadano, antiguo sujeto político, cede paso a la nueva forma del espectador-consumidor. Contra el fundamento natural aristotélico-tomista de lo político, lo “moderno” se desvela teatral, y el escenario es así metáfora de la vida pública.

Keywords: Representación, Contrato, Derecho natural, espectáculo, Hobbes, Rousseau.

0. Preludio

La originalidad del planteamiento de Hobbes radica en que va a transformar la consideración del Estado y el concepto de ciudadano. El nudo que articula la relación entre los súbditos y la administración muta. Y esa gran transformación afecta al concepto mismo de espacio público. El contrato involucra a los “firmantes”. El Estado Nación será una consecuencia de ello tal y como lo ha visibilizado Rousseau en el *Contrato Social*. Pero ahí está también la quiebra de una forma de representación, germen de un contrato desvalorarizado por una concepción que prioriza lo ético respecto a lo político, que Reduc el espacio público a un intercambio de lazos

emocionales, confundiendo la participación política con una mera pertenencia a una “familia” o nación.

La idea de representación es el centro de este nuevo paradigma político que se formula en *Leviathan* (1651). No muy lejano de las prácticas teatrales contemporáneas, este viejo concepto se renueva frente a las antiguas formas de representación teológica. Mientras en la concepción teológica medieval la representación era descendente, el representante de Dios, en la nueva concepción secular la representación, es ascendente: el gobernante representa al súbdito. Todas las teorías del estado, y las formas que adquiere la democracia occidental, derivan de esta concepción. La propiedad y la actividad económica entran en escena. Y precisamente la actividad económica, antiguo espacio doméstico (ARENDDT, 1993), se convierte en la gran preocupación pública.

El concepto de representación política lleva en cuestión algo más de seiscientos años. Después de la Segunda Guerra Mundial, los estudios se han multiplicado, tanto al nivel de su descripción como de la valoración de su significación. A partir de los años 70 se cuestiona la dependencia del concepto de democracia respecto al de representación. El núcleo mismo de la representación política aparece en ocasiones como incompatible con la democracia entendida como participación ciudadana en el espacio público. El problema planteado por Rousseau cuestionaba lo democrático en cuanto representación, por su carácter “mediato”, que es fuente de corrupción. Nadie duda de la representatividad de un monarca absoluto, es evidente que gobierna para todos *como si* fuera su representante y fundador del juego representativo. Sin embargo, en democracia lo representacional es fuente de controversias. Pero nunca debemos perder de vista la fuente que nos remite a la escenificación de lo político, tanto bajo sistemas autoritarios como con sistemas políticos democráticos. Se trata de la representación política como espectáculo. Y es una particular concepción que pasa por teóricos de la representación democrática y no democrática.

Esa nueva figura de la representación está instalada hoy en la moderna “esfera pública”. Y aquí surge la paradoja: para ser políticamente representativo un gobierno debe preocuparse por el bien de los representados, por sus intereses y sus deseos o necesidades (PITKIN, 1985, p. 210), pero lo que conviene de verdad a todos, parece que no coincide con lo que cada uno quiere. No parece muy compatible el interés particular (doméstico) con el interés general (lo verdaderamente público). Eso, al decir de algunos, hace necesario el representante o mediador: para establecer el equilibrio entre las exigencias particulares y las necesidades de la comunidad

que la definen como colectivo. Es decir, la pretendida “incapacidad” de la ciudadanía hace necesaria la existencia de representantes que, en la práctica, limitan la palabra del súbdito por el bien de la comunidad. De este modo se funda una nueva idea de “esfera pública” (Arendt, H. 1993, p. 46), para la que estamos necesitados de la apariencia representativa, el teatro de lo político. Pero no cualquier teatro, sino uno donde se delimiten con una racionalidad crítica implacable las esferas privada y pública, uno que deje lo doméstico en el ámbito que le corresponde y nos abra un escenario donde identifiquemos lo público. Y para eso hay que reorientar la representación.

1. Orígenes del concepto de representación política: Marsilio de Padua

1.1. La divina representación

Los antecedentes metafísicos, para comprender la dimensión política del hombre, vienen de la patrística cristiana. El fundamento metafísico y moral de la doctrina de la libertad es fundamental al establecer la necesidad de la representación. La condición criatural del hombre, según la doctrina cristiana, lo convierte en un menor de edad a perpetuidad: criaturalidad y libertad son incompatibles. La Gracia es la fórmula por la que Agustín de Hipona explica, no solo la salvación, sino la libertad. La condición criatural del hombre no le permite nada más que ejercer su *liberum arbitrium*, que es su tendencia natural y que le lleva al pecado, si no está elegido por la Gracia. Todos los hombres están destinados, por el pecado original son culpables, a la condenación eterna. La firme convicción en este principio, el de que merecemos ser condenados, el de que asumimos el pecado de nuestros padres, corroborado por la fe, permite a los hombres salvarse. Pero como Lutero indicaba, la salvación es un misterio desconocido a la mente humana, no sabemos si hemos sido elegidos o no. La moralidad de la cultura clásico-barroca está impregnada de esta conciencia y esta incertidumbre. Los Auto de Fe calderonianos constituyen su representación más fidedigna. Sólo la Gracia, que se encuentra en los que tienen la verdadera fe salvará a aquellos que sean designados para la salvación, solo esos pueden elegir con Libertad, tener la capacidad de elegir el bien, *status* que solo proporciona la Gracia.

Esta forma de representación funda una concepción o adhesión del súbdito basado en su pertenencia a la comunidad. La fe es el fundamento de esta asociación. El concepto de criatura nos remite precisamente al campo semántico de lo familiar, invoca a un creador, padre, patriarca (Patria): la pertenencia es la categoría política de esa relación y al mismo tiempo es el fundamento

de la “minoría de edad” kantiana (KANT, 2006). La autoridad religiosa es representativa, y su representatividad es necesaria para que el hombre pueda organizar su vida en vistas a la fe y a la redención de sus pecados en la fe y la obediencia. Lo representado es la divinidad, y la Iglesia es ese medio, gracias al que el hombre se pone en disposición de ofrecerse a la fe. La autoridad religiosa promete, en cuanto que representación de la Gracia, la salvación de la humanidad elegida. La religión es el corazón mismo de la representación antigua y medieval. Es el testimonio de una presencia que no comparece en la Historia, que está fuera de la naturaleza. Sin la representación teológica el hombre está desamparado, sin expectativas de salvación y sin fundamento del orden terrenal, sin ley. Segismundo acaba la última escena de *La vida es sueño* (1635) con un alegato al buen obrar. En el teatro de la vida donde todo es mentira, es mejor depender de la fe; aunque no haya otra posibilidad que la duda, la criatura “debe” creer en una verdad inaccesible pero certera. Aunque estemos interpretando un papel, nuestra muerte es cierta: muero luego soy.

Con el concepto político de representación sucede lo mismo que con el artístico, se pasa de una representación de arriba a abajo, a una inversión de esta dirección. Es decir, de una concepción estética donde lo artístico es representación de la divinidad, lo elevado, se pasa a otra, representación no de lo alto sino de lo “bajo”, de modo que el arte representa las pasiones y la naturaleza. Pero la representación política y artística tienden siempre a ser “figuras” de lo que está “arriba”, también los conceptos son representaciones de lo que está arriba, no de lo corpóreo. De alguna manera vemos que la metáfora teatral, el *Theatrum Mundi*, alcanza en lo político su figura privilegiada.

1.2. Monarquía sacra y representación profana

Los señores no representan al pueblo sino al reino, como los obispos respecto a la comunidad cristiana. Probablemente el primer representante sea el obispo romano, *pontifex maximus*, representante de Dios en la tierra. Y así el señor se convierte en el representante del poder que detenta el monarca, al uso las fórmulas “*Quod omnes tangit ab ómnibus debet probari*” y “*Nibil de nobis sine nobis*” (Cita procedente de GARCÍA PELAYO (1968, p. 123-5). RUBIO CARRACEDO, 1990, p. 142). Se trata de un sistema representativo patrimonial que vendrá a ser sustituido por un sistema representativo de tipo estamental, cuando la nobleza adquiera un

papel principal sustituyendo a la presencia directa del poder real¹. La representación es concebida como delegación, como mandato imperativo o contrato de mandato, según el modelo de los contratos privados. El modelo comercial permanece en esencia, así como la función meramente administrativa:

El delegado habla en nombre de los mandantes y conforme a unos términos estipulado; terminada su delegación ha de rendir cuentas de la misma, a resultas de las cuales podrá ser confirmado o revocado” (RUBIO CARRACEDO, 1990, p. 144)

El concepto de representación aparece durante el siglo XIV enmarcado en el conflicto entre Juan XXII y el emperador Luis de Baviera. Marsilio de Padua, en el contexto de las crisis de la autoridad religiosa, bajo una pérdida de autonomía de lo religioso, y el cisma de la iglesia de Occidente, se plantea un nuevo concepto de representación ajeno a lo religioso: “Aquel universalismo que el Papa defendía para sí como único pastor de la congregación, de todos los creyentes, se vuelve para Marsilio patrimonio del gobernante temporal en cuanto representante del pueblo”. (D’Amico, C. *El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media*: 129; en BORON, 1999). Su obra *Defensor Pacis* es de 1324, y es un verdadero alegato acerca de la dualidad del poder y a favor de la regeneración de la iglesia de Roma. Para Marsilio de Padua, el *representante* o *valentior pars* es aquel que es capaz de conocer el interés público. Es el que contempla lo público desde el estado civil, ajeno a la familia y a la iglesia. La jerarquía privado-público garantiza que, igual que el cabeza de familia sabe cuáles son los intereses de su familia, el cabeza de comunidad conoce las necesidades de la comunidad. Pero además el representante, el legislador, debe ser un colectivo:

Un hombre podría hacer mal uso de la Ley, mirando más por su propio beneficio que por el de la comunidad, hasta tal punto que el Derecho podría ser tiránico. Por la misma razón, la autoridad para promulgar leyes no puede pertenecer a unos pocos. Porque podrían, como los citados arriba, también caer en la tentación de legislar para su propio beneficio y no para el de la comunidad. (Marsilio: *Defensor Pacis*, I.12.8; citado en NEDERMAN, 1997-8, p. 63)

El Derecho ha dejado de tener fundamento divino, la comunidad política es la encargada de legislar, y de hacer un uso adecuado de la ley. El representante no debe usar la ley en su beneficio,

¹ El sistema feudal se debilita por el refuerzo y centralización monárquica, los nobles están subordinados al monarca, pero compensados con cargos palatinos, aunque manteniendo la ficción patrimonial, y por el auge de una burguesía cuya importancia comercial es cada vez mayor, precisamente su apoyo al monarca permite un ejército mercenario pagado con los fondos burgueses frente al tradicional ejército señorial, y exige al monarca una hegemonía política acorde a su importancia económica.

y para eso se piensa la especificidad de un cuerpo numeroso de legisladores independientes. La ley mantiene su obligatoriedad si la justicia muestra su imparcialidad. Esta obligatoriedad de la ley que rige la vida de los hombres no está basada en la teoría teocrática descendente, sino que los ciudadanos mismos confieren dicha obligatoriedad a las normas que deben regirlos. Así el pueblo es denominado “legislador humano” (*legislator humanus*), y, en el sentido de que no está limitado por nada, tiene la plenitud del poder. El gobierno, como parte instrumental del Estado, recibe su poder de este pueblo: he aquí la teoría ascendente en lo que respecta al origen del poder.

Aparece por tanta una nueva forma de representación que ya no va a legitimar la autoridad religiosa, donde esta representaría a la divinidad, sino que va a dar nueva legitimidad al poder político como representación del pueblo. Hay por lo tanto dos formas de representación, que corresponden a dos esferas diferentes de la vida de los hombres: su esfera religiosa, para la que la iglesia actúa como representación, y la esfera civil, para la que el gobernante es el representante. Este concepto de representación procedía del lenguaje administrativo: el representante era el encargado de organizar los territorios y representaba al señor. Con esta nueva concepción de la representación, lo representado ha cambiado, ya no es lo sacro, sino el poder temporal, es decir el gobernante representa a los súbditos. Lo representativo fue un problema central durante el medievo, igual que lo es hoy en el debate sobre la democracia. Nederman sugiere que todo el problema sobre el rol representativo se planteó en la Edad Media, y, aún más, que el cuestionamiento de la representación es ya medieval:

Resulta todavía más inverosímil no darse cuenta de que algunas aportaciones a esta literatura medieval fueron una abierta crítica a la representación política, en tanto en cuanto admitían que era incompatible con otros valores políticos más básicos tales como la ciudadanía y la participación. (NEDERMAN, 1997-98, p. 53)

Desde el momento en el que la representación se convierte en una forma de legitimación del poder político se debilitan las formas de poder de las comunidades, la participación. En realidad, la defensa de Marsilio de Padua no va tanto a ponerse del lado de la ciudadanía como de justificar el poder del emperador frente al poder del papa. Es decir, la importancia enorme de este discurso consiste en que eleva a la categoría de representativo una instancia de poder cuya representatividad era derivada, venía exclusivamente de la única fuente que era la iglesia. Si bien es cierto que esta nueva concepción da un relieve nuevo al “burgués”, su relevancia no lo deja más allá de un mero fundamento moral de la doctrina del poder político. Es decir, el ciudadano

es el objeto de la preocupación del príncipe, que vela por su bienestar. Evidentemente representar nada tiene que ver con hacer consultas a los representados, ni con ser elegido, representar es ponerse en su lugar y procurarse el bien del súbdito. El *valentior pars* no representa políticamente a nadie ya que no usa ningún sistema consultivo para conocer la voluntad de los que pretende representar:

Más bien, la representatividad del *valentior pars* parece derivar del hecho de que este busca el bien común que todos los ciudadanos desean, pero al que no se inclinan aquellos que son <discapacitados por naturaleza>. (NEDERMAN, 1997-98, p. 59)

El sistema representativo civil aparece como un contrapeso frente al impuesto tradicionalmente por la iglesia. Contra el fundamento mítico se postula un positivismo político. Dos fuerzas, Iglesia y Estado que se constituyen, como estructuras políticas en competencia. Pero la consolidación del poder del príncipe o *valentior pars*, que postula Marsilio de Padua, tiene como consecuencia la desposesión de derechos políticos por parte del ciudadano. El poder de las comunidades se traspa, en la forma de la representación, al príncipe. El nuevo concepto de representatividad, puesto en marcha progresivamente en Europa, va a ir desgastando poco a poco la capacidad organizativa comunal. En Maquiavelo está consumada la operación.

La existencia del *valentior pars* sustituye a la del poder eclesiástico en lo que respecta al destino del ciudadano, en apariencia incapaz de gestionarlo. Este concepto es deudor del sistema teológico: el hombre no sabe lo que le conviene, no distingue el bien del mal, como hemos visto, según la concepción criatural, por lo que necesita esos representantes que gestionen los asuntos colectivos. La justificación tradicional es bien conocida: el ciudadano, que ignora lo que es el bien común, que no es libre, ya que solo dispone de libre albedrío, lo que le lleva al mal, necesita de otros para poder estar en paz, otros que le garanticen su supervivencia pacífica y productiva y la de la comunidad. Se trata de la doctrina agustiniana de la libertad, que todavía aparece en Descartes, y que es con la que se encuentran los filósofos de los Derechos Humanos en la segunda mitad del siglo XVIII.

2. La máquina escénica del estado hobbesiano

2.1. La representación: lo psicológico, político y escénico

Ya era conocida la fórmula por la que el Parlamento era una instancia representativa antes de Hobbes. En 1583, Thomas Smith publicaba *De Republica Anglorum*, donde se dice acerca de The Parliament:

...represented and halt the power of the whole realm both the head and the body For every Englishman is intended to be present...of what preeminence, state, dignities or qualities so ever he be, from the prince (be he King or Queen) to lowest person of England. And the consent of Parliament is to be every man's consent. (www.constitution.org)

El concepto parece derivarse de la consideración del poder que tenían las comunidades, fuertemente arraigadas durante el medievo. En el capítulo I de *Leviatán*, que trata de “Las sensaciones”, aparece por vez primera el concepto representación en la segunda frase:

Por lo que respecta a los pensamientos del hombre quiero considerarlos en primer término singularmente, y luego en su conjunto, es decir, en su dependencia mutua. Singularmente cada uno de ellos es una representación o apariencia de cierta cualidad o de otro 'accidente de un cuerpo exterior a nosotros, de lo que comúnmente llamamos objeto. Dicho objeto actúa sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humano, y por su diversidad de actuación produce diversidad de apariencias. (HOBBS, 1995, p. 19)

El pensamiento es la primera forma de representación, la mente es una máquina representativa. Por esa razón, el modelo político representativo es el más adecuado a la naturaleza humana. En Hobbes encontramos conectadas tres instancias que actúan como referentes de este orden: la mente, el parlamento y el teatro. Una misma palabra, representación, en tres contextos diferentes. Lo psicológico, político y escénico se convierten en instancias mutuamente referenciadas, metáforas una de la otra. El pensamiento es representativo como lo es el gobernante o el actor, el pueblo es la presencia como lo es la cualidad sensible de las cosas o el dramaturgo.

El Capítulo 16 “De las personas, autores y cosas personificadas” de *Leviatán*, trata de la distinción entre personas naturales y artificiales, y es el representante una “persona artificial” (BOBBIO, 1991, p. 254). El problema filosófico surge de la interpretación del concepto de artificial. Para Fenikel Pitkin el lector moderno está sometido a una confusión en lo que concierne al concepto de *persona artificial* de Hobbes, ya que “actualmente se distingue entre individuos y corporaciones...” (FENIKEL PITKIN, 1985, p. 16). La autora considera que es una confusión que nos impide comprender la representación misma en sentido original. Pero es aquí donde se inicia la confrontación entre lo que Hobbes habría querido decir con su concepto

de actor político. Fenikel Pitkin rechaza la idea “escénica” de lo político y desplaza el problema hacia esa persona artificial, metafóricamente actor, pero sin mayores implicaciones teatrales: “En la terminología de Hobbes, la ficción o artificio existente en una persona artificial radica en que las acciones que ejecuta no son suyas (no se considera que lo sean) sino de alguien más.” (FENIKEL PITKIN, 1985, p. 17). Y ejemplifica la situación de varias maneras: en un estudiante que afirma cosas que no son suyas, lo que dice un programa de radio sobre las opiniones expresadas por los invitados, la persona poseída o hipnotizada, una marioneta... Es muy interesante la forma en la que los ejemplos de Fenikel Pitkin evitan hacer referencia al caso del actor, que es el más adecuado para comprender lo que dice Hobbes y que además es usado por él expresamente. Cuando nombra ese uso metafórico de Hobbes, busca inmediatamente otros ejemplos de la vida cotidiana como quien conduce un automóvil que no sabemos si es el propietario. Así parece que el autor es el propietario, pero no es la cuestión planteada por Hobbes. Fenikel Pitkin identifica autoridad y propiedad, sustituye la cuestión de la autoridad por la de la propiedad y se pregunta por la propiedad de la voz o el discurso emitido por el representante, cuando Hobbes en ningún momento identifica ambas cosas, sino que tan solo hace una comparación. Sin embargo, al querer eliminar la metáfora escénica, queda desvirtuada la idea de Hobbes: para él la autoridad no es propiedad, sino que hace referencia al autor (autoridad, soberanía) de la representación, el que ha ideado el discurso o la acción. Dice Hobbes:

Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama Autoridad. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por autorización, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho. (HOBBS, 1995, p. 140)

En ningún momento la comparación autoriza a confundir posesión, que tiene que ver con dominio, con acción, con autoridad. La autoridad de la representación emana de otra fuente. La metáfora teatral procede de la etimología de persona, palabra latina que procede de *provspon*, que es el rostro del actor, la máscara:

De la escena se ha trasladado a cualquiera representación de la palabra o de la acción, tanto en los tribunales como en los teatros. Así que una persona es lo mismo que un actor, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona, o que actúa en nombre suyo (en este sentido usaba esos términos Cicerón cuando decía: Unus sustineo tres Personas; mei adversarii iudicis yo sostengo tres personas: la mía propia, mis

adversarios y los jueces); en diversas ocasiones ese contenido se enuncia de diverso modo, con los términos de representante, mandatario, teniente, vicario, abogado, diputado, procurador, actor, etcétera” (HOBBS, 1995, p. 141)

El que representa no habla ni actúa por sí, ya que la autoridad no es entonces la acción que uno ejecuta por su cuenta, sino por cuenta de otro. La autoridad es la acción que el representante ejerce comisionado por otro. Dice Hobbes que cuando se hace un pacto por autorización, el pacto que ha hecho el actor, obliga al autor, de la misma manera que si él que lo hiciera fuera el hombre natural.

La relación de representación, como se ha dicho, es una relación entre autor y actor: no puede haber representación donde el actor actúa al margen de la autoridad que se le ha dado o que se ha transferido al autor. Es sabido que en el pensamiento hobbesiano no hay huella de la idea de representación orgánica. Esto es importante, N. Bobbio nos lo recuerda: “...es de la concepción individualista, atomista de la representación, y no de la concepción orgánica, de donde ha nacido la democracia moderna” (Bobbio, N. 1991: 264). La concepción representativa, artificial del Estado no es una metáfora cualquiera, es una afirmación, que rechaza cualquier confusión donde el estado se pueda entender como una extensión del ser natural según el modelo escolástico y aristotélico. Ese rechazo del organicismo aleja a Hobbes tanto de los antiguos como del totalitarismo moderno, cuyo organicismo es romántico, por ello Bobbio señala la paradoja de que un pensador del estado absoluto haya puesto las bases del sistema representativo moderno y democrático.

La indiscutible originalidad de Hobbes, asociada al contractualismo del Derecho Natural, supone el reconocimiento definitivo de la autonomía del poder político. El Estado adquiere una fundamentación que prescinde de fórmulas teológicas. Frente al discurso teológico, Hobbes asume el desafío de pensar una justificación nueva donde se articula la convivencia cívica a través de una forma de relación entre todas las partes de lo que viene a definirse como un contrato. La concepción del contrato apela a una posición original o natural de asociación, pero remite al artificio representativo. La sustitución del concepto de contrato al final del periodo clásico (Adam Smith no acepta el postulado contractual) no suspende sin embargo el fundamento escénico de lo político, que, de esta manera, ha llegado hasta nosotros.

2.2. Para una estética de lo político

La metáfora teatral se convierte en una alegoría del poder político: “El representante es el actor que tiene la autoridad de actuar en nombre del representado” (BOBBIO, 1991, p. 254). Ese actor puede ser persona física o colectiva, puede ser la asamblea, y se puede resumir en la persona del soberano. Según Fenikel Pitkin (1985: 16), la discusión acerca de la representación en Hobbes se mueve en un contexto que es el del pensamiento político, no el estético, y desde ese punto de partida elude cualquier relación con la metáfora teatral, rechazando la *aparente* semejanza terminológica. Sin embargo, en un trabajo de Kahn (Feb. 2001), el concepto de contrato está directamente relacionado con su dimensión estética: el término literal y el figurado se funden. Para Kahn no se trata solo de mostrar el paralelo entre lo político y lo poético, sino de presentar *Leviatán* como una forma de novela, de modo que la teoría del contrato es una derivación de la idea estética de mimesis:

In the following pages, I argue that Leviathan appears in a different light once we see that it is in dialogue with the contemporary problem of romance, construed do that the culture politics of the Stuart court and as analysis of the working of the imagination (KAHN, Feb., 2001, p. 7)

Los paralelismos se concretan: donde la novela insiste en la pasión amorosa, Hobbes plantea el miedo. Donde la novela plantea “problems of delusion and rampant imitation”, Hobbes lo sustituye por contrato. El contrato aparece convertido en una figura representativa paralela a la de mimesis. En este trabajo se insiste en el modelo mimético a la hora de plantear dialectizaciones como la de hombre artificial respecto al hombre natural. Aparece claramente la *Commonwealth* hobbesiana como ese mismo *artificial man* cuya expresión es el *Contract*. Es decir, el hombre artificial y el contrato serían algo así como la representación mimética del artista respecto a la naturaleza representada. El término metafórico es primero hombre artificial y segundo contrato, y es en ese escenario figurado, en el que se va desenvolver la problemática planteada por Hobbes, siempre con la consideración de que estamos tratando de metáforas. El nuevo orden cívico que se fundamenta en la metáfora regresa al espacio físico para realizarse de manera que se convierte en lo literal mientras que hombre natural y *Commonwealth* acaban por disolverse en el mundo metafórico del Derecho y los principios reguladores del Estado. La toma de conciencia del hecho representativo, incluso escénico de lo político, nos libera de falsas demagogias y sospechosas formas de legitimar la dominación de unos sobre otros.

Esta teoría mimética del contrato, sin hacer de *Leviatán* una novela, nos recuerda la metáfora hobbesiana del autor-actor, de la escena pública. La de Hobbes es una filosofía enmarcada en la concepción barroca del *Theatrum Mundi*, donde el actor es el soberano que interpreta su papel en función del contrato contraído con *Commonwealth* que en lo sucesivo es el público de esa magna representación. Como en todo drama barroco el protagonista es el rey, que es un *Deus Mortalis*, como dice Carl Schmitt,

...una figura donde se funden hombre y animal en muchas imágenes míticas, y el hecho de que un hombre magno y un animal se fundan en uno puede contribuir a hacer más digno de crédito el fenómeno mítico” (SCHMITT, 2002, p. 18)

El teatro, en el que se mueve el actor-soberano y el contrato, ha suspendido al autor sus derechos de participación en la representación. La única manera de devolver al hombre y a la *Commonwealth* su facticidad de derecho es volviendo a plantearse el problema de la autorización, y eso ya queda fuera del pensamiento hobbesiano. Daremas (2011) lo plantea así:

Hobbes’s author-actor model grounded the concept of political representation by introducing the act of the transfer of will to a representative by authorization. Thereby he established the problematic relationship of permanently alienated, absolute, representative power acting in the name of the political community. Locke conceptualized political representation in a way that restored to political society the power to determine the legitimacy of its representative government in case the latter transgressed the norm of acting for the public good of society. (DAREMAS, 2011).

La autorización del *actor*, la autoridad de esa autorización transferida, y la autoridad del *autor*, son la fuente de la alienación permanente de la comunidad. Esa comunidad cívica (*autor*) es la que autoriza al *actor* en el contexto de este contrato de alienación, una idea frente a la que se sitúa Locke, que introduce el concepto de legitimidad de la autorización, no de alienación. Es una lógica que funda un nuevo orden político basado en la relación del súbdito y el soberano. Para Hobbes el problema era más bien enfrentarse al poder de la nobleza feudal y la iglesia, por eso el nombre de *Leviatán*, dice Schmitt, “cumple la función de una cita” (SCHMITT, 2002, p. 19). Hobbes convoca, en favor del estado, contra el orden feudal, al ser más poderoso del Antiguo Testamento, el verdadero álgos de Dios, una alegoría que destaca la importancia del poder temporal, que de forma cínica alude a una *Civitas Diaboli* mundana.

2.3. La máquina escénica

El artificio de la representación se sobrepone al Estado de Naturaleza, no deriva de él, y asume la connotación de “máquina”, nombre dado a la más importante innovación del teatro moderno: la maquinaria teatral. Las interpretaciones que eluden el carácter teatral del contrato, como sucederá desde Rousseau, hasta Fenikel Pitkin, corren el peligroso riesgo de hacernos pensar que el contrato tiene sus raíces en la tierra y los “actores” no son tales, non son eventuales delegados, sino que son los verdaderos señores naturales, cosa que el propio Rousseau rechazaba.

Contra tal concepción orgánica aparece el postulado teatral; esa brecha introduce el artificio (*Téchne*), lo que no es naturaleza (*Physis*), en lo político, nuestra organización social convertida en la mayor obra de arte. Este concepto de hombre artificial está ya planteado en otras obras de Hobbes. En el Prefacio de *De Cive* compara el Estado con un reloj y precisamente en la introducción de *Leviatán* se refiere al animal artificial construido por el hombre (Bobbio, N. 1991: 63). El Estado es una de estas máquinas producidas por el hombre para suplir las deficiencias de la naturaleza, para sustituir con un producto del ingenio humano, con un *artificium*, el producto defectuoso de la naturaleza (Bobbio, N. 1991: 61). Es una prótesis necesaria para la vida en comunidad, igual que el método cartesiano lo era para la ciencia. Por otra parte, ya conocemos otra metáfora que *compara* la naturaleza con una gran máquina, el universo o el propio cuerpo en el leguaje del mecanicismo racionalista.

Carl Schmitt, en *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes* (1938), dedica el primer capítulo de su libro a explicar el sentido del nombre aludido en el título de la obra, ese monstruo marino que es Leviatán. Recuerda que el nombre aparece solo en tres ocasiones a lo largo del libro y recuerda que muy al comienzo se dice que “la civitas o respublica es un hombre magno, un gran Leviatán, un ser artificial, automático o máquina. La expresión <magnus ille Leviatán> se emplea indistintamente, sin explicación o aclaración especial, como denominación del hombre magno y de la gran máquina” (Schmitt, C, 2002: 18). Sobre el libro de Schmitt escribe Bobbio:

El concepto de persona deja su lugar al de maquina: así, el estado se podrá representar como el primer producto artificial de aquellos tiempos de la edad moderna, a la que se llamará la edad de la técnica. A partir de la representación del estado como maquina se inicia sin lugar a dudas aquel proceso de tecnificación del estado por el cual éste, independizándose de cualquier contenido político y de cualquier credo religioso, se convierte en estado neutro, en estado como mecanismo de mando (Bobbio, N. 1991: 289)

Quizá la dialéctica natural-artificial es una de las parejas conceptuales más afortunadas del moderno, precisamente introducidas por Hobbes en la discusión filosófica. Naturaleza se opone a re-presentación, la presencia se ordena, y por ello muta, políticamente, en forma de representación. En ese proceso emerge el poder, pero también la obediencia: el soberano y el súbdito. Y aunque estado de Naturaleza es una simple hipótesis, permanece en la persona del soberano (Agamben, G. 1998: 51). Cuerpo y máquina, el soberano es el que mantiene el legítimo derecho del ejercicio de la violencia. Agamben destaca el hecho de que la soberanía se presenta como “...el umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica” (Agamben, G. 1998: 51). Eso convierte al estado de naturaleza como algo interno al *nómos*. Si bien es una hipótesis, sin embargo, estará activa siempre en la persona del soberano que garantiza la ley, pero también la excepción². La contradicción se resuelve paradójicamente negando en el actor el carácter fundamentalmente escénico, dotándolo del poder primigenio de la naturaleza, como interno y ajeno al contrato. Precisamente es lo que convierte a la máquina y al soberano en potencialmente peligrosos para la ciudadanía. Al límite, reconocemos que ni el espacio escénico ni el político pueden confundirse con la naturaleza, con la presencia. Su verdad es precisamente la de su apariencia, y Nietzsche nos lo explica detalladamente desde *Verdad y Mentira en sentido extramoral*.

2.4. El nuevo marco filosófico del contractualismo

El sistema representativo ideado por Hobbes exige cambios que pasan por el rechazo del organicismo clásico, pero después, hay un replanteamiento del concepto de familia, y también de las dualidades tradicionales: Familia / estado- Ley natural / ley positiva, público / privado. Si con el iusnaturalismo se plantea el nacimiento de la dicotomía Naturaleza – Estado y al Estado se le supone derivado de la naturaleza, ya que existen sociedades naturales como la familia y derechos naturales como la libertad y la igualdad, el estado civil hobbesiano supone una acción o acto voluntario e intencionado desde el que se origina el estado “artificial”, dentro de lo que se ha llamado cultura, el termino civil que es a la vez civitas y civilitas. El consenso es el principio legitimador de esta sociedad política (Bobbio, N. 1991: 18-19). Según Bobbio, todos, desde Spinoza a Fichte, estarían de acuerdo en estos aspectos fundamentales, ese artefacto de lo político, que es, antes que nada, escénico.

² Así aparece en el Origen del drama barroco alemán de W. Benjamin y lo recoge igualmente C. Schmitt

Hay un iusnaturalismo medieval escolástico y un iusnaturalismo moderno. El moderno es fruto del racionalismo, “no hace ninguna concesión al desarrollo histórico de la humanidad” (Bobbio, N. 1991: 207). Thomas Hobbes, más que Grocio, es el verdadero “legislador universal de la humanidad”. El iusnaturalismo escolástico es personalista y parte de la concepción aristotélica del animal social, para Grocio el hombre es por naturaleza social, se adapta por la educación (*De Cive*, 1,2 citado en Bobbio, N. 1991: 209). El concepto de razón marca la diferencia entre ambos iusnaturalismos.

El iusnaturalismo supone un “modelo alternativo”, frente al que se puede llamar aristotélico. En la *Política* aristotélica el origen del Estado, la primera comunidad política, está en la familia. Bobbio recorre brevemente los últimos episodios de esta tradición (BOBBIO, 1991, p. 23), que son *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y *De la republique* de Bodino, como también Johannes Althusius. Y éste sería el referente-oponente para toda la reflexión política en el siglo XVII, el verdadero interlocutor del iusnaturalismo contractualista y de Hobbes. Pues para Hobbes:

El modelo moderno sustituye la dicotomía familia-estado por la dicotomía estado de naturaleza-estado civil (o estado). En ambos modelos el estado como situación terminal de un proceso acabado viene precedido por un estado pre político con la diferencia de que este estado pre-político es la familia en el modelo clásico y en el modelo moderno el estado de naturaliza. (BOBBIO, 1991, p. 31)

Para pensar el estado de naturaleza hay que separarse del concepto organicista de la comunidad política, ese que según Aristóteles derivaba lo político de lo familiar. La contraposición dialéctica cambia la visión de la organización política. Ello supone fundamentalmente diferenciar el gobierno, del gobierno de la familia. Dice Hobbes:

Gobernar bien una familia y un reino no son grados diferentes de prudencia, sino diferentes especies de negocios; del mismo modo que diseñar un cuadro en pequeño o en grande, o en tamaño mayor que el natural no implica sino grados diferentes de arte. Un esposo sencillo es más prudente en los negocios de su propia casa que un consejero privado en los asuntos de otro hombre. (HOBBS, *Leviatán*, C. VIII)

De las “virtudes” comúnmente llamadas “intelectuales” y de sus “defectos” (opuestos) se van a desprender que la moderna diferenciación entre lo privado y lo público, el gobierno de la

casa y del Estado son cualitativamente diferentes, no es solo cuestión de tamaño³. No es comparable la gestión de la propia casa que la gestión de los asuntos públicos.

Las consecuencias de esta transformación conceptual, según Bobbio, son varias. En primer lugar, sitúa el estado de naturaleza como centro de las relaciones más elementales "...que son las relaciones económicas" (BOBBIO, 1991, p. 29), esto supone una separación entre la esfera privada y la esfera pública, lo económico como propio de la supervivencia particular diferenciado de lo público o político, algo que estaba confundido en la sociedad feudal. La diferenciación de la esfera económica respecto a la política supone la "emancipación de la clase destinada a convertirse en económicamente dominante respecto al estado existente" (BOBBIO, 1991, p. 29). Y de ahí se deriva el naciente individualismo expresado en la sociedad y en la visión de la historia. Ese individuo articula los motivos de su acción bajo los principios que rigen las leyes naturales (libertad e igualdad), que fundan un orden social opuesto al de la sociedad estamental. El supuesto, bajo el que se fundamenta cualquier sociedad basada en el derecho natural, es el del consenso, el postulado de las mayorías y "refleja la idea de que una clase destinada a convertirse en la clase económica e ideológicamente dominante ha de conquistar también el poder político" (BOBBIO, 1991, p. 30). También suponemos con Bobbio que "la idea de que el poder es legítimo sólo en tanto se basa en el consenso es propia de quien lucha por conquistar un poder que aún no tiene, sin perjuicio de que, una vez conquistado el poder, sostenga la tesis contraria" (BOBBIO, 1991, p. 31): la burguesía⁴. Así fue como lo vio Rousseau, y lo desarrolla a propósito de los espectáculos. Precisamente el concepto de representación va a ser la estrategia que usa todo poder que gobierna para, bajo una forma de legitimidad consensuada, eliminar el consenso.

³ "Diferencia entre una familia y un reino. De esto se infiere que una gran familia, cuando no forma parte de algún Estado, es, por sí misma, en cuanto a los derechos de soberanía, una pequeña monarquía, ya conste esta familia de un hombre y sus hijos, o de un hombre y sus criados, o de un hombre, sus hijos y sus criados conjuntamente; familia en la cual el padre o dueño es el soberano. Ahora bien, una familia no es propiamente un Estado, a menos que no alcance ese poder por razón de su número, o por otras circunstancias que le permitan no ser sojuzgada sin el azar de una guerra" (HOBBS, *Leviatán*, C. XX. del dominio "paternal" y del "despótico").

⁴ Bobbio no presupone que Hobbes sea el filósofo de la burguesía, sino que evalúa las implicaciones del iusnaturalismo en relación con el ascenso de la burguesía. No se dice en ningún momento que sea la filosofía de la burguesía, sino más bien que viene a expresar una serie de mutaciones que afectan a las formas de vida que son ciudadanas, laicas y burguesas. De la misma manera que Weber estudió las relaciones entre ética protestante y capitalismo, Bobbio establece las relaciones entre el nacimiento del paradigma económico y la aparición del derecho natural con la ventaja de que el derecho natural parece unido al paradigma científico de la época y que va a buscar leyes naturales que va expresar con el lenguaje matemático, de la misma forma que el derecho que busca una formulación geométrica del orden jurídico.

3. La representación contractual

3.1. En nombre del monstruo necesario

La segunda ocasión que Hobbes utiliza, en su libro homónimo, el nombre de Leviatán, es en el cap. 17. Después de la minuciosa explicación del concepto de representación, trata del contrato:

Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, Civitas. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. (HOBBES, C. XVII, 1995, p. 151)

C. Schmitt insiste en que el nombre, figura mítica, de Leviathan es la encarnación del Estado mismo. Es el momento en el que a través del contrato nace la persona o corporación representativa a través de la que la multitud que firma el contrato se transforma en la unidad del Estado (SCHMITT, 2002, p. 18). El contrato es metáfora de *Commonwealth*, lo dice Hobbes al principio del texto, es el término figurado de esa comunidad civil. Es por lo tanto una de las figuras capitales del sistema representativo hobbesiano, no solo hay una persona artificial que representa a una natural, sino que el contrato mismo es una representación, y aquí valdría todo lo que dice Hobbes sobre la escenificación de los términos figurados. De la misma manera que para el arte la representación es el orden por el que el artista se relaciona con su objeto, en lo epistemológico es el orden y la malla catalogadora de lo empírico, mientras que en lo político la representación se identifica con el contrato, precisamente aquello que da forma a la sociedad. Es la forma en la que lo político se presenta al ciudadano, regula la convivencia. Tres figuras representativas: el artista, el científico o filósofo y el político, que coinciden en su relación con el mundo de los fenómenos y de las masas.

El contrato, como metáfora o representación del poder político o el Estado, es el corazón de la ordenación, *mathesis*⁵, que se aplica a lo real. El contrato es un axioma, el Estado se convierte en un principio racional, claro y comprensible. Es el fundamento analítico, y no histórico, del Estado. La representación va a entrar en el imaginario del intelectual a través de la ficción política

⁵ Lo debemos entender como esa *mathesis* de la que habla Foucault en *Las palabras y las cosas* (FOUCAULT, 1984): es el sistema representativo mismo, no una forma más de representación.

del contrato. Representación que, en otros aspectos se vincula al paradigma matemático (de Galileo a Descartes), ahora se identifica con el contractualismo. Hobbes propone el pacto como un “artefacto” sin limitaciones, sin fisuras, sin debilidades, el dios mortal. Para esto Hobbes piensa que es necesario silenciar las desavenencias entre los representados, el pacto que funda el Estado tiene que ser fuerte contra sus dos poderosos adversarios: la iglesia y la nobleza. Precisamente por eso lo plantea como un pacto de sumisión donde los individuos “renuncian” a sus derechos. Es el primer y último paso: “A partir de entonces los individuos ya no existen como seres independientes. No tienen ya voluntad propia. La voluntad social se ha incorporado al jefe del estado. Y esta voluntad es ilimitada” (CASSIRER, 1968, p. 207).

Acordado y constituido el pacto social no hay marcha atrás, ni siquiera la multitud tiene el derecho de revocar el contrato por ellos otorgado a los actores que ahora actúan como soberano y Estado: “En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada” (HOBBS, C. XVIII.1995, p. 150). La multitud disgregada es esa naturaleza precontractual, un estado anterior a la sociedad a partir del cual se constituye la ficción del contrato que sustituye a la naturaleza y acaba por ser la naturaleza social del hombre. Este pacto no anula al pueblo porque antes de esa representación, por la que surge el pacto, no hay pueblo propiamente dicho, sino una horda, multitud informe. No hay pacto entre pueblo y soberano porque estos no existen antes del pacto, ambos solo se distinguen, se diferencian, una vez realizada la nueva escenificación de la comunidad. El artificio del pacto aplicado a la naturaleza da forma a la sociedad organizada. Sin escenificación solo hay barbarie, ella es fundacional, como el orden sobre el caos.

Para que, a partir de una muchedumbre, se forme un pueblo es necesario que la multitud decida salir del estado de naturaleza, atribuyendo el poder soberano, no a una persona física, sino a una asamblea que lo abarque o la represente (asamblea popular). Pero en este caso el soberano es el pueblo mismo, y como soberano no puede despojarse de sus derechos y su poder es tan absoluto como el del monarca, el pacto entre pueblo y soberano, si llega a producirse, es en realidad un pacto entre el titular de la soberanía y aquel o aquellos a quienes se les pide que la ejerzan. Pero un pacto de este tipo no tiene nada que ver con el pacto de unión que da origen a la sociedad civil. (BOBBIO, 1991, p. 84)

Este pacto produce una mutación por la que la sociedad se inserta en una estructura política que constituye la representación misma. Allí no existe otra cosa que un sometimiento de todos, por

el que algunos, en un acto de representación, constituyen el poder estatal, acto que funda la asociación política, inexistente sin el sometimiento de los individuos. Como un concepto respecto a la multiplicidad de las cosas, o como un poema respecto a la infinidad de lectores, el soberano está puesto en el lugar de la multitud, de manera que esa “abstracción” o representación, ficción en cuanto artificio, es el Estado moderno:

Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. En efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados es lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud” (HOBBS, C. XVI. 1995, p. 146)

Al pensar en la comunidad, surgida tras la escenificación contractual, debemos ver tanto al soberano como al pueblo como expresión de esa misma representación. Sin embargo, esa comunidad, al llamarse pueblo, podemos entenderla de dos maneras: o como una ficción o abstracción, o como una entidad orgánica. La aparición del pueblo como concepto de comunidad orgánica es incompatible con la idea de la representación. El pueblo es considerado en lo orgánico como una verdadera presencia, sin embargo, la asociación de individuos es un símbolo (CASSIRER, 1948). Cuando esa asociación deje de ser una ficción y se la considere como un organismo no solo se desvanece la representación sino también el contrato, quedando la humanidad al borde de la catástrofe. Precisamente lo que sintieron tantos hacia 1789. El tipo de representación, como se concibe a finales del siglo XVIII, se despoja de la convencionalidad del contrato, se naturaliza:

Para llegar a concebir el estado como totalidad, habrá que pasar por la concepción orgánica del pueblo de los idealistas alemanes...antes del estado no existe un pueblo, y menos una *volkgemeinschaft*, sino una multitud. Fundado sobre un pacto recíproco entre individuos aislados y dispersos, el estado hobbesiano es mucho más parecido a una asociación que a una comunidad. (BOBBIO, 1991, p. 104).

El nacionalismo surgido de esta forma orgánica de lo político va a ser fuente de grandes conflictos a lo largo del siglo XIX y XX. Cuando el estado se constituye como Nación se está disolviendo la verdadera fuente de la representación, se borra la dramatización de lo político y se abre paso a una naturaleza que conoce todas las desigualdades y la explotación de la que la historia nos ha dado inolvidables lecciones.

3.2. Sistemática científica o el exorcismo de lo natural

Hobbes inicia el despliegue de un espíritu metódico a través de su afán clasificatorio y sistematizador. La ficción contractual se formula en paralelo al rigor metodológico de la ciencia moderna. Toda la capacidad de observación se dirige hacia una rigurosa clasificación que proponga un mapa adecuado de las formas de asociación y organización social. Un rigor clasificatorio propio del método científico imperante. Es como si, al proceder identificando partes y fragmentos, se pasara de lo natural al sistema de la representación, justamente la operación contraria que efectúa el pensamiento postclásico. Se trata de una verdadera obsesión clasificatoria que organiza las diferentes funciones que pueden establecerse entre las asociaciones que se derivan de la primera asociación o contrato. Es Foucault quien ha explicado el espíritu de esta *mathesis* que impregna todos los discursos de la “época clásica” (FOUCAULT, 1984).

Nada queda fuera de este escrupuloso inventario, ningún elemento de la organización escénica de lo político se deja a la natural expresión.

“Para Hobbes, la legitimidad de una reunión popular depende no solo de la ocasión en que la reunión se produce, sino también el número de las personas que participan en ella. Una reunión legítima...iglesia...teatro...se hace sospechosa si el número es extraordinariamente grande” (BOBBIO, 1991, p. 232). Y no es evidente, es decir, no es justificable una participación excesiva ya que una participación numerosa genera tumulto⁶, y como prueba de ello Hobbes cita un pasaje de los Hechos de los Apóstoles (BOBBIO, 1991, p. 259-60). Una reunión excesivamente grande puede convertir a la comunidad en una horda, es decir tiene el peligro de destruir el pacto por efecto de una regresión del individuo a un estado pre-representativa y natural. Hobbes hablando de la melancolía a propósito “de las "virtudes" comúnmente llamadas “intelectuales” y de sus “defectos” opuestos, dice:

...Y si esto es locura en la multitud, lo mismo ocurre con el hombre particular. Porque, como en 'medio del mar, aunque un hombre no perciba el rumor del agua que le rodea, está bien seguro de que esta porción contribuye al rumor de las olas, tanto como cualquiera otra parte del mar entero, así, aunque no percibamos una gran inquietud en uno o en dos hombres, podemos estar seguros que sus pasiones singulares son parte de la agitación que anima a una nación turbulenta. (HOBBS, 1995, p. 72).

⁶ Según esta clave deberíamos leer *La rebelión de las masas* orteguiana.

La multitud es una preocupación constante de Hobbes. Su existencia como muchedumbre está al principio del contrato, lo precede, y con él ella se extingue. La civilización es su negación, por esa razón el Estado tiene que ocuparse de que no se produzcan esas aglomeraciones que atentan contra la constitución representativa. Es el individuo, y no la multitud, lo que expresa la verdad de la civilización: el individuo que es la negación de la multitud. Tanto el liberalismo de Locke como el resto de los pensadores políticos, de orientación social, han sustentado estas afirmaciones por las que el individuo se debe convertir en el freno de la multitud. Y el liberalismo recogió tal exigencia, y también las motivaciones que subyacen a esta nueva figura del individuo.

La representación del colectivo de individuos corre a cargo del soberano o representante individual. Pero, a su vez, también hay otros sistemas de representación inferiores o dependientes de este, cuyo representante depende del representante principal del sistema general. Un individuo puede ser representante de una sociedad como es la familia y tener a su vez un representante superior. Con el individuo se apela a la racionalidad de la que está desprovista la muchedumbre, pero el concepto de individuo queda invalidado políticamente. *Polis* es comunidad, interés comunitario, pero individuo es lo que se diferencia de ese colectivo y de sus intereses. Individuo es a su vez una instancia que debe ser convenientemente diseccionada para identificar su dimensión privada y la pública. Precisamente Kant introduce cien años después importantes precisiones al respecto en su “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”.

Siguiendo con la pasión clasificatoria de sociólogo, Hobbes continúa distinguiendo entre sociedades parciales, corporaciones, que son subordinadas o dependientes (el único independiente es el Estado), estos sistemas pueden ser públicos o privados. Los privados pueden ser regulares o irregulares, ambos pueden ser legítimos e ilegítimos (BOBBIO, 1991, p. 260). El sistema representativo se basa en una estructura extremadamente compleja, pero coherente en su disposición. Todas las posibilidades aparecen perfiladas en esa estructura, el fin es concentrar el poder de modo que todas las posibles organizaciones se rijan según el sentido representativo y se conecten entre todas. El individuo es soberano pero la comunidad y la representación lo desautorizan políticamente.

Refleja fielmente aquella concepción monista del poder, individualista, que es a la vez una reformulación de la antigua diferenciación, tan bien conocida entre los juristas medievales, entre *civitas superiorem recognoscens* y *civitas superiorem non recognoscens* (BOBBIO, 1991, p. 248). Concepción monista del poder y al mismo tiempo jerárquica: no se establece una división de poderes, sino

más bien una concentración en lo que llama Estado. Y precisamente esa sombra hobbesiana planea todavía hoy por nuestros sistemas representativos. La ausencia de fragmentación del poder, meritoria desde la perspectiva hobbesiana, es, para nosotros, un problema: si el poder fragmentado es fuente de litigio, el poder concentrado es fuente de corrupción y de explotación.

3.3. El orden contra las pasiones: determinismo racionalista

La representación contractual esta animada por una pasión oculta, toda su dramaturgia se organiza según el modelo del drama barroco. El análisis del hombre en *Leviatán* no esconde el pesimismo antropológico de la concepción agustiniana-luterana, que evidencia la naturaleza corrompida del hombre. El Estado actúa como un remedio para salvar al hombre y a sus pasiones naturales. Bobbio lo deja claro:

Todo su sistema, se diga lo que se diga, se basa en la desconfianza ante la libertad (cita de Hobbes *De Cive*, X.8). Cuando los ciudadanos privados, los súbditos, piden la libertad, con este nombre no designan en realidad la libertad, sino el dominio sobre los demás. (BOBBIO, 1991, p. 105).

La libertad se usa, según Hobbes, como un arma retórica que se organiza en vistas a la dominación de los otros. La pasión predominante del hombre es la voluntad de poder. La competitividad sublimada en el “parque humano” no es sino una forma de exteriorizar ese deseo de dominación sobre el otro. Contra esa pasión de dominio es contra la que actúa la ficción contractual. Con el contrato, el hombre “castra” su voluntad natural de dominación del otro. El hombre alcanza la moralidad dentro de la representación, fuera de la escena es imposible, pues el hombre está dominado por las pasiones naturales.

El orden que se establece en la escena sigue una pauta que es la del modelo científico: el determinismo físico. Esta representación se debe adaptar al orden matemático: se va a hacer con la política lo mismo que se había hecho con la física. Bajo el prisma de la representación, la organización política solamente se debe contemplar en clave aritmética y geométrica. Es decir, perfectamente se podría aplicar el orden matemático. El ideal de Hobbes era “crear una teoría del cuerpo político como la teoría de los cuerpos físicos de Galileo” (CASSIRER, 1968, p. 196). El pensamiento político se funda en una ética que trata de ordenar las pasiones: “fijarles límites, dirigir las hacia un fin racional” (CASSIRER, 1968, p. 195). El modelo, como antes para Descartes, ahora para Grocio y Hobbes, es Galileo. De este modo el espíritu metódico y

matemático de la representación en el sistema epistemológico cartesiano encuentra su paralelo representativo en la teoría contractual de Hobbes.

La científicidad de un discurso está comenzando a convertirse en un criterio de veracidad de dicho discurso, científico es el uso de determinado lenguaje. Con el contrato sucede algo similar, su solidez viene corroborada por la explicación científica de su aparición: “... è con un gesto di fondazione scientifica che la vicenda del contrattualismo inaugura una nuova scienza politica (...). Il problema non è qui tanto quello dell'origine, ma della genesi” (DUSO, 1988, p. 52-53). El ejercicio del poder se racionaliza, como el Estado mismo. Esta científicidad que procede del conocimiento de la causa, todavía persistiendo la actitud aristotélica, se diferencia en el texto de Duso de otra forma de análisis. Se diferencia entre el planteamiento del origen y el de la génesis. Precisamente el tratamiento del origen sería la científicidad desde el punto de vista aristotélico de la causa. Sin embargo, lo que hace el método científico es explicar la génesis y todo el procedimiento de constitución del fenómeno político. Por su génesis el orden político no solo es la fuente de la sociedad humana sino también de la construcción ética del individuo que acepta el determinismo de la ley positiva en la forma del contrato.

3.4. El pathos estoico del drama-contrato

Esta racionalidad que se aplica a la naturaleza, con plena conciencia de su artificial impostación, pretende salvarla. La libertad no es natural, la naturaleza está determinada, y su determinismo, como el griego veía, es fatal. El drama barroco es al orden social lo que la ciencia a la naturaleza, un intento de reparación, se trata de cambiar la dirección de una catástrofe que está inscrita en cada renglón del libro de la vida. El contrato tiene en común algo con el drama y con la ciencia, ese intento de redimir la pasión destructiva del hombre. Dice Cassirer: “El racionalismo político del siglo XVII fue un rejuvenecimiento de las ideas estoicas...cuando T. Jefferson en 1776 prepara el borrador de la Declaración de independencia...habla en términos de filosofía estoica” (CASSIRER, 1968, p. 197-8). Cassirer se pregunta acerca de aquello que permitió la renovación de las viejas ideas, porque esa transformación del viejo estoicismo devenido contractual dará como consecuencia los derechos universales del hombre: “la filosofía estoica...traía consigo una promesa...la de restaurar al hombre en su dignidad ética...Este fue el servicio realmente inestimable, que hubo de prestarle al mundo la teoría del derecho natural” (CASSIRER, 1968, p. 201). La representación no solo ha consagrado al individuo frente a la

multitud, sino que ha neutralizado las pasiones del individuo que se desdobra en la forma del representado.

El contrato parece haber frenado el avance de la barbarie, sin embargo, las contradicciones de la representación la acercan más que nunca hacia el centro dramático del drama barroco y de la fatalidad. Este concepto de representación tiene un fundamento metafísico omitido, que es el de destino, de fatalidad. Nada de libertad más allá de la mera formalidad cristiana de *liberum arbitrium*. Rousseau rechaza la representación allí donde intuye tal concepción antropológica. Para el ginebrino el ciudadano es un simple espectador de la representación espectacular que lleva a cabo el Estado. No solo supone una restauración del *pathos* estoico del destino, sino que el espectador se convierte en un sujeto pasivo sometido a la compleja máquina del Estado. La pasividad, la espera, es fundamental dentro del *fatum* estoico, que contempla la acción política, competencia exclusiva del actor, el político. La representación libera al individuo de la naturaleza y el clero, pero lo silencia, y lo oculta políticamente. Si bien contiene la idea de constitución de un nuevo espacio público, supone también la de la exclusión de los espectadores de ese espacio.

La fatalidad estoica estaba igualmente recogida por los reformados, de hecho, el debate religioso era decisivo en el contexto del pensamiento hobbesiano. Acontecimiento fundamental, en la mitad del siglo XVII, es el enfrentamiento entre jesuitas y jansenistas. Son dos modelos de entender el cristianismo, el libro de Jansenio, *Agustinus*, es una lectura del filósofo⁷, y una nueva visión de la fe, pero también de la ética y de la política. Pascal se suma a la denuncia del jesuitismo católico, su pragmatismo y su defensa de la autoridad papal, su moral relajada y su doctrina de las opiniones probables. La representación contractual, el teatro político se resuelve en la forma del drama barroco, el drama del destino. La máquina teatral se funde con la del estado. De este modo el estado adquiere la forma de un verdadero Drama barroco. Como sugería Walter Benjamin: el soberano se identifica con el *Trauerspiel*. Schmitt reconoce la intuición benjaminiana en su análisis de la soberanía a propósito del Drama.

4. *Finale*

Se deriva de lo dicho que si nos salimos de la representación nos caemos, probablemente, fuera de la comunidad humana, regresamos a la horda. Lo que necesitamos no es romper con la representación, la representación nos cura de ese organicismo donde lo político se confunde con

⁷ “¿era dable esperar que los contemporáneos de Galileo y Descartes volvieran otra vez a la doctrina agustiniana de la gracia y del libre albedrío, se trataba de recuperar el principio estoico de la autarquía de la razón humana” (Cassirer, E. 1968: p.204).

lo religioso. Fatuo romanticismo que confundió lo político con lo familiar, con los afectos, saltándose un siglo de precauciones contra la naturalización de lo público, contra las injerencias de la religión. Se confundió la pertenencia a un espacio privado con la participación en la *polis*. Lo que necesitamos es acabar con la rigidez que caracteriza la representación. El espacio representativo debe ser cambiante en una democracia, el actor debe ser intercambiable con el autor, debe ser un autor él mismo. Pero la exigencia más importante de la representación política es que sea una “verdadera” representación, el que se demuestre incapaz de representar a la comunidad debe ser apartado. Eso nos lleva al centro del problema: ¿quién supervisa la actividad representativa del actor? El poder no puede estar concentrado, la complejidad del aparato estatal no puede hacernos olvidar la exigencia fundamental: la separación de poderes. Sin separación de poderes no hay verdadera representación. Es Montesquieu el que corrige convenientemente a Hobbes, sin separación de poderes la representación es un mero espectáculo. Las tres instancias de poder son autónomas, se corrigen y contrapesan. Los actores así se diversifican y su poder se equilibra. Sin esa condición mínima la representación cae de nuevo bajo el *fatum* estoico del drama.

Bibliografía:

- AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós
- BENJAMIN, W. (1990) *El Origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus
- BOBBIO, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Plaza y Janes.
- _____. (1989). *Estado Gobierno y Sociedad*, F.C.E: Mexico
- BORON, A.(Eds.) (1999). *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
- CASSIRER, E. (1948) *Antropología filosófica*. México: F.C.E
- _____. (1968). *El mito del estado*, México: FCE.
- HOBBS, T. (1995) *Leviatán*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- MONTESQUIEU, Ch.S.(1980). *Del espíritu de las Leyes*, México: Porrúa
- DAREMAS, G. (2011). *The Concept of Political Representation from Hobbes to Marx*. University of Sussex
- DUSO, G. (1988). *La rappresentanza: un problema di Filosofia politica*, Milano: Franco Angeli.

- FENIKEL PITKIN, H. (1985). *El concepto de representación*. Madrid: Centro Estudios Constitucionales.
- FOUCAULT, M. (1984). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- KAHN, V. (2001). Hobbes, Romance, and the Contract of Mimesis. *Political Theory*, 29(1), 4-29.
- KANT, I (2006). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona Alba Editorial.
- MARRAMAO, G. (1989). *Poder y secularización*. Barcelona: Península.
- NEDERMAN, C.J. (1997-98). *Conocimiento, consentimiento y crítica de la teoría de la representación política en El defensor de la paz de Marsilio de Padua*. Anuales Facultad de Derecho.UA.1997-98
- RUBIO CARRACEDO, J. (1990) *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- SCHMITT, C. (2002). *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes*. Argentina:Ed.Struhart&Cía.