

Del monismo al pluralismo

Luis A. Rossi

El «modelo hobbesiano» y el Estado en la filosofía política de Norberto Bobbio

Introducción

Los escritos de Norberto Bobbio están atravesados por la tensión entre hechos y normas, historia y estructura, derecho natural y derecho positivo, liberalismo y socialismo, individualismo y organicismo, democracia formal y democracia sustantiva (por citar sólo las dicotomías más significativas), pero estas oposiciones nunca alcanzan una síntesis en su pensamiento. El filósofo italiano hizo de la recurrencia a los antagonismos un rasgo típico de su pensamiento y en sus textos los planteos se deslizan de modo casi invariable hacia las clasificaciones polares. Ello le valió la calificación de «dualista», que él aceptaba de buen grado. Su idea del intelectual como «mediador» responde plenamente a esta concepción: un *uomo di cultura* debe incitar a los contendientes a buscar cuáles son las coincidencias subyacentes a la disputa; sembrar dudas, no certezas; pero las dudas no disuelven el dualismo, sólo permiten encontrar aspectos inadvertidos de una oposición real, impidiendo que se vuelva rígida. En esa búsqueda consistía su invitación al diálogo, a la que no renunció hasta el fin de su carrera intelectual, la cual revela una paradoja: un pensador fuertemente antidialéctico que amaba las terceras vías. No sería muy arduo encontrar razones biográficas para comprender esta voluntad permanente de evitar los extremos sin rechazarlos. Su formación tuvo lugar bajo la oposición fascismo-antifascismo (probablemente ésta fue la única dicotomía en la que tomó partido de modo inflexible) y su vida adulta se desarrolló en coincidencia temporal casi exacta con la guerra fría.

Sus estudios de historia de la filosofía política no escapan a esta matriz de pensamiento y parecerían estar afectados por una incongruencia: su autor no se reconoce propiamente como un historiador, sino que se acerca a los clásicos con espíritu analítico, con el fin de construir taxonomías y modelizaciones; no obstante, esos ensayos presentan una visión de la historia del pensamiento político moderno. Alfonso Ruiz Miguel definió a Bobbio como «un coleccionista de paradojas», y entre las que enumera figura el carácter simultáneamente analítico e historicista de sus estudios de historia de la filosofía política. El método del filósofo italiano es el análisis, pero la práctica con la que lo ha llevado adelante ha otorgado «sentido histórico [a] lo que en mucha de la filosofía analítica es mero análisis formal, ajeno a todo tiempo y lugar».¹ Ello no es necesariamente una contradicción, pero es claro que el talante de los estudios de Bobbio se inclina más hacia la búsqueda de esquemas conceptuales en la historia que a la historización y contextualización de los argumentos, lo que trae aparejado el riesgo del anacronismo y la actualización forzada de los autores estudiados.² Dejando de lado las posibles críticas, no hay duda de que estos trabajos son una parte muy significativa de su obra; incluso podría afirmarse que una peculiaridad de su filosofía es la referencia constante a los clásicos políticos de la edad moderna como aquellos que estructuran la comprensión de los problemas contemporáneos. Los clásicos proveen «desde hace siglos, algunos temas fundamentales, siempre los mismos».³

La referencia a la historia es un rasgo típico de las concepciones realistas de la política. Bobbio también es catalogado usualmente como un pensador realista, pero, al igual que su historicismo, ese realismo es problemático. Ruiz Miguel, en otra de las paradojas que detectó en su obra, lo llamó «un realista insatisfecho» y Pier Paolo Portinaro, un «realista de rostro humano», pues a diferencia de los realistas fascinados con el rostro «demoníaco» del poder, el filósofo piamontés se preocupará por conciliar la dimensión normativa y el realismo en su concepción de la política. Perry Anderson sostuvo que la veta realista del pensamiento de

1. A. Ruiz Miguel, «Las paradojas de un pensamiento en tensión», en *id.*, *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Fontamara, México, 1994, p. 179.

2. Bobbio se previene de las críticas a su metodología afirmando que «en el estudio de los autores del pasado nunca me atrajo particularmente el espejismo del llamado encuadramiento histórico, que eleva las fuentes a precedentes, las ocasiones a condiciones y que se ocupa tanto de los detalles que termina perdiendo de vista el todo; me he dedicado con particular interés, en cambio, al establecimiento de los temas fundamentales, al esclarecimiento de los conceptos, al análisis de los argumentos, a la reconstrucción del sistema.» Cf. N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli, 1965, pp. 6-7.

3. Y sigue: «Por ello observo con desconfianza toda búsqueda de precursores, pues no hay precursor del cual no se descubra que tiene predecesores [...] ni tampoco me fue dado el abandonarme a la alegría del “descubrimiento” de los descubridores». Cf. N. Bobbio, «Della libertà del moderni comparata a quella dei posteri», en *id.*, *Política e cultura*, Einaudi, Torino, 2005, 2ª edición, p. 132.

Bobbio lo conduce a una concepción de la democracia en la que el componente liberal tiende a predominar cada vez más sobre el socialista, volviendo incoherente su proyecto político. Danilo Zolo, por el contrario, advierte que pese a que el realismo político suele ser conservador, Bobbio no lo era.⁴ Si bien no hay dudas de que sus concepciones teóricas sobre la democracia tienden al realismo, pues se basan en las obras de Max Weber, Gaetano Mosca y Wilfredo Pareto, el pensamiento de Hobbes es la fuente última de su realismo político. Los comentaristas han insistido repetidas veces acerca del trasfondo hobbesiano de sus ideas: Furio Cerutti lo considera «kantiano en su corazón, hobbesiano en su mirada»⁵; Portinaro afirma que el liberalismo bobbiano, que pretendía tener fundamentos doctrinarios, presenta una fuerte anomalía: su pensamiento político parte de Hobbes, quien inaugura el paradigma individualista de la modernidad, pero no es un liberal;⁶ finalmente, Andrea Greppi señala que el problema principal del que se ocupa la teoría política de Bobbio es el de quién decide,⁷ es decir, el mismo para el cual Hobbes había propuesto la teoría de la soberanía. En el presente artículo intentaré reconstruir, antes que la interpretación que Bobbio hace de la filosofía de Hobbes, las características de lo que él llamó el «modelo hobbesiano» de la filosofía política moderna, y con él la narrativa histórica que enmarca su pensamiento político a través de algunos de sus ensayos histórico-filosóficos más significativos. El modelo hobbesiano, como gramática básica de la política, ocupa un lugar central en la concepción de la política de Bobbio, dirigida a establecer una teoría general, que, sin embargo, quedó inconclusa. El filósofo italiano, un adalid del positivismo jurídico durante toda su vida,⁸ será visto en sus últimos años, empero, como un defensor del derecho natural, ambigüedad que, por lo demás, se puede encontrar en la propia teoría de Hobbes. Los avatares del «modelo hobbesiano» en la historia de la filosofía política presupuesta por sus estudios, su desarrollo y decadencia, así como su capacidad fundamentadora, pero también de ocultamiento, permitirán establecer las relaciones del pensamiento de

4. A. Ruiz Miguel, «Las paradojas...», *op. cit.*, p. 177; P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, Laterza, Roma/Bari, 1999, p. 1; P. Anderson, «The Affinities of Norberto Bobbio» en *id.*, *A Zone of Engagement*, Verso, London/New York, pp. 117-120; D. Zolo, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 16.

5. F. Cerutti, «Kantiano nel cuore, hobbesiano nello sguardo», en: AA. VV., *Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia, 2003, p. 167.

6. P. P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, Laterza, Bari, 2008, p. 61.

7. A. Greppi, «Definiciones y reglas de la democracia», en L. Córdoba Vianello y P. Salazar Ugarte (comps.), *Política y derecho. [Re]pensar a Bobbio*, Siglo XXI - Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 2005, p. 133.

8. Al respecto, cf. «Argomenti contro il diritto naturale», en N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. Edizioni di Comunità, Milano, 1984 (1ª ed. 1965), pp. 163-178.

Bobbio con una concepción realista de la política. Utilizo el plural, porque no buscaré ofrecer una definición exhaustiva del realismo o una clasificación sistemática de sus variantes, sino mostrar que las diversas circunstancias en las que se presenta el realismo político en su pensamiento están ligadas a la misma ambigüedad que afecta al concepto en el pensamiento de Hobbes, por lo cual, aunque el hobbessianismo desemboque consecuentemente en el poder absoluto, el uso que Bobbio hace del modelo hobbessiano le permite postular dimensiones normativas de la política en el marco de una concepción democrática. El hilo conductor que servirá de guía a través de los distintos aspectos del «modelo hobbessiano» es la importancia cada vez mayor que el pluralismo adquiere en la concepción política del filósofo italiano, movido por un afán realista, tanto en el plano gnoseológico como en el político. El «modelo hobbessiano» gira en torno al concepto de soberanía y supone una concepción monista y homogénea de la sociedad, opuesta a la visión pluralista. A lo largo de su biografía intelectual, Bobbio concederá un relieve siempre creciente al pluralismo y a los problemas políticos que se derivan de él. El realismo sociológico asociado al pluralismo actuará como un límite cada vez más estrecho respecto de la imagen de la política entregada por el «modelo hobbessiano».

El problema de la unidad del derecho natural

Bobbio había impartido cursos acerca de la historia del derecho natural moderno ya desde 1943. Su interés por la temática tiene un origen remoto en la actividad docente de su maestro Gioele Solari, a quien sucederá en la cátedra de filosofía del derecho de la Universidad de Turín en 1948. En estos años entrará en contacto con la filosofía analítica anglosajona, abandonando una inclinación inicial por la fenomenología y el personalismo. Este cambio de dirección lo llevó a revalorizar la obra de Hans Kelsen y a abocarse a la construcción de una teoría general del derecho elaborada de acuerdo a los lineamientos de la teoría pura del derecho. Aquí se encuentra el origen más cercano de su interés por el iusnaturalismo. Virgilio Mura ha señalado con razón que el hilo conductor de los ensayos histórico-filosóficos de Bobbio es el problema de la objetividad del derecho,⁹ por tanto, el sentido más general de su ocupación con el iusnaturalismo estuvo, en un primer momento, supeditado a su labor filosófico-jurídica y no tenía un carácter inmediatamente político. Con todo, su reflexión sobre el estatuto del derecho

9. V. Mura, «Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno», en G. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, Franco Angeli, Milano, 2005, p. 66.

natural trasluce un significado crítico que se transformará en un interés creciente por la problemática filosófico-política propiamente dicha de los años posteriores, ya que los «problemas clásicos» que van ligados a las doctrinas del derecho natural operan como una instancia reflexiva frente a las ilusiones del carácter científico y avalorativo «puro» del positivismo jurídico en su versión kelseniana.¹⁰ Su investigación en el ámbito de la filosofía del derecho lo conduce a una elucidación del derecho natural en la que busca una unidad conceptual, una estructura racional común a todas sus formas históricas; paradójicamente, de ello resultó una atención cada vez más marcada a la singularidad de la teoría hobbesiana dentro de ese conjunto. Años después, el examen del derecho natural en el ámbito de la filosofía política, por el contrario, lo llevará al establecimiento de la dicotomía entre el «modelo aristotélico» y el «modelo hobbesiano» como dos grandes concepciones opuestas de la política y la sociedad.

La división canónica del derecho natural es tripartita: es usual distinguir entre el derecho natural clásico, el medieval y el moderno. No obstante ello, el filósofo turinés afirma que hay una unidad sustancial entre todas las corrientes iusnaturalistas sin que la variedad de las formas que se desarrollaron en la historia lleguen a invalidarla. El derecho natural «fue siempre concebido como la ética del hombre en sociedad» y este rasgo se repite sin distinciones de épocas.¹¹ Esta fórmula significa que los diferentes códigos morales propugnados por las distintas formas históricas de derecho natural no apuntan a que el agente logre un ideal de excelencia a través de su acción. Las morales que se derivan del derecho natural no son éticas de la virtud propiamente dichas, sino «principios generalísimos», del tipo: «haz el bien», «evita el mal», «se deben mantener los pactos», etc., los cuales están dirigidos a posibilitar la convivencia antes que a exponer un elenco de virtudes. El derecho natural, en cualquiera de sus versiones, se presenta como no teniendo origen en la acción humana, como un derecho descubierto pero no establecido por el hombre, y por definición sustraído al imperio de la voluntad. A juicio del filósofo turinés todas las doctrinas del derecho natural comparten un núcleo común que se puede reducir a dos proposiciones: a) frente al derecho consuetudinario y al derecho positivo, se afirma que una parte de las

10. Bobbio da un testimonio de esta dirección de su pensamiento en un texto escrito en 1969: «Hoy sabemos que el noble castillo de las ciencias puras estaba lleno de impurezas ideológicas. Detrás del formalismo jurídico estaba el ideal del derecho como orden, del ordenamiento jurídico como promotor y garante de la paz social, del Estado de derecho entendido kantianamente como Estado que no tiene otra finalidad que el derecho (no el bienestar, no la justicia, no la felicidad de los súbditos), un ideal esencialmente conservador de aceptación del *status quo*, apto para los tiempos en que la estabilidad política ya fue alcanzada.» Cf. N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari, 2005 (1ª edición, 1969), pp. 5-6.

11. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1963, p. 56.

reglas de conducta de los seres humanos no son obra de ellos mismos; y b) estas reglas tienen una jerarquía superior a la de las reglas restantes. Ambos principios resultan indiferentes a los contenidos que se pueden auspiciar con ellos, pero la función que cumplen invariablemente es la de acotar el alcance del poder político, el cual debe respetar límites que derivan de la existencia de un poder superior a toda voluntad humana. El derecho natural expresa una exigencia que puede volverse un derecho futuro, pero que hasta ahora no ha encontrado la fuerza para hacerse valer. Por tanto, al ser un «derecho desarmado» no es propiamente derecho, pues carece del elemento característico del derecho desde el punto de vista del positivismo jurídico: la capacidad coercitiva que le otorga efectividad.¹²

El hecho de que el iusnaturalismo haya posibilitado fundamentar morales diversas es para Bobbio una prueba de la falta de unidad de esta doctrina si se la entiende como una moral unitaria, por ello se debe buscar su unidad en otro plano. El conjunto de concepciones de la moral ligadas al derecho natural tiene en común formar parte del campo más amplio de las concepciones objetivistas de la ética. En el extremo opuesto encontramos al relativismo ético, el cual coincide con el iusnaturalismo en que tampoco es una moral, sino un modo de concebir la moral.¹³ Las concepciones de la ética son teorías de la moral, brindan un fundamento a una moral determinada, independientemente de su contenido. En consecuencia, la doctrina del derecho natural sólo puede ser comprendida en un plano metaético y no como una moral sustantiva: ella permite una justificación de la moral apoyándose en una concepción objetiva de lo bueno, lo cual es diferente a proporcionar un código moral concreto (aunque pueda relacionarse con alguno en particular). A pesar de que la estrategia argumentativa de Bobbio se asemeje a las discusiones acerca de la naturaleza del lenguaje ético que fueron predominantes en la reflexión ética de impronta analítica en esos años, ella tiene en realidad un sello kantiano: distingue entre la moral y su justificación, de modo que la segunda es independizada respecto de los contenidos propugnados por la primera. Al examinar los motivos que determinan la voluntad, Kant sostenía que todas las morales heterónomas tenían en común la determinación de la voluntad por medio de un motivo material. Del mismo modo, Bobbio encuentra que todas las morales derivadas de las doctrinas del derecho natural remiten a alguna concepción objetiva acerca del fundamento de la moral: la justificación iusnaturalista de la moral puede comprenderse, en sentido kantiano, como un caso de determinación material de la voluntad.

La unidad del iusnaturalismo a lo largo del tiempo se encuentra en esta función de fundamentación antes que en algún significado común o en una valoración

12. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, op. cit., p. 164.

13. *Ibid.*, p. 185.

compartida del término «naturaleza». Pero es precisamente en el cumplimiento de esta función donde se produce la falla de las teorías del derecho natural. Según el parecer del filósofo piemontés, el iusnaturalismo como estructura formal de un conjunto de éticas materiales fracasa, pues las doctrinas del derecho natural se presentan como una deducción realizada a partir de las cosas mismas, pero el carácter natural de un hecho no permite deducir que su realización sea una acción justa. El derecho natural propone un criterio objetivo de justicia, lo que implica una valoración, pero los juicios de valor no pueden deducirse de los juicios de hecho. Desde el punto de vista lógico, sostiene Bobbio, todas las doctrinas del derecho natural cometen la falacia naturalista, y eso las invalida también como teorías del derecho. No logran explicar qué es el derecho, pues condicionan la descripción del derecho como hecho a una valoración previa. El ejemplo más claro de cómo opera esta valoración implícita lo proporciona Hobbes. En la afirmación del filósofo inglés que para salir de la situación de guerra permanente propia del estado de naturaleza *se debe buscar la paz*, hay una valoración tácita: que la guerra es un mal o que la vida es el valor supremo. Estos juicios de valor no se derivan de ningún hecho, sólo son estipulados por Hobbes.¹⁴ Toda doctrina de derecho natural presupone alguna concepción del bien implícita en sus descripciones de la naturaleza, pero no la declara o no puede fundamentarla, lo que la convierte en un discurso valorativo y, por ende, ideológico en el sentido amplio del término. El error del iusnaturalismo, en consecuencia, es su realismo moral, ya que supone que puede encontrar un fundamento ontológico para un discurso normativo.

Este carácter valorativo oculto en el derecho natural llevó a Bobbio a mantener una postura fuertemente escéptica respecto de cualquier tipo de renacimiento del derecho natural y fue firme tanto en el rechazo de la naturalización de los derechos subjetivos como en la defensa de su carácter histórico. A su juicio, todo intento de asentarlos en la teoría del derecho natural desemboca inevitablemente en el enmascaramiento de lo que en realidad no son más que fundamentaciones religiosas o tradicionales, o la remisión a una ideología históricamente relevante.¹⁵ Pero si las pretensiones de validez del derecho natural son problemáticas, no lo es su función a lo largo de los siglos, ya que las diversas formas históricas del iusnaturalismo siempre han coincidido en que existen límites del poder estatal y son una respuesta al viejo dilema de si deben gobernar las leyes o los hombres. Esta exigencia del derecho natural, que según Bobbio debe ser distinguida de las teorías iusnaturalistas propiamente dichas que ya han caducado, «no muere nunca», pues los diversos renacimientos del iusnaturalismo no hacen más que expresar la

14. *Ibid.*, pp. 172-173.

15. *Ibid.*, p. 190.

eterna reivindicación de la idea de justicia frente a la arbitrariedad, «que trasciende siempre al derecho positivo y nos induce a tomar posición frente a él para modificarlo, perfeccionarlo, adaptarlo a nuevas necesidades y a nuevos valores».¹⁶

La reductio ad Hobbesium

Desde la perspectiva de la unidad funcional del derecho natural, el lugar de Hobbes respecto de esa teoría no era del todo claro, ya que el fin perseguido por el autor de *De Cive* al postular un sistema de leyes naturales era la institución de un poder político absoluto y no uno limitado, como los restantes filósofos de esa corriente. Bobbio formula este problema como una paradoja histórica: Hobbes pertenece de hecho a la escuela del derecho natural, pero de derecho es un precursor del positivismo jurídico, pues su concepción de la justicia es íntegramente formal y, sobre todo, *legalista*, lo que equivale a afirmar que el derecho natural moderno comienza con un pensador a través del cual tuvo inicio la disolución del iusnaturalismo.¹⁷ Este carácter anómalo que tiene el pensamiento hobbesiano en el marco del derecho natural moderno no incitará a Bobbio, como era de esperar, a diferenciarlo respecto de los otros miembros de la escuela, sino que por el contrario, le servirá para elevarlo al rango de fundador de la filosofía política moderna, convirtiendo a la anomalía en la base de una nueva comprensión de la política. El papel que cabe a Hobbes es más el de abrir el camino al positivismo jurídico, que el de perfeccionar el iusnaturalismo tradicional.¹⁸ La *reductio ad Hobbesium* del iusnaturalismo moderno es el rasgo distintivo de la interpretación elaborada por el filósofo italiano.

La disposición creciente de Bobbio hacia la filosofía política, como vimos, será paralela a la importancia cada vez mayor que concederá al pensamiento político de Hobbes. En el artículo sobre la relación entre la ley natural y la ley civil en la filosofía hobbesiana,¹⁹ de 1947, el filósofo inglés era interpretado a la luz de la teoría jurídica de Kelsen y las leyes naturales en el sistema hobbesiano ocupaban un lugar análogo al de la norma fundamental en el ordenamiento jurídico kelseniano: su cometido es el de autorizar al sistema de la legislación positiva, pero los contenidos que ellas podrían brindar a la ley positiva quedaban neutralizados por

16. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, op. cit., p. 23.

17. Bobbio reconoce que este planteo es «embarazoso». Cf. «Hobbes e il giusnaturalismo», en *Da Hobbes a Marx...*, op. cit., p. 57.

18. *Ibid.*, p. 74.

19. «Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes», en *Da Hobbes a Marx...*, op. cit., pp. 11-49.

el propio diseño hobbesiano. Quince años después, al examinar las relaciones entre Hobbes y la escuela del derecho natural, Bobbio expone una interpretación del derecho natural moderno modelada a partir de los conceptos organizadores de la filosofía política hobbesiana, aunque sin abandonar sus tesis anteriores. Si sus investigaciones acerca del derecho natural lo habían llevado a la identificación de un núcleo conceptual y a una función común a todas sus formas históricas, el desplazamiento del interés hacia la filosofía política lo orientará a insistir en la ruptura que implica el pensamiento político hobbesiano respecto de la tradición. Sus trabajos sobre iusnaturalismo y positivismo jurídico buscaban establecer ámbitos diferenciados para cada uno de ellos, de allí la aparente contradicción entre su defensa del positivismo jurídico y su reconocimiento de la función política del derecho natural. En sus escritos posteriores el enfoque se desplaza: el problema de la fundamentación del derecho como sistema normativo pasa a un segundo plano y la cuestión del poder político se vuelve prioritaria. La filosofía de Hobbes será la plataforma para determinar cuáles son los conceptos básicos para la fundamentación del poder político, por lo que el iusnaturalismo *more hobbesiano* se convierte en el esquema conceptual subyacente a la filosofía política moderna. Su célebre ensayo «El modelo iusnaturalista», escrito en 1973 y luego ampliado, más que una sistematización de sus escritos anteriores, es el resultado de este cambio de perspectiva, en el que la problemática de la fundamentación del poder político ha reemplazado a la de la objetividad del derecho.

El principal argumento de Bobbio para indicar el carácter fundador del pensamiento hobbesiano procede del hecho de que tanto las razones que se utilizan para sostener la superioridad del iusnaturalismo medieval, como los que lo hacen en sentido contrario, tienen como referencia principal a Hobbes y no a Hugo Grocio, a quien era usual considerar como fundador de la escuela del derecho natural moderno. Bobbio constata que de los argumentos esgrimidos se deriva que es Hobbes y no Grocio quien se propone construir un sistema jurídico deductivo, al modo de un legislador universal; que es asimismo el filósofo inglés quien abandona la concepción comunitaria de la sociedad y parte de un individualismo asocial; que es el autor de *De cive* quien concibe a la razón como cálculo y a las leyes naturales como producto del cálculo de la utilidad; y que, a través de su elaboración de una doctrina del estado de naturaleza, es el primero en atribuir al individuo un conjunto de derechos naturales preexistentes al surgimiento del Estado.²⁰

Bobbio explica los distintos factores que han contribuido para que sea posible atribuir a Hobbes este nuevo carácter fundacional: en primer lugar, el filósofo

20. Cf. «Hobbes e il giusnaturalismo», en *Da Hobbes a Marx...*, op. cit., pp. 52-57.

italiano señala que el pensamiento del inglés viene siendo revalorizado, especialmente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, diluyéndose paulatinamente la acusación que pesaba sobre él de ser un autor protototalitario; en segundo lugar, la ambigüedad propia de términos que designan grandes corrientes de ideas como «positivismo» o «iusnaturalismo», que permiten modos diversos de ser uno o lo otro, y en tercer lugar, la aparición de estudios significativos que enfatizan la dimensión iusnaturalista del pensamiento hobbesiano, como el de Howard Warrender. Ubicar a Hobbes como el pensador inicial del iusnaturalismo acusa el impacto de estas investigaciones, reformulando sus ideas anteriores sobre Hobbes, pero sin modificarlas sustancialmente, sino por el contrario, reinterpretando la historia del iusnaturalismo a la medida del filósofo inglés.

Bobbio seguirá manteniendo que las doctrinas del derecho natural se caracterizan por su concordancia en la superioridad del derecho natural por sobre el positivo y que la corriente como un todo tuvo siempre un carácter político, como es el de limitar el poder estatal. Sin embargo, la *reductio ad Hobbesium* lo obliga a distinguir entre las doctrinas iusnaturalistas, a aquellas en las que las leyes naturales determinan el contenido de las normas jurídicas y para las cuales el derecho positivo tiene como función volverlas eficaces, doctrinas que, como se dijo, limitan el poder del Estado, y las doctrinas para las cuales el derecho natural es el fundamento de validez del ordenamiento jurídico en su totalidad. El iusnaturalismo de Hobbes pertenece a este último grupo. Contra los intérpretes como Warrender, que a su juicio convierten a Hobbes en un iusnaturalista como los mencionados en primer término, Bobbio no dejará de insistir en que el filósofo inglés defiende la obediencia simple, es decir, no reconoce el derecho de resistencia salvo en limitadísimos casos, y que vacía de contenidos a la ley natural. De todo ello se deriva la nota definitoria del pensamiento hobbesiano en los escritos de Bobbio: su legalismo ético, que identifica lo justo con la obediencia a las leyes civiles. Este rasgo diferencia al pensamiento político de Hobbes de los restantes pensadores iusnaturalistas. Bastantes años más tarde, Bobbio señalará que, atendiendo a las relaciones entre ética y política, en el pensamiento de Hobbes se da el ejemplo más claro de monismo normativo rígido, por el cual la ética es subsumida en la esfera de la política y no reconocida como un sistema autónomo.²¹ El pensamiento de Hobbes es, en consecuencia, la expresión más consecuente del primado de la política respecto de toda otra actividad humana, un rasgo con el cual el pensamiento de Bobbio mantendrá siempre una relación tensa: por una parte será la fuente última de su realismo político, entendido en un sentido lato como rechazo de toda primacía de la moral respecto de la política, al modo de la

21. Cf. N. Bobbio, «Ética e política», en *id.*, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 129.

filosofía práctica anglosajona, pero por otra parte, su empirismo gnoseológico buscará siempre limitar esta superioridad de la política, otorgándole el rasgo de práctica social específica, que debe enfrentarse a otras esferas de acción social sin que ella pueda exigir un carácter totalizador, expresión ante todo de voluntarismo. El primado de la política, con todo, adquirirá un rasgo adicional cuando se lo considera como expresión de una «eticidad» del Estado, la cual recorre el pensamiento político desde Hobbes a Hegel.

En 1965 Bobbio reunió los artículos referidos a la historia del pensamiento político que había publicado en los quince años anteriores, y en el prefacio a esta compilación puede advertirse que el interés filosófico-político ya tiene una significación autónoma respecto de la filosofía del derecho. Sus estudios sobre el iusnaturalismo moderno están ahora orientados hacia la filosofía política, el problema que guía las interpretaciones es el de la fundamentación del poder, y éste comprendido como soberanía, el concepto central de esa tradición. Esta reinterpretación de la problemática del derecho natural a partir de parámetros filosófico-políticos se percibe en afirmaciones como la de que las doctrinas de los autores que estudia allí, especialmente las de Locke y Marx, brindaron la orientación ideológica de las dos grandes revoluciones, la francesa y la rusa. Pero este papel, si bien importante y coherente con la voluntad de mediación que mencionamos más arriba, tiene menos interés para Bobbio que la otra parábola ideológica que recorrió la filosofía política en la modernidad y en cuyo origen encontramos al iusnaturalismo: la conformación de la filosofía de la historia a partir de la dialéctica histórica *in nuce* contenida en el pasaje del estado de naturaleza al estado civil. Bobbio establece una relación directa entre la fundamentación de la obligación política por parte del iusnaturalismo y el surgimiento del historicismo dialéctico. El papel de la teoría hobbesiana en la formación de esta estructura de pensamiento es insoslayable, ya que es la primera entre las doctrinas iusnaturalistas que en lugar de limitarse a ofrecer máximas de comportamiento «generalísimas», se organiza en torno a ese pasaje. La interpretación filosófica de la historia, que caracterizó al pensamiento del siglo XIX, está ligada indisolublemente a la consideración del Estado como instrumento de civilización y es incomprensible sin ese mito, que conservará su vitalidad hasta Hegel.²² Sus sucesores continuarán el esfuerzo de descubrir el sentido de la historia, pero la concepción optimista del Estado propia del pensamiento político entre Hobbes y Hegel ya no será aceptada; por el contrario, los escritores políticos de la sociedad industrializada considerarán al Estado negativamente, sin distinción de tendencias ideológicas: desde el conde de Saint Simon, quien anticipando una tecnocracia postulaba la

22. Cf. *Da Hobbes a Marx...*, *op. cit.*, p. 8.

necesidad de pasar de la administración de los hombres a la de las cosas, a través de Herbert Spencer, quien expondrá de modo más acabado la noción del Estado como «guardia nocturno», hasta Marx y Bakunin, que cifrarán la emancipación humana en la abolición del Estado y expresarán la forma más extrema del rechazo al Estado como portador de un modo de vida superior.

La autoconciencia de la teoría del Estado

El problema principal a que se enfrentaba el naciente Estado absolutista era la necesidad de concentrar el poder y las figuras más significativas respecto de esta problemática son Maquiavelo, Jean Bodin y Thomas Hobbes, los tres grandes doctrinarios de la centralización del poder político. Es Bodin quien convierte el concepto de soberanía en la noción central del pensamiento político, pero será Hobbes quien concebirá el Estado como una persona jurídica y a la soberanía como su alma. Bobbio afirma que en sus obras la teoría del Estado alcanza la autoconciencia, pues acuña simultáneamente tanto la faz jurídica como la política de este concepto. Con todo, hay que advertir que el planteo bobbiano respecto del filósofo inglés es más amplio: Hobbes es el fundador de la filosofía política moderna por haber echado las bases de lo que el pensador turinés denominará «modelo iusnaturalista», común denominador de las diferentes teorías filosóficas del derecho natural.

Bobbio siempre opuso la filosofía del derecho «de los filósofos» a la «de los juristas» para distinguir cuáles de esas reflexiones se originan en la experiencia concreta y el conocimiento empírico del derecho típicos del jurista frente a la consideración genérica y poco especializada del filósofo. En su reconstrucción de la teoría política del iusnaturalismo se percibe el cambio que se había operado en su reflexión, pues al partir de una perspectiva hobbesiana lleva al primer plano las reflexiones filosóficas sobre el derecho natural y el Estado y si bien toma en cuenta las elaboraciones contemporáneas de «juristas filósofos» como Samuel Pufendorf o Christian Thomasius, no examina el propósito puramente jurídico de estos últimos, que consistía en el descubrimiento de un sistema normativo completo, que abarcara tanto el derecho público como el privado por medio de la razón, y el foco de su interpretación se centra en la fundamentación de la obligación política. De este modo, y como vimos en el apartado anterior, Grocio, que tradicionalmente era considerado como la figura que daba comienzo a la escuela contractualista, queda desplazado de ese lugar y es asimilado a los juristas anteriores a Hobbes, a quienes Bobbio juzga como dominados aún por la mentalidad tradicional, ya que su metodología es interpretativa, recurren regularmente a la opinión

de los juristas precedentes y se apoyan siempre en la autoridad de los clásicos. La importancia que atribuye al autor de *Leviatán* en la conformación de un nuevo modelo de explicación política conduce a relativizar las diferencias ideológicas entre los autores iusnaturalistas; de allí que Bobbio no se muestre muy entusiasta respecto de la hipótesis de Peter Laslett acerca de que la filosofía política hobbesiana es el verdadero blanco de la polémica de Locke en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. El pensador inglés, a quien Bobbio destaca repetidas veces como el primer filósofo que se ocupó de los derechos *ex parte populi*, quedará así subsumido en el contractualismo posterior a Hobbes, constituido por un conjunto de pensadores que, de este modo, resultarán identificados en sus líneas maestras y sus diversas posiciones unificadas por una misma finalidad (la fundamentación del poder político), un método (el método analítico) y una gramática de conceptos que giran en torno a la idea del establecimiento de la soberanía a través del contrato. En consecuencia, para Bobbio *De cive* es la primera expresión cabal del iusnaturalismo moderno y en esta obra se funda la filosofía política moderna.

Aunque no lo declare explícitamente y casi ni mencione a Descartes en sus escritos, la postulación de Hobbes como fundador de la filosofía política moderna implica un paralelismo con el autor del *Discurso del método*. Así como el quiebre provocado por la obra del filósofo francés inaugura la filosofía moderna, la filosofía política de Hobbes produce una ruptura análoga respecto del pensamiento político. La aplicación del método analítico permitirá la disolución definitiva de la tradición política antigua y medieval, organizada alrededor de la remisión a las autoridades y asentada metodológicamente en la prudencia y en la continuidad entre ética y política, ambas consideradas como conocimientos probables, basados en la opinión y, por tanto, diferentes de la ciencia moderna en términos cualitativos, pues ésta se dirige a la demostración, no al comentario de textos. Tanto Descartes como Hobbes tienen un contrincante común: el escepticismo defendido por los libertinos como consecuencia de la crisis del universalismo religioso. En ambos filósofos se observa la voluntad radical de alcanzar la certeza como solución. Para ello cuentan con el método analítico, mediante el cual reducen el objeto de conocimiento a sus elementos simples. Descartes restringe el problema del conocimiento al de sus fuentes y las analiza mediante las reglas del método, las cuales le permiten encontrar la evidencia de la autoconciencia, una primera verdad puramente racional pero que no es de orden geométrico, probando así la validez de esas reglas para el conocimiento en general. Hobbes, en cambio, se propone construir una ciencia racional de la vida humana, a la que llama «filosofía civil» y que estudia las consecuencias de los accidentes de los cuerpos políticos. Para ello parte del «hombre natural», el ser humano entendido como un individuo abstracto y ahistórico, con su bagaje de pasiones,

respecto de las cuales hay que descubrir las reglas universales que gobiernan la conducta humana y que permiten darle dirección a las fuerzas que esas pasiones desencadenan. El método analítico le permite al filósofo inglés construir sobre esas bases una teoría racional del Estado. El resultado que alcanza Hobbes es el concepto de soberanía, con el cual expresa la constitución de un yo común conformado por la asociación de esos individuos, el cual tendrá el mismo carácter ideal que el *ego cogito* cartesiano: una pura función de unificación que se presenta como unidad metafísica y simple, una *voluntas artificiosa*, «unidad de la voluntad frente a la multiplicidad de las voluntades del estado de naturaleza».²³

De nuestra reconstrucción se derivaría que por ese camino Hobbes alcanza una radicalidad mayor aun que la del filósofo francés, ya que éste había necesitado demostrar la existencia de Dios para alcanzar la certeza cognoscitiva, mientras que el autor de *Leviatán* no necesita recurrir a ella para justificar la institución del poder político. La duda cartesiana se detiene ante la moral y la religión, y postula una moral provisional hasta que mediante la adecuada aplicación del método se descubran las prescripciones de la razón respecto de la vida humana, Hobbes, por el contrario, no duda de que ya está en posesión de las reglas que la razón prescribe si se quiere vivir en paz. Aunque en un pasaje afirme que ellas fueron dadas por Dios, claramente son presentadas como reglas racionales, cuyo único intérprete autorizado será el soberano y no el creyente. El carácter racionalista del iusnaturalismo consistirá entonces en su abandono de todo apoyo teológico para explicar la formación de la sociedad, al que «siempre había recurrido la teoría tradicional para explicar el origen de la sociedad humana en sus diversas formas».²⁴ Esta tendencia secularizadora se extendería paulatinamente incluso hasta los ámbitos supuestamente más refractarios a ella: Bobbio avanza la hipótesis de que el proceso por el que la jurisprudencia pasa de una concepción ligada al comentario y la interpretación a otra basada en la demostración y el establecimiento de los principios que rigen al derecho se da también en la teología, dando paso paulatinamente a la teología racional y al racionalismo teístico, el cual es ya una expresión de la ciencia nueva.²⁵ El hecho de ubicar la unidad del derecho natural moderno en su metodología tiene como resultado que su unidad ideológica quede en un segundo plano; de este modo, la obra de Hobbes, que ocupa una posición peculiar respecto de los iusnaturalistas posteriores, es asimilada a ellos y el concepto de ley como mandato y el derecho como validez, con

23. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989, p. 98.

24. N. Bobbio, «El modelo giusnaturalístico», citamos según la traducción al español «El modelo iusnaturalista» en *id.*, *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1985, p. 139.

25. *Id.*, p. 82.

su énfasis en la voluntad del legislador frente a toda otra fuente de derecho, se presenta como la nota distintiva de todo el conjunto.

Sin embargo, la elección de Hobbes como iniciador del proceso de secularización en el pensamiento político no deja de ser problemática, ya que son muchas las razones que obligarían a darle ese lugar a Maquiavelo y no al autor de *Leviatán*. El consenso entre los especialistas acerca de ello es bastante amplio. Sheldon Wolin es concluyente al respecto, señalando que el escritor florentino no sólo rompe con los modos medievales de pensamiento, sino que además rechaza normas tradicionales como el orden natural, intenta construir un método pragmático, concentrado casi exclusivamente en las cuestiones relativas al poder, y expulsa de la teoría política todo lo que no sea estrictamente político, empezando por la religión, sin contar otras exclusiones muy significativas, como su hostilidad contra los gobiernos hereditarios y su desprecio de la nobleza.²⁶ Giuseppe Sorigi se queja de que son muchos los que olvidan a Maquiavelo como el primer secularizador del pensamiento político moderno y advierte la ambigüedad subyacente a la posición de Hobbes, el cual construye su sistema «ladrillo sobre ladrillo con el apoyo de pasajes de la Escritura, presentes por doquier, especialmente respecto de lo jurídico y lo político. Busca hacer que razón y Escritura marchen al mismo paso».²⁷ Por su parte, Nicola Matteucci encuentra una «singularidad desconcertante» del pensador inglés respecto de la problemática secularizadora, pues él parece querer restablecer la unidad entre moral, política, derecho y teología característica del pensamiento medieval y agrega que en la obra de Hobbes hay una «teología política invertida», ya que si bien el poder político no se deriva de ella, se presentará ataviado teológicamente.²⁸ Con todo, la cuestión puede separarse en dos niveles: el de los fundamentos de la teoría y el del resultado que ella pretende alcanzar. Bobbio dirige su atención casi exclusivamente al primero de ellos. Planteos como el de Sorigi o el de Matteucci conciernen a los medios que Hobbes utiliza o al resultado de su teoría, pero no afectan directamente a la pregunta por el origen de la política. En efecto, el hecho de que en *Leviatán* se describe una «república eclesiástica y civil» muestra ya desde el título de la obra que el fin que Hobbes quiere alcanzar no puede ser separado del orden religioso y, por tanto, es problemático considerarlo como un

26. S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Little, Brown and Co., Boston, 1960 (citamos según la traducción al español de A. Bigami, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 214-215).

27. G. Sorigi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano, 1996, 3ª ed.; cf. nota en p. 115.

28. N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bologna, 1984, pp. 110-111 y 113.

secularizador del poder político. De todos modos, dadas las condiciones sociales y políticas bajo las cuales escribió el filósofo inglés, el paralelismo político-religioso que repetidas veces aparece en sus obras, (especialmente en *Leviatán*, que es la más polémica a ese respecto) puede comprenderse como un intento de hacer jugar para sus propios fines teóricos una instancia de legitimación como la Escritura en una situación histórica en la que la discusión religiosa y la política se superponían en gran medida y muchas veces con riesgos bastante severos para quienes participaban en ellas. La fuerte constricción espiritual que entrañaban las guerras civiles religiosas obliga al intérprete a tomar con cautela las profesiones de fe de los escritores políticos de los siglos XVI y XVII. Bobbio advierte que ellas forman parte de la retórica que debía observar un autor cristiano de esa época (sobrentendiendo que ningún autor se negaría a reconocerse como cristiano). Un ejemplo de estas declaraciones rituales que esconden un pensamiento más matizado son las críticas de Bodin a Maquiavelo en el prólogo de *Los seis libros de la república*, quien censura al escritor florentino la exención al gobernante respecto de la moral, pero en pasajes posteriores de la misma obra ella es justificada en situaciones extraordinarias, como la de un cambio de régimen.²⁹ En suma, el resultado buscado por Hobbes, la «república eclesiástica y civil», no sería, a juicio de Bobbio, un argumento contra el carácter secularizador de su pensamiento, pues el filósofo inglés reduce la iglesia al Estado: las leyes de la iglesia sólo valen si están aceptadas y sostenidas por las del Estado, de este modo, la argumentación hobbesiana elimina el contraste entre ambas instituciones convirtiendo a la iglesia en una dependencia del Estado.³⁰

Pero por más que la obra de Maquiavelo haya marcado netamente los límites entre lo político y lo religioso, Bobbio considera que ella sigue siendo profundamente tradicionalista en su relación con la historia. El pensador florentino sigue inmerso en la concepción clásica de la historia como *magistra vitae*, ella es fuente de ejemplos y enseñanzas para el príncipe y por eso tiene autoridad.³¹ Hobbes, por el contrario, aplicando el método analítico a su objeto de estudio suprime toda relación con la historia, que se vuelve irrelevante para la filosofía civil, ya que ella no estudia casos. De todos modos, el filósofo turinés reconoce que «la filosofía política moderna encuentra su primera forma sistemática en Hobbes, pero su germen vital está en Maquiavelo», y si se adopta la perspectiva de la secularización como hilo conductor, tenemos una historia en la cual «*El Príncipe* es su revelación [y] el *Leviatán* su símbolo».³²

29. Cf. N. Bobbio, «Ética e politica», en *id.*, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 132.

30. *Ibid.*, p. 129.

31. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, op. cit., p. 84.

32. N. Bobbio, «Hegel e il giusnaturalismo», en *id.*, *Studi Hegeliani*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 20-21.

La elección del filósofo inglés por parte de Bobbio está motivada, en última instancia, por la impronta que tuvo el positivismo jurídico en su pensamiento. La obra de Hobbes es la primera teoría del Estado construida sobre principios puramente normativos, lo que la convierte en el antecedente más importante de aquella corriente, a partir de la cual se desarrolla la concepción clásica del Estado de derecho. Igualmente Hobbes es el primer teórico de la idea de la ley como mandato válido emitido por una autoridad competente. La radicalidad con que postula la disolución y relativización de los contenidos de la ley respecto del acto de mando lo vuelve un precursor de aquella escuela jurídica. Asimismo, en el uso que el filósofo inglés hace del método geométrico puede reconocerse una prefiguración de la ambición positivista de desarrollar una ciencia del derecho. Como se comprueba por esta enumeración, la problemática de la secularización se superpone a la de la racionalización del Estado moderno, que es la que guía a Bobbio y la que le permite presentar a Hobbes como el fundador de la filosofía política moderna sin tener que afirmar el carácter protoliberal de su teoría.

El modelo hobbesiano frente al «modelo aristotélico»

En su inveterada costumbre de recurrir a las dicotomías, Bobbio sostenía que todo el pensamiento político podía organizarse en torno a dos antagonismos: aquellos pensadores cuyas ideas están determinadas por la oposición orden/anarquía y aquellos cuyo pensamiento está orientado por el par libertad/despotismo. Bobbio identifica al modelo iusnaturalista con el modelo hobbesiano sin más, con lo cual supone que más allá de las numerosas diferencias que puedan encontrarse entre los autores agrupados en esa escuela, todos comparten un mismo repertorio de motivos, que hacen jugar de modo diferente, pero manteniendo la misma sintaxis de ideas como base. De este modo, la dicotomía orden/anarquía, que caracteriza al pensamiento de Hobbes, queda establecida por Bobbio como la polaridad básica que orientará a los restantes pensadores iusnaturalistas, inclusive aquellos como Locke, que a primera vista pueden parecer acérrimos contendientes del filósofo de Malmesbury y para quienes la dicotomía libertad/despotismo parecería ser más significativa. La idea de un «modelo» hobbesiano o iusnaturalista adquiere pleno sentido en el pensamiento de Bobbio al funcionar dicotómicamente contrapuesto al «modelo aristotélico». Hobbes zanja las disputas con el aristotelismo tanto en la filosofía política como en la reflexión acerca del derecho: no sólo, como ya se señaló, se abandonan los principios metodológicos que caracterizaron la reflexión política desde la antigüedad, sino que se corta el lazo entre derecho y retórica, así como entre política y pru-

dencia y desaparece toda remisión a autoridades. Desde esta perspectiva el «modelo aristotélico» es una concepción que se opone punto por punto a los núcleos conceptuales del modelo hobbesiano. Con esta contraposición, Bobbio establece una periodización del pensamiento político en términos análogos a los «tipos ideales» propuestos por Max Weber. Se alcanza un modelo obtenido a partir de los datos empíricos aunque no se haya presentado efectivamente y por completo en ningún autor; empero en él se pueden reconocer los lineamientos generales a partir de los cuales tendrá lugar la reflexión de los autores subsiguientes, más allá de que se reconozcan o no como discípulos.

Bobbio acota el dominio de estos dos modelos al ámbito de la teoría del Estado, clasificando a ambos como teorías «realistas». En este contexto «realismo» tiene un significado gnoseológico o, más bien, metodológico, ya que mienta una concepción avalorativa respecto del objeto de estudio, en este caso, del Estado, y se contrapone a las teorías «idealistas». Estas últimas son aquellas que asumen como propia alguna valoración y proponen un modelo de Estado, no necesariamente utópico, ya que puede ser una combinación de formas históricas, por ejemplo, la imagen de Atenas o de Esparta para los autores antiguos o la monarquía inglesa para Montesquieu. Lo que diferencia a las doctrinas realistas de las idealistas es la voluntad de comprender al Estado y a la política en general como relaciones de dominio, sin tratar de ajustar la realidad política a alguna idea previa del autor.³³ Las teorías «idealistas», en cambio, antes que a la comprensión, están dirigidas a la exposición de una concepción evaluativa de la realidad política. El modelo aristotélico es una concepción «historicista», pues se pregunta por la génesis del Estado partiendo de formas de asociación más pequeñas, mientras que el modelo hobbesiano es «racionalista» y responde a la pregunta «¿Por qué existe el Estado?», explicándolo como un artificio, pero ambos serían realistas porque afirman que exponen un conjunto de hechos y no se proponen la valoración como tarea inmediata, aunque puedan implicarla en sus descripciones del objeto. ¿Dónde estriba el carácter realista de cada uno de estos modelos, ya que no se hacen la misma pregunta respecto del Estado? El modelo aristotélico se presenta como una descripción de comunidades de alcance cada vez mayor, hasta llegar a la comunidad que engloba a todas. El modelo hobbesiano, en cambio, despliega una concepción normativa y no descriptiva del Estado, por tanto, supone el fenómeno real del poder y su verdadera naturaleza resulta ser una *gramática de la obediencia*. Sin embargo, es el propio Bobbio quien relativiza el genuino carácter realista de ambos modelos. Al estudiar las relaciones entre filosofía y la ciencia política, encuentra que la filosofía política se planteó básicamente tres interrogan-

33. Cf. N. Bobbio, «Marx, lo Stato e i classici», en *id.*, *Teoria generale della politica*, *op. cit.*, pp. 55-57.

tes a todo lo largo de su historia, cada uno de los cuales derivó en una concepción específica de la disciplina: a) ¿cuál es el mejor gobierno?, b) ¿cuál es el fundamento del Estado? y c) ¿cuál es la naturaleza de la política? Bobbio sostiene que ninguna de estas tres preguntas implica un abordaje neutro y avalorativo del objeto de estudio, pero las dos primeras suponen una distancia mayor respecto de una concepción objetiva que la tercera, pues en la primera lo que se busca es la república óptima, lo que naturalmente entraña una valoración, y en la segunda, se explican las razones por las cuales se debe obedecer, lo que no es más que justificar la licitud de un comportamiento pero no su descripción.³⁴

El modelo hobbesiano se articula a partir de una ruptura con la naturaleza, el modelo aristotélico se desarrolla por progresión asociativa de grupos cada vez más amplios, todos ellos considerados como parte de la sociabilidad natural del ser humano. El iusnaturalismo exige que la razón dicte leyes a la realidad empírica del ser humano, de modo que sus impulsos más destructivos no acaben por llevarlo a la aniquilación mutua con sus semejantes, el modelo aristotélico ve en las diferentes realidades sociales humanas un despliegue que es racional, pues en ellas se realiza progresivamente un ideal de excelencia del ser humano. En suma, el modelo hobbesiano muestra su carácter esencialmente prescriptivo ya que no se organiza en torno a preceptos prudenciales, sino de acuerdo a una regla teórica que se pretende científica respecto de la política (las leyes naturales son *teoremas* de la razón y la razón es cálculo de las consecuencias). El modelo aristotélico, en cambio, al presentarse como el despliegue natural de las potencialidades humanas reivindica su realismo respecto de la conformación de la sociedad. Podemos observar que ambas pretensiones sólo pueden justificarse dentro de los parámetros establecidos por la propia teoría: el carácter científico del modelo hobbesiano presenta problemas no bien son cuestionadas las definiciones de las cuales parte y el supuesto realismo del modelo aristotélico se revela como la naturalización del orden jerárquico de las sociedades tradicionales.

El modelo iusnaturalista implica en todas sus modulaciones una multitud de individuos. Este punto de partida, como ya indicamos, no es más que la aplicación por parte de Hobbes de la segunda de las reglas del método cartesiano, la regla del análisis, que imponía descomponer un problema hasta encontrar sus elementos más simples. El individuo es el átomo del que parten las diversas teorías contractualistas y el estado de naturaleza el plano en el que el geómetra político dispone esos elementos de acuerdo con su diseño. La reconstrucción bobbia de los modelos hobbesiano y aristotélico se organiza a partir de la

34. Cf. N. Bobbio, «Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica», en *id.*, *Teoria generale della politica*, *op. cit.*, pp. 12-13.

antinomía entre individualismo y organicismo como el principio discriminante que articula los elementos del análisis en ambos casos. En el nivel propiamente político, el individualismo presupuesto por la filosofía de Hobbes le permite a Bobbio ponerlo como el inicio de una secuencia histórica de pensadores en la que las diferentes orientaciones políticas no alcanzan a convertirse en un aspecto tan significativo que permita impugnar este hilo conductor. El individualismo es el supuesto principal del análisis de Bobbio, y lo es hasta tal punto que su aparición implica para el pensamiento político una transformación análoga a la revolución copernicana. Por ello, el modelo aristotélico y el modelo hobbesiano funcionan de dos modos diferentes: como progresión histórica de uno a otro, pero también como polaridades posibles del pensamiento político, lo que acentúa su carácter de tipos ideales y disminuye su valor como conceptualización histórica. Bobbio expresa este valor dicotómico de ambos modelos al afirmar que el modelo aristotélico u organicista es «el eterno adversario» del modelo de derecho natural, y por ello «siempre renaciente y jamás derrotado definitivamente».³⁵ En este punto, la contraposición entre el modelo aristotélico, apoyado en el organicismo, y el modelo iusnaturalista, basado en el individualismo, se convierte en una transcripción de la dicotomía acuñada por Ferdinand Tönnies entre comunidad y sociedad, la cual, recordemos, era, a su vez, una reformulación de la dicotomía hobbesiana de estado de naturaleza y estado civil. En consecuencia, el carácter revolucionario de la escuela del derecho natural moderno fue, paradójicamente, su ruptura con la naturalización de las relaciones de dominio (y por tanto, con la «naturalidad» de la comunidad política) presupuesta por el pensamiento político tradicional y, en su lugar, la proposición de un fundamento objetivo y propio en el ser humano (esto es, «natural») para la construcción de un Estado según convenciones propuestas por la razón.

La esquematización conceptual llevada adelante por Bobbio pone en evidencia los rasgos idealizados de las sociedades políticas que cada uno de los modelos debe presuponer para poder dar cuenta de ellas. En este sentido, el modelo aristotélico no sería menos prescriptivo que el hobbesiano aun cuando ello es más fácil de percibir en éste que en aquél. De todos modos, el origen de ese carácter prescriptivo sería diferente en cada uno de los casos. En el modelo aristotélico encontramos el modo tradicional de entender la filosofía política: una descripción y teorización de la república óptima, la más adecuada para el desarrollo de la vida buena. El modelo hobbesiano es prescriptivo por su propio carácter de justificación del poder, ya que busca responder a las preguntas ¿A quién debo obedecer? ¿Y por qué? Pero explicar por qué razón debemos obedecer implica la referencia

35. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 2008, p. XII.

a una regla, que, a su vez, expresa una valoración. Por ello Bobbio señalaba que ese carácter prescriptivo de la teoría iusnaturalista es todavía más amplio que su simple régimen normativo: no sólo es una teoría racional del Estado, sino que, ante todo, es una teoría del Estado racional, un Estado producto de la voluntad racional y pura idea del intelecto. Al tener en su base la oposición orden/anarquía ese Estado racionalizado logra serlo a partir de que asegura la paz y evita que los seres humanos se maten entre sí. De este modo el ideal parecería encontrarse ahora a ras de la tierra, sin embargo, no puede pasarse por alto que para todos los autores de esta escuela el estado de naturaleza debía ser abandonado (o ya no es posible regresar a él, como afirma Rousseau) porque la vida en él resultaba impracticable. Por tanto, si los seres humanos aspiran a vivir según la razón, sólo pueden hacerlo bajo la protección del Estado. El carácter racional de la vida civil frente al dominio de las pasiones en la naturaleza permite moderar la afirmación usual de que para los autores iusnaturalistas el Estado es un mal necesario. Más bien se podría pensar en que, aun para un autor como Hobbes, que justifica la máxima extensión del poder político sobre la sociedad, el Estado es un monstruo benéfico, que rescata a los hombres de la autodestrucción a que pueden llevarlos sus propias pasiones. Todo ello conduce también a un cambio en la valoración de las relaciones de la escuela del derecho natural con el liberalismo. Frente a la posible coincidencia entre el iusnaturalismo y el liberalismo (lo que equivaldría a considerar a Locke como el autor principal de esa escuela), establecer como líneas generales del pensamiento político moderno al iusnaturalismo entendido según las líneas del «modelo hobbesiano» le da a aquél una extensión más amplia que la del liberalismo y hace de Hobbes su antecedente más importante, aun cuando él mismo no pueda ser considerado como liberal. Bobbio gustaba de citar el capítulo X del *De Cive*, en el que se afirma que fuera del Estado dominan las pasiones, mientras que en el Estado reina la razón. La evolución posterior del iusnaturalismo hacia el liberalismo y la defensa de la división de poderes, que implica un cuestionamiento a la soberanía entendida al modo hobbesiano, especialmente en las obras de Locke y Kant, podría ser interpretada como la necesidad de atenuar ese dominio de la razón estatal, sin embargo, no habría que confundir la limitación del poder del Estado con la racionalización de su poder, que es de lo que se trata aquí. La transformación posterior de la institución estatal es la que demuestra el carácter racionalizador de la teoría iusnaturalista. La filosofía política de esta escuela contribuyó de modo indudable a la crítica de la dominación tradicional y a la elaboración de la teoría de la dominación legal-racional, en el sentido que da a ella Max Weber. La teoría del poder defendida por el iusnaturalismo supone la secularización del Estado, primacía de la ley sobre la costumbre y sobre cualquier otra fuente de derecho, relaciones impersonales entre príncipe y fun-

cionarios, lo que implica el Estado administrativo, así como entre funcionarios y súbditos, de donde nace el Estado de Derecho, y por último, una concepción antipaternalista del poder político.³⁶ Sin dudas, estas características del Estado imaginado por los iusnaturalistas conducen hacia el Estado de Derecho, el cual implica efectivamente una limitación del poder del Estado, pero alcanzarlo por medio de su racionalización, en cuya consecución el concepto de soberanía tal como fue entendido por el iusnaturalismo tuvo un papel de primer orden, es completamente diferente a la limitación del poder absoluto a través de la representación estamental, que implica una concepción patrimonial del Estado y la supervivencia de otras fuentes de derecho además de la ley.

El significado de la contraposición por parte de Bobbio de los modelos aristotélico y hobbesiano es el de indicar las dos líneas maestras a través de las cuales discurrió el pensamiento político occidental. Pero es interesante notar que en su esquema ambas tradiciones confluirán en el pensamiento de Hegel. Ello es llamativo, pues Bobbio nunca consideró a la dialéctica como un método de conocimiento genuino sino como una reflexión sobre la historia; sin embargo, construye una modelización de la historia del pensamiento político que encuentra su culminación en la obra hegeliana. Esta asociación de Hegel con el iusnaturalismo puede parecer algo artificiosa, ya que el rechazo de este filósofo por la concepción contractualista es completo, pues ella implica una confusión entre lo público y lo privado. El Estado es la encarnación de la Idea, por tanto, no puede originarse a partir de un acuerdo contractual entre los individuos privados; sin embargo, Hegel vuelve a repetir el motivo hobbesiano de que sólo en el Estado el hombre tiene una existencia racional. La razón última de esta identificación, según Bobbio, es el paralelismo entre Hegel y Hobbes: así como el filósofo inglés describe la formación del Estado territorial moderno, «que impone la propia unidad a un mundo devastado por las guerras de religión», Hegel describe al Estado de la restauración, que se ha recompuesto luego de las laceraciones de la Revolución Francesa.³⁷ La estrategia de Bobbio para presentar a Hegel como culminación del derecho natural moderno es contraponerlo al tradicionalismo de la escuela histórica del derecho. Desde esa perspectiva, el racionalismo hegeliano presenta muchos más puntos de contacto con el iusnaturalismo, especialmente con Rousseau, antes que con el organicismo de Savigny.

Pero hay un aspecto del pensamiento político de Hegel que se torna muy significativo en la narrativa histórica construida por Bobbio: con el pensador alemán concluye una tradición mucho más antigua que el iusnaturalismo: Hegel es el

36. N. Bobbio, «El modelo iusnaturalista», *op. cit.*, p. 144.

37. N. Bobbio, «Marx, lo Stato e i classici», en *id.*, *Teoria generale della politica*, *op. cit.*, p. 61.

último pensador político que ve en el Estado una *societas perfecta*. A juicio de Bobbio, el carácter socialmente determinado de la política se comprende a partir de la historia de las relaciones entre los conceptos de «Estado» y «sociedad». Desde los inicios del pensamiento político griego, el concepto de *polis* o de *res publica* o más tarde de «comunidad política» (todos los cuales, siendo más amplios que el de «Estado», hacen referencia a alguna organización del poder común y de distribución de las magistraturas) y, ya en la edad moderna, finalmente el de «Estado», todos estos conceptos hacen referencia a una *societas perfecta*, es decir, valen como totalidades y las demás actividades humanas encuentran su lugar y sentido en el marco dado por la comunidad política. Bobbio sostiene que Hegel es el último representante de esta tradición. Con el desarrollo del concepto de «sociedad civil» y más precisamente a partir de Comte, por una parte y de Marx, por otra, el Estado es concebido en términos instrumentales, lo que significa que la política ya no puede presentarse como la instancia totalizadora del conjunto. Esta emancipación de la sociedad respecto de la política tiene una explicación histórica: Hegel era contemporáneo de la revolución industrial, pero Saint-Simon, Comte o Marx pueden ver sus resultados y comprueban que hay dinámicas sociales que escapan a las previsiones de los funcionarios. La relación entre los términos se invierte: ahora es la sociedad la que ocupará el lugar de la totalidad y el Estado es comprendido como un sistema especializado dentro del conjunto. Aunque Bobbio no acepte el esquema base/superestructura por considerarlo determinista, ello no impide que reconozca que es Marx quien confinará a la política al rango de una actividad específica. El pensamiento político que haga caso omiso de la naciente reflexión sociológica culminará en la idealización del Estado como totalidad ética. La historia de la filosofía política moderna puede ser comprendida como el lento resquebrajamiento de la concepción de la comunidad como totalidad orgánica y en ese proceso el pensamiento de Hobbes tuvo un papel primordial. Con Hegel se cierra un ciclo en la reflexión acerca de la política que ya no puede ser abierto nuevamente. Los pensadores posteriores tendrán que afrontar el hecho de que la sociedad se ha emancipado definitivamente de la política, creando nuevas formas de pensamiento político que se caracterizarán por su estrecha relación con lo social, como se observará tanto en las obras de los contrarrevolucionarios franceses como en las de Alexis de Tocqueville.

Weber, Kelsen y Schmitt sobre el Estado

En la narrativa de la historia del pensamiento político presupuesta por los escritos de Bobbio, el siglo XIX es un lugar vacío. Casi no prestó atención a los pen-

sadores políticos posteriores a Hegel, con excepción de Marx. A su juicio, todo este período está dominado por concepciones negativas del Estado, lo que funciona como un común denominador para todos ellos. Con Hegel se cierra el ciclo histórico del modelo hobbesiano en la historia del pensamiento. El historicismo predominante en el siglo XIX encontrará poco que rescatar en el racionalismo hobbesiano, por esta razón Bobbio se interesará muy poco en el historicismo. Portinaro sostiene que el redescubrimiento de la escuela del derecho natural es una consecuencia de la racionalización de la teoría del Estado y su reducción de la persona del soberano a la persona artificial del ordenamiento jurídico realizada por el positivismo jurídico del siglo XIX. Las teorías del Estado que competían con la escuela del derecho natural quedan así eclipsadas y ella es interpretada como la teoría del Estado sin más.³⁸ En la obra de Bobbio, cuya perspectiva acerca del desarrollo de la teoría del Estado combina las concepciones jurídicas de Hans Kelsen y las sociológicas de Max Weber, se cumple plenamente esta identificación. A partir de las teorías de Kelsen y Weber, el filósofo italiano modeló su concepción del iusnaturalismo; concomitantemente interpretó la concepción del Estado de Weber en relación con los «problemas eternos» de los clásicos. Consideraba al sociólogo como un pensador esencialmente político, por eso lo denominó «el último clásico». En el enfoque de Bobbio, la obra de Weber reactualiza la problemática hobbesiana: su aproximación a la obra del sociólogo alemán deshistoriza las categorías weberianas, especialmente la de «Estado». El filósofo italiano analiza el pensamiento de Weber sobre el Estado y la política desde una perspectiva cuyo trasfondo es jurídico, de modo que resulte complementario de las concepciones de Kelsen. La sociología del derecho de Weber, que incluye a su sociología política, es reinterpretada como teoría del Estado y leída a través del concepto de soberanía. En los escritos de Bobbio sobre Weber nos enfrentamos a textos sobre la sociología del derecho entendida como teoría del Estado y no de sociología del Estado y del derecho, es decir, no son estudios empíricos propiamente hablando.³⁹ Un planteo semejante obliga al modelo hobbesiano a enfrentar una problemática nueva: la del pluralismo social.

Este proceso fue descrito por Max Weber como la creciente autonomización y diferenciación funcional de las esferas de acción humana, que responderán a lógicas diferentes y por tanto no pueden ser reducidas a una racionalidad única. Aunque algunos críticos juzgaron que el enfoque de Weber escondía una analogía

38. P. P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 79.

39. Una confirmación ulterior de la peculiaridad de su aproximación a Weber es el hecho de que Bobbio nunca se interesó por los desarrollos empíricos neoweberianos sobre la historia del Estado moderno que tenían lugar simultáneamente en la sociología histórica angloparlante.

Ilustración nº 3

con una concepción biológica, la progresiva expansión de la racionalidad formal por sobre la material vuelve imposible la identificación de este proceso con el evolucionismo decimonónico. El hecho de que cada vez más ámbitos de la acción social, entre ellos el Estado, se ven sometidos a una formalización creciente, lo que en el plano político se expresa como la dominación legal-racional, plantea el problema de la finalidad dominante en cada ámbito de acción y los eventuales conflictos entre ellos, es decir, la irresoluble tensión entre el avance de la racionalidad formal y el irracionalismo de los valores. Como se sabe, Weber desaloja esa pregunta del ámbito científico. El politeísmo de los valores y su lucha recíproca no tienen resolución racional. Por lo tanto, una elucidación filosófica del Estado como la que había realizado el iusnaturalismo queda completamente fuera de toda consideración científica, ya que las finalidades que propone pasan a ser una más entre las tantas tareas que se le encargaron al Estado a lo largo de la historia. La respuesta de Weber a los callejones sin salida de la filosofía política y de la filosofía del derecho es la sociología política: si se quiere conocer objetivamente qué es la política, no se la puede pensar de acuerdo a algún bien como la justicia o la libertad, sólo es posible preguntar por la dominación como un *factum* y bajo qué condiciones ella se lleva a cabo, de lo cual el sociólogo deriva los tres tipos de legitimidad. Por tanto, para definir qué es la política, se necesitará del concepto de Estado, pero expurgado de todo tipo de teleología, ya que la justificación de los fines no puede hacerse por medios racionales, sino emotivos. Su definición de Estado es puramente instrumental, atendiendo a los medios específicos que utiliza y dejando de lado cualquier referencia a fines. En «La política como vocación» Weber definió a la política como «la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen».⁴⁰ El hecho de que Weber no prescindiera del concepto de Estado para explicar la política muestra que de algún modo seguía enraizado en la tradición jurídica alemana del siglo XIX. El positivismo jurídico alemán había identificado los adjetivos «político» y «estatal», en una concepción, como la de Paul Laband, que claramente estaba dirigida a la legitimación del poder político existente. Georg Jellinek en su *Teoría general del Estado* también identifica ambos conceptos, pero manteniendo una concepción dual del Estado, que debía ser comprendido según una teoría jurídica y una sociológica. La sociología política de Weber desarrollará este segundo aspecto y dejará de lado el primero.

40. M. Weber, «Politik als Beruf»; citamos según la traducción al español de F. Rubio Llorente: «La política como vocación», Alianza, Madrid, 1979, p. 84.

Por su parte, Hans Kelsen buscó eliminar este dualismo mediante una consideración puramente formal del derecho identificando al Estado con el orden jurídico. Si para Weber el Estado es un instituto, para Kelsen no es más que un sistema de normas, pero ambos coinciden en evitar una definición teleológica. Hobbes había construido al Leviatán como una persona artificial, el cual era soberano, porque estaba dotado de una voluntad decisiva. La teoría de Kelsen, por el contrario, crea un orden impersonal de normas que establecen imputaciones, «[p]or eso, tanto el gobernante como el gobernado deben obedecer a una competencia objetiva, y, en consecuencia, deben obedecer a un orden legal impersonal», en el cual la voluntad estatal pierde todo rastro de subjetividad.⁴¹ La vieja noción de imperio de la ley se transforma aquí en la desaparición de toda soberanía, pues es un término que carece de sentido en el marco del Estado entendido como orden normativo. Al expulsar toda teleología de la consideración científica del derecho, Kelsen disuelve la noción de estado de derecho. Todo Estado es Estado de derecho, pues en todos se encuentra vigente algún sistema normativo, y el Estado no es más que eso.

En Kelsen, la identificación entre «político» y «estatal» se dirige hacia un enfoque estructural del derecho: el jurista austríaco busca aislar su objeto de estudio respecto de toda consideración extrínseca, por ello parte del concepto de sistema normativo, el cual, por su propia naturaleza, tiende a ver el derecho desde la perspectiva de una totalidad. La desaparición de la soberanía entendida como voluntad última del Estado no alcanza a quebrar este espíritu totalizador. La insistencia de Kelsen en la sistematicidad del derecho y, por tanto, en la inexistencia de lagunas dentro del sistema normativo, implica que no hay conducta que quede indefinida jurídicamente, abarcando así al conjunto de la sociedad. La teoría kelseniana descarta el concepto de soberanía por considerarlo ideológico, pero su reducción del Estado al orden jurídico mantiene la concepción piramidal del poder que es propia de aquel concepto y su lugar en el vértice del sistema ahora lo ocupa otra ficción, la norma fundamental. Kelsen sostenía que la dicotomía más amplia que se puede establecer es la de ser y deber ser. El derecho, por su carácter normativo, pertenece a este último ámbito, lo cual implica que su atributo fundamental es el de la validez. Una consideración sociológica del derecho está condenada al fracaso si no posee un criterio de validez previo que le permita distinguir qué es derecho y qué no lo es, por tanto, el sociólogo se ve obligado a presuponer siempre el carácter normativo del derecho, antes de poder estudiar los hechos propios de su disciplina.

41. A. Rivera García, «Fuerza y estructura del Estado. Una aproximación crítica al Estado del siglo XX», *Daimon. Revista de filosofía*, nº 27, 2002, p. 47.

El concepto de «lo político» como relación entre amigo/enemigo, propuesto por Carl Schmitt, es una inversión de la concepción kelseniana en cada uno de sus puntos centrales. El jurista austríaco describe un mundo «parmenídeo» del derecho, de estructuras puramente racionales y estáticas. En Schmitt, por el contrario, encontramos el *fluir* de los acontecimientos y de las fuerzas en pugna. Si Kelsen había reducido el derecho a la validez, Schmitt lo identificará con la fuerza, y en relación estrecha con Hobbes, ella equivaldrá a la ejecución de las leyes. Kelsen describe un sistema normativo que carece de lagunas, es decir, que no hay ningún caso que no pueda ser subsumido bajo el sistema; Schmitt, una situación excepcional en la que no hay norma que permita decidir sobre el caso límite, que es, ante todo, una declaración de enemistad. El estado de naturaleza hobbesiano no es un momento lógico que permite comprender qué es el Estado a través de una hipótesis contrafáctica, sino que es una amenaza latente en la vida social y su fantasma está siempre agazapado en el tranquilo discurrir de la normalidad. El poder soberano es el que conjura ese fantasma, declarando el estado de excepción. Frente al carácter estático del sistema kelseniano, Schmitt busca restaurar la vitalidad del poder constituyente, el movimiento histórico que crea el derecho y que no puede ser derivado de una norma superior. Frente a la identificación entre «político» y «estatal», Schmitt insiste en que «lo político», entendido como el antagonismo entre el amigo y el enemigo, está siempre presupuesto por el Estado. El estado de derecho liberal que sirve a Kelsen como modelo ideal de todo derecho es un dispositivo para limitar el poder soberano, antes que para constituir poder alguno.

Tanto Kelsen como Schmitt se enfrentan al hecho del pluralismo social e intentan elaborar una teoría del derecho que responda a esa nueva realidad. Pero sus respuestas, por más que sean diferentes, coinciden en rechazarlo. Kelsen expurga al derecho de cualquier contaminación social o ideológica; para mantener la pureza de su objeto se ve obligado a una consideración exclusivamente formal y normativa. Pero si el derecho es una técnica social específica que consiste en una organización social de la fuerza, lo que lo diferencia de la moral, que carece de poder coactivo, ello convierte al criterio normativo de la validez en el criterio realista de la eficacia.⁴²

Schmitt, por su parte, busca anteponer «lo político» al Estado, para partir de la realidad de los hechos antes que de las construcciones jurídicas. Sin embargo, a pesar de su afirmación enfática de la declaración de enemistad como el hecho primitivo, su definición de lo político es tendencialmente circular, ya que para que la enemistad tenga rango político, el enemigo debe ser *público* y no privado,

42. Cf. A. Rivera García, «Fuerza y estructura del Estado...», *op. cit.*, p. 48.

con lo cual se ha reintroducido al Estado como supuesto de la definición.⁴³ Si Kelsen dejaba de lado la heterogeneidad social a través de la separación estricta entre hechos y normas, ocupándose exclusivamente de éstas, Schmitt reconoce el pluralismo social imperante al interior de toda comunidad política, pero juzgándolo negativamente como un impulso centrífugo que el poder soberano debe corregir. El hecho último del cual parte Schmitt es el del *pluriverso* de Estados: en el nivel de las relaciones internacionales, el pluralismo es inevitable, ya que los Estados no están sometidos a un Estado superior, que, si existiera, sólo podría ser tal si abarcara todo el planeta. La revolución bolchevique en Rusia crea una situación análoga a la que provocó en su momento la reforma protestante: ambas implican un desafío a la autoridad política que vuelve imposible la distinción neta entre el interior y el exterior de la comunidad política. La falla fatal del liberalismo es su incapacidad de reconocer un enemigo político, pues intenta convertir los antagonismos que en última instancia son existenciales, en competencia agnóstica. La acusación de Schmitt al Estado de derecho no tiene atenuantes: el parlamentarismo funciona como la máscara que oculta el verdadero funcionamiento de la actividad política monopolizada por grupos minoritarios; es un sistema que ha perdido su fundamento espiritual en la nueva era de la política de masas y su carácter anacrónico se vuelve cada día más acuciante debido a la situación internacional. No serán ni la monarquía ni la democracia quienes se hagan cargo de esta situación, sino la dictadura soberana, que sintetizará ambas, convirtiéndose en la forma de gobierno idónea para la sociedad de masas. En consecuencia, al interior de cada comunidad política debe alcanzarse la homogeneidad que detenga el impulso disgregador a que la propia sociedad se abandonaría si no existiera el poder soberano, ya que cada comunidad política está condenada a vivir en el estado de naturaleza internacional. Ésa es la razón de la fascinación de Schmitt por el pensamiento de Hobbes: el filósofo inglés es el mayor teórico de la soberanía como unificación del poder político. Pero allí es donde se revela el carácter apologético implícito en la teoría schmittiana: Kelsen elevaba el estado de derecho liberal a paradigma de todo derecho; el Estado total de Schmitt, al cual ninguna esfera social le resulta ajena porque el conflicto político puede incubarse en cualquiera de ellas, es una restauración del Estado como *societas perfecta* a través del voluntarismo decisionista de la dictadura soberana. El primado de la política para Schmitt es análogo a la pureza del derecho para Kelsen; en ambos casos el orden jurídico adquiere el rango de totalidad que subsume al pluralismo social bajo un monismo jurídico. Partiendo del deber ser y del concepto de vali-

43. Cf. P. P. Portinaro, «Una disciplina al tramonto? La *Staatslehre* da Georg Jellinek all'unificazione europea», *Teoria politica* XXI, n° 1, 2005, p. 14.

dez, Kelsen desembocaba en el *factum* de la eficacia del poder; Schmitt, buscando atenerse exclusivamente al *factum* de la enemistad política, postulaba la exigencia de que el poder instaure una sociedad monocrática.

Si pasamos a la sociología del derecho, encontramos que la posición de Weber es diferente de la de ambos juristas. Weber abandona la idea de soberanía para construir su concepto de Estado. Ya señalamos que su proyecto era elaborar una sociología política que reflejara la autonomización de las esferas de acción social. Ello implica que un concepto como el de soberanía debe ser descartado, dado que implica una homogeneización jurídica de la realidad social que no responde a su carácter plural. La sociología del derecho es realista y no puede pasar por alto las diferencias entre los distintos grupos que componen una sociedad. El concepto de «soberanía», como vimos más arriba, está ligado a una concepción racionalista del poder e implica una formalización y unificación puramente ideal, que no tiene una correspondencia real, pues implica una sociedad monocrática, en la que sólo existen los poderes que el poder soberano autoriza y el resto han sido expropiados. Weber no califica al Estado como «soberano» porque el poder que le atribuye es, en sentido estricto, *legítimo*, pero no soberano. El Estado es una institución que, a lo más, puede reclamar con cierto éxito la monopolización de la fuerza legítima. Pero la fuerza legítima no agota el conjunto de los poderes sociales, legítimos e ilegítimos, y ninguna sociedad fue pacificada por completo, por ello el sociólogo alemán no tiene en mente una sociedad monocrática cuando define al Estado, sino una policrática en la que de hecho existen poderes diversos y, en consecuencia, se dirige sólo a explicar que este instituto se presenta como la fuerza más fuerte dentro de las que se ejercen en la sociedad, tanto legítimas como ilegítimas.⁴⁴

La definición de «política»

Bobbio se consideraba a sí mismo un realista político. En diálogo con Maurizio Viroli, expresaba su disconformidad frente a la difusión actual de los enfoques republicanos para comprender la política. Rechazaba las problemáticas republicanas porque proponen una radicalización del liberalismo, pero a través de la

44. Weber afirma que «la sociología ignora eso de que el “Estado” sólo existe cuando y allí donde los medios de coacción de la comunidad política son de hecho los más fuertes frente a los *demás* poderes. El “derecho canónico” es también derecho cuando entra en conflicto con el derecho “estatal”, lo que siempre ha ocurrido y ocurrirá inevitablemente entre la Iglesia católica –y también las otras– y el Estado moderno.» Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, citamos según la traducción al español de J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 10ª reimpresión, p. 255 (énfasis del original).

construcción de un ideal retórico de virtud cívica, lo que significa el abandono de los verdaderos problemas de la reflexión política. Bobbio afirma: «en política soy un realista. Creo que sólo se puede hablar de política si se mantiene una mirada fría sobre la historia. Sea monárquica o republicana, la política es lucha por el poder.» En su ensayo sobre Max Weber, Bobbio detalla un poco más la concepción realista de la política. Si bien recaba estos rasgos en relación con el pensamiento del sociólogo alemán, ellos son representativos de lo que él mismo entiende por realismo político. En primer lugar, en la esfera de la política tienen lugar relaciones de poder y dominación, estas relaciones se caracterizan por la lucha, que tiene como fin el poder, tanto de hecho como legítimo. En segundo lugar, la lucha es incesante, no hay catarsis definitivas en la historia. Por último, las reglas de la acción política no son ni pueden ser las de la moral; las acciones del político deben ser juzgadas únicamente en base a los resultados, no a principios abstractos preestablecidos. A todo ello Bobbio agrega que sólo una disposición realista frente a la política permite alcanzar una reflexión distanciada, «desencantada», es decir, científica.⁴⁵

Pier Paolo Portinaro caracteriza al realismo político como una doctrina genérica que puede asumir formas diversas. Afirma que el rasgo central del realismo político es su empirismo radical, por ello no se ocupa de las ideologías y descrece de las idealizaciones en la política para estudiar sólo los nudos hechos del poder. Por su parte, Michelangelo Bovero distingue tres significados de «realismo político»: el más general es el «metodológico», que busca comprender la política en su «verdad efectiva», como exigía Maquiavelo y que equivale al sentido antes mencionado; el «ontológico», que además de hacer suya la exigencia anterior, representa a la política esencialmente como lucha y antagonismo, y por último, el realismo político «práctico», que a diferencia de los anteriores, que pueden reagruparse en la figura del realismo teórico, postula el divorcio de la política respecto de la moral.⁴⁶ Maquiavelo expresa este acercamiento a la política en su forma paradigmática. Por el contrario, Bovero afirma que el realismo político de Bobbio sería sólo metodológico, concerniente a los métodos para conocer la política, pero no podría tachárselo de realista en los otros sentidos mencionados, ya que el filósofo piemontés no haría del conflicto antagónico el rasgo definitorio de la política. Jorge Giraldo Ramírez, polemizando con Bovero, sostiene que el realismo de Bobbio es ante todo político y acerca su pensamiento al de Carl Schmitt, argumentando que el filósofo turinés no rechazaba la concepción de la

45. N. Bobbio, «Max Weber, il potere e i classici», en *id.*, *Teoria generale della politica*, *op. cit.*, p. 72.

46. P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, *op. cit.*, p. 17; M. Bovero, «El realismo de Bobbio», *Isonomia*, n° 20, 2004, pp. 242-245.

política como enfrentamiento entre amigo/enemigo, sino que la subsumía bajo el concepto weberiano.⁴⁷

De las características antes enumeradas, se desprende que el realismo de Bobbio no puede ser sólo metodológico, ya que el filósofo italiano vuelve propios los rasgos que detalla respecto de Weber. Bobbio concibe a la política como lucha por el poder; por eso, para comprender la política, hay que ocuparse en primer lugar del Estado, y ello dentro de un marco más general en que esta lucha canaliza intereses sociales divergentes. Al igual que para Marx, las nociones de conflicto y poder son elementos indispensables para la comprensión de la política y la sociología política de Weber brinda los conceptos centrales para esa empresa. Simultáneamente, Bobbio es un positivista jurídico cuya teorización de la política, al igual que Hobbes, parte del concepto de soberanía, el cual era declarado como una ilusión por Kelsen. Es evidente que estas dos direcciones teóricas no se integran armónicamente, ya que la primera conduce a una concepción de la política según una concepción sociológica, mientras que la segunda implica una aproximación jurídica al tema en la cual se busca aprehender el fenómeno específico del derecho, separándolo de toda otra consideración. Bobbio intentará resolver el problema a través de la reinterpretación kelseniana del concepto de Estado de Weber. El filósofo italiano sostiene que ambas concepciones son complementarias y no antagónicas: «la construcción por grados del ordenamiento jurídico bien puede ser considerada como la representación más adecuada del Estado racional y legal, racional porque está regulado por el derecho en todos sus niveles».⁴⁸ Bobbio identifica al Estado kelseniano entendido como ordenamiento jurídico con el Estado legal-racional weberiano a través del concepto de burocratización, en ambos casos se trata de un órgano que a todos sus niveles opera mediante la aplicación de reglas. Así, «el Estado es el mismo ordenamiento jurídico (Kelsen) en cuanto el poder está completamente legalizado (Weber)».⁴⁹ Como puede verse, Bobbio intenta subsumir las nociones weberianas en la matriz kelseniana. Si bien el filósofo turinés no aceptaba que el Estado pueda ser equiparado al orden jurídico, como sostenía Kelsen, interpreta al concepto weberiano de Estado a partir del modelo hobbesiano, lo que le permite asociarlo con la concepción de Kelsen, ya que ambos tienen un carácter jurídico. El problema es que el realismo sociológico en que se basa el concepto weberiano de Estado no se acomoda fácilmente a las concepciones normativas del Estado.

47. J. Giraldo Ramírez, «El realismo de Bobbio: político y subalterno. En el centenario del natalicio del maestro», *Revista Enfoques*, vol. VII, n° 10, 2009, pp. 144-145.

48. N., «Struttura e funzione nella teoria del diritto di Kelsen», en *id.*, *Dalla struttura alla funzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1984, 2ª ed., p. 208.

49. *Ibid.*, p. 209.

Bobbio acerca la dominación legal-racional de Weber a una concepción normativa, es decir, reduce el Estado weberiano, cuya primera característica es la de ser un instituto, y por tanto, pertenecer al orden de los hechos, a un poder legalizado, cuyo funcionamiento es identificado con el de un sistema normativo y, en consecuencia, *normativizado*, reformulado como orden deontológico en un único sistema, mientras que Weber atendió siempre a la pluralidad de derechos vigentes en toda sociedad. De este modo, la orientación kelseniana de Bobbio, con su reafirmación del Estado como única fuente del derecho, es la que lo lleva a reintroducir el concepto de soberanía en la idea weberiana de Estado, en la medida en que la identificación del Estado con un sistema normativo único tiene en la soberanía su coronación.

Bobbio define «política» como «la esfera de las acciones que tienen alguna relación directa o indirecta con la conquista y el ejercicio del poder último (supremo o soberano) sobre una comunidad de individuos en un territorio».⁵⁰ Esta definición es una reformulación de la acuñada por Weber, pero hay algunas diferencias que cabe señalar. En ambos casos se puede ver que «político» y «estatal» son identificados. La política es una esfera de acciones, y ellas están relacionadas con la conquista del poder; por tanto, la política es lucha, pues se da por supuesto que esa esfera implica algún tipo de conflicto entre los grupos. Al hablar de «esfera» es claro que nos ocupamos de un aspecto de la sociedad y que se rechaza la posibilidad de que la política pueda presentarse como la instancia totalizadora. Pero es significativo que Bobbio reemplace «Estado» por «poder último (supremo o soberano)». Al reintroducir el concepto de «soberanía», el filósofo italiano desanda el camino que Weber había emprendido con su sociología del poder, la cual intenta desmarcarse explícitamente de concepciones jurídicas como la de Jellinek, y, como vimos, se acerca a una concepción más jurídica que sociohistórica. El realismo político es el nexo con el que Bobbio une a Weber con la tradición del pensamiento político moderno, pero para el sociólogo alemán la idea del monopolio de la fuerza legítima como característica esencial del Estado no es equivalente a la noción de soberanía, precisamente, en nombre del realismo metodológico. Ni siquiera la paz o el orden público valen como fines generales del Estado; por ello Weber busca establecer una definición puramente instrumental del Estado y rechaza cualquier tipo de finalidad para definirlo, mientras que, como ya vimos, pese a que Hobbes renuncia a establecer alguna concepción de vida buena o finalidad prefijada por el Estado para los súbditos, el carácter de teoría racional del Estado racional del modelo hobbesiano le da una impronta

50. Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 161.

teleológica que excede al mero mantenimiento del orden y que el propio Bobbio consideraba el rasgo más importante del iusnaturalismo moderno.

Bobbio no se opone a la concepción de la política como relación entre amigo y enemigo teorizada por Carl Schmitt, pero la supedita a la concepción weberiana, la cual está centrada en el Estado. Giraldo Ramírez afirma que ello significa, al contrario de lo que afirma Bovero, que la concepción de Bobbio supone que en la política caben no sólo los conflictos agonales sino también los antagónicos. Sin embargo, al equiparar ambos tipos de conflictos, el planteo de Giraldo Ramírez deja de lado la especificidad del criterio schmittiano. Para el jurista alemán el conflicto por excelencia es el que se manifiesta en el estado de excepción, el cual tiene también un status existencial. Ello significa que los conflictos agonales no entran dentro de la política propiamente dicha, sino más bien en la administración, pues son aquellos que pueden ser sometidos a reglas. El estado de excepción, por el contrario, es un caso extremo, ya que no hay regla que pueda abarcarlo. Declarar el estado de excepción y la enemistad política son acciones idénticas, por lo tanto, el conflicto que describe Schmitt es el de la irrupción del poder constituyente, lo cual siempre implica una decisión de quien, para usar la expresión de Locke, «apela al cielo», no en el sentido de que esté autorizado a hacerlo, sino simplemente en el de que tenga el poder de hacerlo, pues no hay una norma que pueda otorgar esa autorización. Este conflicto, por tanto, es claramente antagónico, ya que el enemigo pone en peligro mi existencia. Más arriba habíamos citado a Pier Paolo Portinaro, quien afirma que esta concepción de la política es tendencialmente circular, ya que Schmitt quiere definir lo político sin referirlo al Estado, pero el carácter político y público del enemigo vuelve a suponerlo. La razón de esta circularidad, en nuestra opinión, reside en que la definición schmittiana de política es teleológica. A través de la política, una comunidad se autoafirma, ya que su existencia es puesta en riesgo por el enemigo. La política es esta actividad de autoafirmación, que se da en primer lugar en el campo de las relaciones internacionales, pues es allí donde la comunidad política tiene que confrontarse con otras sin que exista un poder superior: toda política es política exterior. Schmitt afirma que la guerra presupone la política, siendo sólo el grado extremo de la enemistad, pero no una situación específica y diferente de la política. El Estado es el instrumento con el cual la comunidad política es capaz de adquirir una existencia política, lo que implica ser reconocida como posible enemigo por otras comunidades semejantes, es decir, autoafirmarse. Como puede verse por nuestro uso del adjetivo «política», la circularidad reaparece, ya que la comunidad sólo es «política» cuando puede darse una existencia estatal. Schmitt afirma que el concepto de Estado presupone siempre esta declaración de enemistad, que es la que le da su carácter «político»;

sin embargo, en el planteo schmittiano la relación que hay entre ambos términos es la de finalización: el Estado no se caracteriza por su carácter instrumental a secas, tal como lo entiende Weber, sino que lo «político» es tratado como su presupuesto sólo porque antes se supone que la autoafirmación de la comunidad es su finalidad y el Estado su instrumento.

La posición de Bobbio, en cambio, asocia política y Estado en su definición. Al considerar el concepto de Schmitt como una especificación de la definición de Weber, Bobbio vuelve a poner al carácter instrumental del Estado en primer término, ya que los conflictos antagónicos son los que requieren de la fuerza para ser resueltos, pues de no hacerlo se pone en peligro la existencia de la comunidad. Sin embargo, el hecho de que la definición weberiana de la política no siendo teleológica sino instrumental (es decir, que no se proponga explícitamente como fin la autoafirmación de la comunidad) pueda subsumir bajo sí a los conflictos antagónicos significa que a juicio de Bobbio no habría una incapacidad insuperable del Estado de derecho para establecer un enemigo y declarar el estado de excepción, como creía Schmitt. Por más que en ambos casos se defina la política de manera genérica y no referida especialmente a algún tipo de Estado, es el predominio del conflicto antagónico en su concepción de lo político (frente al intento del Estado de derecho de reducir todos los conflictos a agonísticos), el que da a la posición de Schmitt su tendencia apologética. Bobbio, en cambio, afirma que cualquier Estado estaría en condiciones de enfrentar el conflicto antagónico, por tanto, la política no puede negarlos, pero tampoco puede absolutizarlos. Por ello, la asociación que Giraldo Ramírez hace del pensamiento de Bobbio con el del jurista de Plettenberg nos parece unilateral, ya que el sentido de la subsunción del concepto schmittiano de lo político por parte de Bobbio es el de especificar los conflictos antagónicos sin volverlos el supuesto implícito de la actividad política en cuanto tal. Más que tratarse de un predominio del realismo metodológico o del realismo canónico en el pensamiento de Bobbio, el problema está en que la concepción weberiana de Estado, retomada por el filósofo turinés, supone una sociedad compleja, en la que los grupos son capaces de elevar demandas e interponer recursos frente al poder central, en consecuencia, la lucha referida por Weber y retomada por Bobbio está referida a este tipo de conflictos, antes que al establecimiento de una concepción unilateral de la política que absolutiza el posible conflicto externo. De todos modos, el intento de Bobbio de subsumir el criterio schmittiano bajo la definición weberiana como una especificación de esta última muestra que el filósofo piamontés no percibe el carácter radicalmente antiteleológico de la concepción de Weber y deja ver que, al igual que Schmitt, presupone que la noción de soberanía es equivalente al weberiano «monopolio de la fuerza legítima».

El modelo hobbesiano y la democracia representativa

Es sabido que Bobbio es uno de los teóricos más importantes de la concepción de la democracia como procedimiento. En su oposición a una concepción sustancial de la democracia, como la defendida por el marxismo, el filósofo italiano sostiene que la democracia representativa es en primer lugar un método para tomar decisiones. Pero la democracia también propone ideales: a su juicio el ideal democrático por excelencia es el de un individuo autónomo, cuya libertad se despliega en una sociedad monista y liberada de sus cuerpos intermedios, una sociedad que sería la opuesta a aquéllas cuyos paradigmas son la sociedad feudal y la sociedad estamental. Desde esta perspectiva, la democracia se basa, en última instancia, en la liberación del individuo respecto de las sujeciones a las que la tradición lo había sometido y de las cuales el organicismo político es su manifestación teórica. Paradójicamente, a juicio de Bobbio, en una concepción monista del poder político como la que expone Hobbes (que busca instituir un poder absoluto) se presentan elementos básicos de la concepción democrática, pues el filósofo inglés sostiene una concepción individualista de la representación que disuelve toda asociación que pretenda derechos tan originarios como los de los individuos. De allí que para gran parte del iusnaturalismo moderno el estado de naturaleza no sólo represente el punto de partida de la política, sino también su finalidad, al menos como idea regulativa en sentido kantiano. En el estado de naturaleza encontramos un individuo libre de toda sujeción. El individualismo, en este contexto, tiene una función disruptiva y liberadora ya que los seres humanos, al verse reducidos a su mera condición natural, se ven igualados. El estado de naturaleza es la postulación de una igualdad radical entre los hombres, pues en él no hay desigualdad que pueda mantenerse estable, ni siquiera la que se manifiesta en el hecho de que algunos manden y el resto tenga que obedecer. El individualismo reivindicado por Bobbio, al que él llama el individualismo de la tradición democrática, tiene una función política opuesta a la que le atribuía a ese fenómeno C. B. Macpherson con su célebre obra *La teoría política del individualismo posesivo*, quien ve en las obras políticas de Hobbes y Locke distintas prefiguraciones de la sociedad de mercado. Bobbio insistirá en que el modelo iusnaturalista no tiene una desembocadura política tan estrecha como la que postula el autor canadiense y que, por tanto, el individualismo propio de la escuela del derecho natural no puede ser reducido a *individualismo posesivo*, es decir, una simple máscara ideológica de la sociedad capitalista. No hay dudas de que el iusnaturalismo moderno se basa en una concepción individualista del ser humano, pero ella no implica necesariamente una orientación socioeconómica definida, pues el potencial liberador del individualismo reside en su promesa de

cortar todas las cadenas que oprimen al hombre. Por ello, el ideal de la democracia es para Bobbio un ideal individualista.

El filósofo piamontés interpreta al desarrollo de una concepción individualista como una paulatina emancipación sociopolítica paralela a un desarrollo creciente de la complejidad social y, por tanto, de las necesidades, lo que da origen a los sucesivos derechos. Esto implica, a su vez, una inversión en la consideración del poder. A lo largo de la historia del pensamiento político el punto de vista predominante fue el de *ex parte principii*; con el desarrollo de los derechos, el poder es concebido desde quienes son sus receptores, es decir, *ex parte populi*. Este giro, por su significación, equivale para Bobbio a una revolución copernicana. En esta inversión se refleja la distinción que hace Kelsen entre autocracia y democracia. La primera tiene lugar cuando aquellos a quienes están dirigidas las normas no participan de su creación; la segunda, cuando lo hacen. La forma de la generación de las normas es la que permite distinguir la forma del poder político. El sentido histórico que se puede atribuir a este movimiento es el pasaje de la heteronomía a la autonomía. Esta transformación presupone también, aunque Bobbio no trate explícitamente la cuestión, el desarrollo de una capacidad crítica por parte de los individuos respecto de los horizontes de sentido dominantes en una época dada. El pasaje de una perspectiva centrada en el poder a otra centrada en aquellos hacia quienes va dirigido ese poder implica que el poder pueda ser discutido y que se presente secularizado ante la sociedad. El efecto político más significativo del individualismo es el desarrollo de esta dimensión reflexiva, que rompe la inmediatez de toda eticidad. De allí que para Bobbio todo proyecto de retorno al Estado ético sólo pueda realizarse de modo autoritario: Hobbes fue el primero en comprender que en la política moderna sólo puede haber *consociatio*, pero no *philia*, pues ésta exige un grado de comunitarización de la sociedad contradictorio con el individualismo moderno. De allí también que en la concepción política de Bobbio la fraternidad queda relegada a un segundo plano y subordinada a la tensión entre libertad e igualdad. Ésta, a su vez, está ligada esencialmente a la función promocional del derecho, bajo la forma de derechos sociales, lo que significa que será el Estado quien la haga realidad, transformándolo de Estado de derecho en Estado de bienestar. El individuo racional es el fundamento ético de la democracia y el reconocimiento progresivo de derechos debe estar dirigido a asegurar la «libertad igual».

En este punto puede percibirse nuevamente la impronta hobbesiana del pensamiento de Bobbio. La concepción hobbesiana del iusnaturalismo se caracteriza por exigir al individuo una cesión casi total de sus derechos naturales, para recibir por parte del soberano aquellos derechos que éste juzgue admisibles con el orden de la república, a cambio de su protección. En otros términos, Hobbes no reconoce ningún derecho prepolítico, salvo el de resistirse a perder la vida a manos de

otros. En la concepción de Bobbio, los derechos de los individuos también tienen un carácter exclusivamente político, pues tienen un origen histórico, y no pueden ser considerados como la expresión en el derecho positivo de derechos morales o prepolíticos. Dino Cofrancesco, desde una perspectiva liberal más ortodoxa que la de Bobbio, señalaba que las reglas procedimentales de la democracia propuestas por nuestro autor aseguran a la minoría sus derechos para poder convertirse en mayoría, pero no se encontrará en ellas ninguna restricción respecto de los contenidos de las decisiones, sino sólo la respuesta a las preguntas «¿Quién decide?» «¿De acuerdo a qué métodos?» La democracia así configurada no reconocerá derechos prepolíticos, sino que ella decidirá respecto de los contenidos que se deben atribuir a esos derechos. Con esta crítica, Cofrancesco quería destacar el potencial jacobino implícito en el intento de conjugar liberalismo y socialismo por parte del filósofo turinés.⁵¹ Sin embargo, este crítico pasa por alto que Bobbio repitió innumerables veces que la función que cumplían las teorías iusnaturalistas fue asumida por el constitucionalismo y que, por tanto, antes que buscar derechos prepolíticos a través de la razón, debemos atender a las declaraciones de derechos, empezando por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948, y reconocida por los Estados miembros de la O. N. U., las cuales significan el inicio de una nueva era de los derechos, pues, por primera vez en la historia universal, el *consensus gentium* argumentado por los iusnaturalistas se hace realidad en el derecho positivo.⁵² Pero es claro que la «anomalía» del liberalismo de Bobbio se manifiesta en esta cuestión: se apoya en Hobbes para encontrar los elementos que le permitan articular una capacidad política transformadora. Su comprensión normativa de la democracia unida a una concepción atomística de la sociedad le impide afirmar que el Estado pueda reconocer derechos prepolíticos, porque ello sería sinónimo de la postulación de un derecho natural y el único derecho existente es el derecho positivo. Si no hay derechos prepolíticos, tampoco habrá realidades sociales ante las cuales el poder político deba detenerse.

La democracia es ante todo autogobierno, pero para que éste tenga lugar, como hemos visto, los individuos deben vivir en una sociedad liberada de sus cuerpos intermedios. Sin embargo, hoy en día nos encontramos con sociedades pluralistas y policráticas, antes que con sociedades monocráticas y homogéneas organizadas en torno a un poder soberano. Los protagonistas de la vida política son los grupos y los partidos y no los individuos; la sociedad, desde hace más de un siglo, se descubre a sí misma lacerada y dividida en grupos antagónicos, que establecen treguas momentáneas en sus enfrentamientos, pero de los cuales no cabe esperar

51. D. Cofrancesco, *La democrazia liberale (e le altre)*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, p. 43.

52. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit., p. 21.

que finalicen a través de una paz permanente. La teoría política de la soberanía, con su concepción del Estado como un poder «concentrado, unitario y orgánico» se revela especialmente inepta para poder aferrar esta configuración social dominada por el particularismo. El reconocimiento del pluralismo social es ineludible para cualquier pensador político que se pretenda realista, ya que el problema concierne directamente a la naturaleza de su objeto de estudio. En el desarrollo de su pensamiento, Bobbio fue tomando conciencia progresivamente acerca de la importancia de esta cuestión para la teoría política.⁵³ Desde principios de los años ochenta aborda el tema del pluralismo social en distintos escritos y siempre en un sentido crítico respecto de los enfoques que conciben al poder político en términos monísticos y homogeneizadores. Por ello su último estudio sobre Hobbes, escrito en 1982, versa sobre las sociedades parciales en *Leviatán*, un tema que es muy poco visitado en la exégesis. Aparece así un aspecto de realismo sociológico del pensamiento hobbesiano al cual Bobbio no había prestado atención hasta entonces: el problema de los cuerpos intermedios en una sociedad. El realismo político que se le atribuye usualmente al pensador inglés concierne a su concepción pesimista del ser humano y a la política como pacificadora de un estado de guerra, es decir, dos temas que asocian la política a la lucha. El problema de los cuerpos intermedios, en cambio, abre la cuestión de las posibles formas de asociación de los súbditos en el marco de la república. Es precisamente el reconocimiento de la importancia de este tema el que diferencia al pensador inglés de Rousseau, el cual es calificado por Bobbio como un «ideólogo», ya que imagina un Estado en el que las sociedades parciales han sido erradicadas.⁵⁴ No obstante, Bobbio señala que nuevamente es el individuo el límite de la concepción hobbesiana. En *Leviatán* no nos encontramos frente a un organicismo como el aristotélico, en el que las partes cobran sentido sólo en esa *societas perfecta* que es la polis, sino que los «sistemas» que los súbditos conforman tienen su origen, al igual que el Estado, en el acuerdo libre entre ellos. Bobbio intenta mostrar que el poder político diseñado por Hobbes no exige una sociedad monista, por más que sea una sociedad monocrática. Por el contrario, Rousseau es ahora presentado como el teórico de un poder único que sólo puede tener bajo sí a un conjunto homogéneo de ciudadanos. La comparación planteada por el filósofo turinés parece algo forzada, ya que el autor ginebrino claramente afirma que siendo la homogeneidad de los ciudadanos un ideal y su división en dos

53. En 1976 declaraba irónicamente: «Hace treinta años, éramos todos democráticos. Hoy todos somos pluralistas.» Cf. N. Bobbio, *Le ideologie e il potere in crisi*, Le Monnier, Firenze, 1981, p. 3.

54. N. Bobbio, «Hobbes e le società parziali», en *id.*, *Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 169-191. La referencia a Rousseau está en la p. 171.

facciones enfrentadas la peor situación posible, la solución a ello consiste en multiplicar las facciones, lo cual es sin lugar a dudas una solución pluralista. De todos modos, se debe reconocer que la igualdad social exigida por Rousseau para poder asegurar la libertad desemboca necesariamente en una homogeneización de la sociedad, mientras que a Hobbes le interesa en primer lugar la concentración del poder, sólo frente al cual se produce la igualación de los súbditos y no como resultado de una nivelación social concreta. Con todo, el problema al que el pluralismo estaba ligado históricamente, el de la conformación de una sociedad policrática en la que el poder está distribuido entre distintos funcionarios o en diversos territorios, está tan ausente en Hobbes como en Rousseau, pues en ambos modelos políticos se estructura una sociedad monocrática.

La problemática del pluralismo contemporáneo representa una fuerte polémica antiestatalista. La concentración del poder exigida por la teoría de Hobbes significaba la «estatalización de la sociedad»; con el desarrollo de la sociedad industrial de la segunda posguerra tiene lugar una explosión de la sociedad civil, es decir, una «socialización del Estado».⁵⁵ Esta nueva importancia concedida al pluralismo parece difícil de conciliar con el ideal democrático mencionado más arriba, que ambicionaba una ciudadanía homogénea y universal; de hecho Bobbio la expone como la primera en su lista de «promesas incumplidas» de la democracia. Sin embargo, el problema estaba en la teoría, ya que el filósofo piomontés reconoce que la conformación de una sociedad sin cuerpos intermedios puede ser considerada como una «promesa incumplida» de la democracia contemporánea sólo para un modelo ideal de gobierno democrático (obviamente, se trata del de Rousseau) que fue siempre desmentido por los hechos.⁵⁶

La referencia de Bobbio a conceptos como «pluralismo» o «particularismo» tiene como fin indicar que estas divisiones sociales ya no pueden ser comprendidas en términos de clases, tal como lo había hecho el marxismo. La teoría marxista diagnostica que la división de la sociedad en clases debe ser superada, por tanto, ella no puede ser equiparada con la concepción social del pluralismo. Desde la perspectiva marxista, en la sociedad se desarrolla un pluralismo antagonista en el que la lucha apunta hacia la desaparición de uno de los contendientes porque sus intereses son incompatibles; en el pluralismo contemporáneo, en cambio, la diversidad de intereses tiene una función mediadora.⁵⁷ El pluralismo no es una condición momentánea de las sociedades, sino su realidad concreta; el realismo, esta vez metodológico, exige al teórico de la política tener en cuenta esta configuración de

55. Cf. N. Bobbio, *Le ideologie e il potere in crise*, op. cit., p. 5.

56. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, 3ª ed., p. 10.

57. N. Bobbio, *Le ideologie e il potere in crise*, op. cit., p. 12.

la sociedad para poder comprender la política en su «verdad efectiva». Aquellos que polemizaron contra el pluralismo político por considerarlo un reflejo del pluralismo social, como Schmitt o Pareto, quienes por lo demás son considerados como maestros del realismo político, antes que ofrecer categorías científicas para comprender la realidad, se convirtieron en los apologetas de la «marcha triunfal hacia el Estado persona colectiva, unitaria y unificadora» en polémica contra la democracia representativa.⁵⁸ Esta dimensión ideológica de la teoría política moderna se encontraba en su misma base: la teoría de la soberanía. La comunidad política «está estrechamente conectada [...] a la idea de una totalidad que mantiene unidas las partes que de otro modo estarían en conflicto perpetuo entre sí. Lo que asegura la unidad del todo es la ley, y quien tiene el poder de hacer las leyes, de *condere leges*, es el soberano».⁵⁹ Pero el problema es que se trata de una representación simbólica [*raffigurazione*] muy diferente de la realidad de la vida política. La doctrina de la soberanía tuvo siempre un carácter normativo, por tanto, se refiere a lo que debe ser, «mientras ama presentarse como comprensión y explicación de lo que sucede»,⁶⁰ movida por una fuerte ambición proyectiva.

La soberanía es un concepto jurídico que en la teoría política de la democracia realmente existente se revela como un mito político. Al mito del soberano que mantenía unidas las partes de la sociedad hoy corresponde el mito de la voluntad unitaria del pueblo soberano, lo que ocurriría, en ambos casos, sólo en una sociedad monística y homogeneizada, mientras que la sociedad real que subyace a los gobiernos democráticos es pluralista.⁶¹ El «modelo hobbesiano» completa así su parábola histórica. La sociedad no se ha liberado definitivamente de la política, pero sí se ha emancipado de ella, pues el *Leviatán* ya no es suficiente para explicar su dinámica. Weber ya había comprendido que no sólo se debe reconocer la autonomía de la política, sino también la de lo social. Los intentos de totalización, que suponían el primado del derecho o de la política, revelan los límites del voluntarismo hobbesiano. La reflexión sobre la democracia «real» obliga a Bobbio a reconocer la dimensión ideológica subyacente a la teoría de Hobbes, continuada a través de las concepciones del Estado de Kelsen y Schmitt, ambas marcadas por el voluntarismo hobbesiano. El realismo metodológico o social termina limitando las posibilidades que el realismo político del teórico atribuye al conflicto.

CONICET - Universidad Nacional de Quilmes

58. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. 146.

59. *Ibid.*, p. 144.

60. *Ibid.*, p. 145.

61. *Ibid.*, p. 11.