

Entre multitudes y líderes: introducir la relación causada en *Las multitudes argentinas* de José Ramos Mejía a partir del horizonte hobbesiano

Antonio David Rozenberg

antoniodavidrozenberg@gmail.com

Lic. Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires (UBA)/ CONICET-IIGG

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo principal analizar la figura de la multitud en *Las multitudes argentinas* de José Ramos Mejía a partir su vínculo teórico-político con el pensamiento de Thomas Hobbes. Lejos de asumir la falta de rigurosidad que muchos análisis señalan en la obra del argentino, lo que se busca aquí es dar cuenta de un aspecto central de la misma: el vínculo que se establece entre el líder y la multitud es una relación causada y, por lo tanto, debe ser sostenida en el tiempo. En ese sentido, Ramos Mejía piensa, al igual que Hobbes, la necesidad de actualizar la relación causada como forma de habitar el conflicto entre lo Uno y lo múltiple.

Palabras clave: Ramos Mejía; Thomas Hobbes; líder; soberano; multitud.

Between multitudes and leaders: introducing the caused relationship in *Las multitudes argentinas* by José Ramos Mejía from a hobbesian horizon

Abstract: The main objective of this article is to analyze the figure of the crowd in *Las multitudes argentinas* by José Ramos Mejía based on its theoretical-political link with the thought of Thomas Hobbes. Far from assuming the lack of rigor that many analyzes indicate in the work of the Argentine, what is sought here is to account for a central aspect of it: the link established between the leader and the crowd is a caused relationship and, therefore, it must be sustained over time. In this sense, Ramos Mejía thinks, like Hobbes, of the need to update the caused relationship as a way of inhabiting the conflict between the One and the multiple.

Keywords: Ramos Mejía, Thomas Hobbes, leader, sovereign, crown.

●
●

Carlos se dejó crecer el bigote
Y tiene una nueve para él
Ya no vino nunca más
Por el bar de Fabián
Y se olvidó de pelearse
Los domingos en la cancha
Él sabe muy bien
Que una bala en la noche
En la calle espera por él

2 Minutos, 1994.

Introducción

En *Restos pampeanos* (1999) Horacio González problematiza una supuesta deuda intelectual de José Ramos Mejía hacia Gustav Le Bon. Es en *Las multitudes argentinas* (2012 [1899]) que el médico argentino parece elaborar una lectura de la historia argentina donde el elemento de la *sugestión*, entre tantos otros, toma protagonismo. González busca pensar más allá de las categorías por las cuales se encierra la literatura de Ramos Mejía, por lo que el médico argentino –afirma– es una figura controversial donde conviven el biologicismo y una retórica política que en ciertos puntos contradice o niega la posibilidad de una total sumisión del fenómeno (multitudes) a las leyes de la ciencia natural. Esto se aprecia en la cantidad de citas que utiliza (cuando las apropia o cuando cita de forma “incorrecta”¹), cuando “copia” el estilo de otros autores, en el carácter “desordenado y salvaje de su escritura”, etc.², pero también en una supuesta condena a ciertas multitudes y la admiración por otras o por su relación ambivalente con ciertas figuras históricas. Lejos de sostener una falta de cientificidad o un exceso de justificación política, el estilo ramosmejiano da cuenta de una potencia de pensamiento y de articulación que tensiona la misma teorización sobre la política. Es decir, Ramos Mejía es, para González, parte de esos “restos” que exceden las diferentes etiquetas y categorías que se le atribuyen (positivismo, biologicismo, higienismo, conservadurismo, etc.) y pasa a ser un significante en sí mismo, una lectura de la *desesperación del signo*³ de la historia argentina.

En el desarrollo de su argumento, González menciona dos casos particulares en los que la *psicología de masas* leboniana funda un debate alrededor de la figura del líder. El primero es el texto de Sigmund Freud nombrado como *Psicología de las masas y análisis del yo*, en el cual se parte de problematizar el concepto de *sugestión* en relación a la Iglesia y al Estado. El segundo caso, aún más interesante, es el comentario elaborado por León Rozitchner dirigido al padre del psicoanálisis, en el cual el sociólogo argentino afirma que la emergencia del jefe “oculta la materialidad colectiva e histórica” (citado en GONZÁLEZ, 1999, p. 39). Mas interesante, porque si bien lo señalado por Rozitchner se dirige al tratamiento freudiano al vínculo masa-líder, repercute centralmente en el pensamiento de Ramos Mejía. Es decir, no parece ser casualidad la restitución de la pregunta de Rozitchner por parte de González cuando se intenta recuperar un libro cuyo prefacio otorga el lugar de sujeto político a las multitudes. En otras palabras: la pregunta

¹ Esto va ser sumamente importante por la forma en la que Ramos Mejía cita a Hobbes. Sin ser un problema, el texto se pliega en sus sentidos y habilita pensar los acercamientos teóricos entre ambos autores.

² En palabras de Bialakowsky y Blanco, lo que intenta señalar González es que “Su retórica simbolista se pliega a las contradicciones y tensiones que atraviesan su pensamiento [...] la propia “locura” del texto da cuenta del problema de la locura” (2019, p. 97). Algo aplicable no solo a las multitudes, sino a la obra en general de Ramos Mejía.

³ El posicionamiento epistemológico gonzaliano tiende es esto mismo. El signo, “este significa, pero en un mundo todo traducido a signos, que bailotean en una confusión obnubilada, se ha perdido el rastro de toda interpretación. De ahí que solo es posible desentrañar la confusión si se acepta pensar en estado desesperado” (GONZÁLEZ, 1999, pp. 40–41).

por la materialidad colectiva e histórica es aquello que debe ser interrogado a Ramos Mejía en su libro *Las multitudes argentinas*.

La apertura generada por González y el señalamiento de Rozitchner –creemos– sitúa en otro lugar a *Las multitudes argentinas*, lo que nos permite apreciar una cita que pasa desapercibida a cualquier lector del libro. Una cita que pareciera no hacer mucho ruido e incluso estaría fuera de lugar. Sin ir más lejos, Ramos Mejía en el capítulo cuarto, intitulado “Las multitudes de la emancipación” cita al *De Cive* de Hobbes. Una cita al final de un párrafo que restituye la guerra de todos contra todos [*bellum omnium contra omnes*], algo que Hobbes piensa vinculado al Estado de Naturaleza y principalmente a la multitud.

La aparente incompatibilidad entre ambos pensamientos es evidente. Mientras que Ramos Mejía busca restituir el rol de las multitudes en la historia, su acción conflictiva (y positiva) para la disolución del vínculo con los líderes o grandes hombres, Hobbes, por su lado, no deja de señalar que en la multitud no hay unidad y voluntad unificada, sino muchos hombres que tienen su propio juicio, por lo que es imposible atribuirle una acción como tal. La mención a Hobbes, por lo tanto, no solo parece desconocer su pensamiento, sino también la propia intención del médico argentino.

Ahora bien, tanto Ramos Mejía como Hobbes le otorgan a la multitud un lugar importante en su constelación teórica. Al mismo tiempo, ambos dan cuenta de la relación entre líder/soberano-multitud como el principal vínculo político. Por lo tanto, cabe la pregunta ¿Qué lugar ocupa Hobbes en el pensamiento de Ramos Mejía? ¿Por qué lo nombra en un capítulo titulado “las multitudes de la emancipación” cuando para el filósofo inglés ambos términos se excluyen? Dado el carácter retórico del texto de Ramos Mejía ¿Cuáles son los elementos del pensamiento hobbesiano que restituye para pensar a la multitud y situarla como sujeto político?

El presente artículo tiene como objetivo principal analizar la figura de la multitud en *Las multitudes argentinas* de José Ramos Mejía a partir su vínculo teórico-político con el pensamiento de Thomas Hobbes. Lejos de asumir la falta de rigurosidad que muchos análisis señalan en la obra del argentino, lo que se busca aquí es dar cuenta de un aspecto central de la misma: el vínculo que se establece entre el líder y la multitud es una relación causada y, por lo tanto, debe ser sostenida en el tiempo. En ese sentido, Ramos Mejía piensa, al igual que Hobbes, la necesidad de actualizar la relación causada como forma de habitar el conflicto entre lo Uno y lo múltiple.

El artículo se va a dividir de la siguiente manera. El primer apartado se centra en reconstruir los debates alrededor de la obra de Ramos Mejía y en explicitar su pensamiento en torno a la figura de la multitud. En el segundo apartado se dilucida sobre el vínculo entre soberano-líder-multitud en el pensamiento de Hobbes. En tercer lugar, se analiza la cita explícita de Ramos Mejía a Hobbes con la intención de señalar la precariedad y conflictividad que acarrea el vínculo líder-multitud. Por último, se restituye los puntos centrales del trabajo en las conclusiones.

I. Sobre las multitudes de Ramos Mejía.

A. Lecturas de *Las multitudes argentinas*.

Las multitudes argentinas (2012 [1899])⁴ de José Ramos Mejía es un libro cuyo objetivo, señalado en el prefacio, es restituir el rol de las multitudes en la historia opacada por los grandes hombres. Es decir, viene a discutir la idea de que la historia la hacen los líderes, *meneurs* o caudillos, y busca reponer la causalidad inmanente y colectiva que los hace “grandes” desde el virreinato hasta finales del siglo XIX. Trazar una genealogía de las influencias en el pensamiento de Ramos Mejía nos sitúa, como sostiene Terán, dentro del “movimiento positivista argentino” cuya preocupación son “la aparición de las multitudes urbanas” (2019, p. 128). En ese sentido, las preocupaciones que dan inicio a un libro tan paradigmático son típicas del siglo XIX, es decir, una preocupación sociológica sobre las masas, multitudes o muchedumbres influenciada por la *Psicología de las masas* de Gustav Le bon (BIALAKOWSKY y BLANCO, 2019, p. 99).

⁴ De ahora en más “LMA”.



Ahora bien, los estudios sobre *LMA* han elaborado ciertos consensos sobre su exégesis, pero han tomado diferentes vías posibles de identificar. Por un lado, las lecturas “críticas”, propias de la historia de las ideas, acentúan el carácter conservador de Ramos Mejía. El médico argentino –para estas lecturas– se encuentra inserto en una maquinaria intelectual propia de fines del siglo XIX que busca elaborar un marco teórico-científico sobre el cual asentar políticas de control nacional e inmigratorio: lo que se ha denominado el paradigma de la *pedagogía nacional* o *higienista* (SALESSI, 1995; TERÁN, 2000, 2008, 2019; RODRÍGUEZ PÉRSICO, 2008). Es decir, su percepción de los fenómenos sociales se encuentra ligada a una necesidad política del período roquista (1880–1910), que supone la inclusión de la rigurosidad científica en su fundamento. Las multitudes no solo son objeto de estudio, sino que su recuperación histórica adquiere una situación paradójica: son analizadas científicamente y apreciadas de forma despectiva, al mismo tiempo, son elogiadas a partir de sostener que su sustancia “biológica” es el motor de la historia.

Horacio González (1999; 2005), por su lado, busca salirse de este tipo de lecturas. Para ello centra su análisis en la retórica del texto y sostiene que Ramos Mejía ejecuta un cientificismo no fatalista o, en sus palabras, “trágico” (GONZÁLEZ, 2005, p. 56). No es Ramos Mejía un pensador que sigue el *canon* científico de forma literal. Por el contrario, el carácter “desordenado y salvaje de su escritura” sitúa a Ramos Mejía y a sus multitudes argentinas en un tipo de producción que deniega la aplicación de un método de lo social en un sentido francés o –en última instancia– europeo. En palabras de Bialakowsky y Blanco, lo que intenta señalar González es que “su retórica simbolista se pliega a las contradicciones y tensiones que atraviesan su pensamiento” (2019, p. 97). Ya no se trata remitir el análisis de Ramos Mejía a su rol político-estratégico, sino de apreciar como su intención y objetivo se deshacen en el ejercicio performativo de su escritura. Es allí que la falla de aplicación de ese cientificismo tensiona la misma teorización sobre la política, sobre las multitudes, sobre los líderes, etc., lo que permite ciertas proximidades entre Ramos Mejía y Laclau o Gino Germani, sobre todo para poder abordar la relación entre el líder y la multitud (ATILIANO, 2009; SERRA, 2015; MONTENEGRO, 2017), pero también ciertos acercamientos a Quesada y Tarde o Deleuze y Guattari (TRÍMBOLI, 1996; BIALAKOWSKY Y BLANCO, 2019).

Ahora bien, parece haber una contraposición entre una lectura que sitúa el análisis de las multitudes bajo el canon positivista determinado por una necesidad política y aquella que relega del rol de las multitudes priorizando el lugar de los líderes. Es decir, una dicotomía cuyas opciones son dos: si se sostiene que la multitud “hace” la historia, *LMA* es un híbrido entre un positivismo biologicista y una pantomima del poder oligárquico; si se sostiene el lugar protagónico del líder, las multitudes son entendidas como actores secundarios. Ambas lecturas confluyen en un resultado similar, es decir, las multitudes no son sujeto político y, en última instancia, carecen de agencia.

Esto no es más que una falsa antinomia, ya que como veremos, la reivindicación de las multitudes ocupa un lugar especial en su pensamiento y viene a marcar un tipo de relación compleja con el líder. En todo caso, lo interesante de recuperar la función ficcional de la retórica de Ramos Mejía es abrir el espacio de lectura para poder romper el dualismo que existe entre líder y multitud como categorías cerradas en sí mismas. Es decir, la insistencia del médico argentino para nombrar a la multitud como agente político hace sentido, paradójicamente, cuando cita a Hobbes. Aun así, antes de poder abordar esta tensión, es necesario entender el vínculo entre multitud y líder en el pensamiento de Ramos Mejía. Solo así es que es posible concebir tanto el lugar real de las multitudes como agente político y, posteriormente, el espacio que ocupa Hobbes en su pensamiento.

B. Líder y multitud en el pensamiento político de Ramos Mejía.

Como fue mencionado, Ramos Mejía critica fuertemente el rol de los líderes, caudillos o *meneurs* y le va a reconocer a las multitudes el lugar de sujeto político de la historia. Estas tres maneras de nombrar a la unidad (lo Uno), no solo se apoderan del “crédito” que le corresponde a la multitud, sino que funcionan como un catalizador de sus energías y la transforman constantemente. Podríamos preguntarnos, por lo tanto, ¿qué es una multitud?



Ramos Mejía sostiene que, dada su “oposición al orden” (2012, p. 41), es la multitud quien hace la historia. Su revisión de la historia argentina se centra en la evolución de las multitudes desde el virreinato (su formación, su acción política y su decadencia) hasta la época del roquismo. Para que haya multitud, sostiene, se necesita “comunidad de estructura” (2012, p. 35), *i.e.* un ambiente propicio y una disposición fisiológica de los componentes para formar este nuevo cuerpo colectivo⁵. Es necesario, asimismo, que una idea, un sentimiento –un afecto podríamos decir– se haga común de acuerdo con una circunstancia ambiental y una instancia individual. Estas condiciones efectúan una relación de combinación entre los hombres “para formar multitud, como las moléculas para constituir los cuerpos” (2012, p. 36). La situación propicia y la disposición especial propia del hombre de las multitudes –a quien denomina “hombre-carbono”– las va a encontrar principalmente en las zonas rurales a principios del siglo XIX.

Ahora bien, la multitud no es una cosa estática. Siguiendo su desarrollo de las multitudes, Ramos Mejía sostiene que la multitud va adquiriendo “cierta idea de su fuerza y de su cuerpo” (2012, p. 64), en otras palabras, va evolucionando. Es allí que se entiende que la multitud –como en el caso de la independencia– empieza a sentir cosas, después las piensa y, ya maduras, determina su objetivo y acción política. Los hechiceros, nigromantes y astrólogos –hombres anónimos sostiene–, sugestionan a los hombres y les otorgan cierta rebeldía contagiosa por su desobediencia al Santo Oficio. Pero dicha rebeldía da cuenta de cierta infancia de la multitud. Al no poseer una coordinación de fines políticos, estos actos son, esencialmente, eventualidades o manifestaciones del descontento esporádicas⁶. Cabría allí entonces la pregunta ¿Cómo es que, si la multitud hace la historia, estos hombres aparecen señalados en todos los estadios evolutivos de la multitud? ¿Cómo es posible que, si son “anónimos”, algunos se convierten en “grandes hombres”?

Como bien sostiene Patricio Montenegro (2017), hay una ruptura en el texto de Ramos Mejía, una contradicción en el tratamiento conceptual de las multitudes que permite una lectura retórica del texto. El médico argentino diferencia a las multitudes emancipatorias (raza fuerte, viriles, corpóreas, animales, independentistas, etc.) de las “urbanas” (burguesas, inmóviles, defensoras del *status quo*, etc.) y condena las segundas (propias de su actualidad, fines del siglo XIX) y embellece las primeras (propias del virreinato, siglo XVIII). Al hacer dicha distinción, desestabiliza el concepto propio de la multitud. Montenegro, siguiendo a González (1999), indica que una misma lógica (biologicista, evolutiva y científica) se afirma de dos formas distintas para sostener de manera fehaciente y en paralelo maneras antagónicas de multitud. En otras palabras: Ramos Mejía desestabiliza en su enunciación la idea misma de una multitud determinada por sus factores biológicos (MONTENEGRO, 2017, p. 131)⁷. Esta ruptura es lo que le permite a Montenegro sostener la presencia del líder como una figura estructurante en las multitudes ramosmejianas. Al despejarse de la condena biologicista que pregonaba la figura de la multitud, lo que se encuentra es una “apariencia” que es posible desvelar mediante el análisis retórico de la performatividad del texto y que otorga un espacio al líder o *meneur* “como un “suplemento” generalizado y necesario que en todo tiempo y lugar funge de principio estructurante de las muchedumbres” (MONTENEGRO, 2017, p. 143).

⁵ Acá aparecen las primeras controversias. Si bien no es el objetivo de este artículo, aquí aparece una tensión entre quienes “hacen multitud” y quienes poseen un raciocinio más desarrollado. En todo caso, podríamos pensar que las categorías médicas en su registro metafórico impiden la absolutización de su sentido. Por lo que Ramos Mejía oscila constantemente en sus propios conceptos “entre las demandas de liderazgo de la elite tradicional a la que pertenecía y su concepción de la multitud como sujeto autárquico con vida propia y constructor de la historia” (DOTTI, 2022, p. 100).

⁶ Acá aparece un primer acercamiento al pensamiento hobbesiano, ya que el filósofo inglés también comprende ciertos esfuerzos comunes en el estado natural. Ahora bien, no duran en el tiempo. Solo cuando aparece el pueblo es que dichos esfuerzos comunes pueden tener una estabilidad temporal. Ver Lev.: 17.5.

⁷ Lo interesante del análisis de Montenegro (2017) es que da cuenta de cómo la operación ideológica se desestabiliza en su significación estable. En la escritura de Ramos Mejía se da un carácter performativo que excede la misma intención del autor en todos los sentidos. En todo caso, la idea de una “pedagogía nacional” se deshace posibilitando una lectura atenta a esos impases.



Es allí que el líder funciona, en tal sentido, como un *condensador*. Escribe Ramos Mejía que los hombres cuando se encuentran juntos adquieren otra psicología, que hace que “los sentimientos y las ideas estén a un mismo nivel y diapasón” (2012, p. 30). Esto es posible a partir cierto “ejercicio de una común sensibilidad y un isocronismo intelectual acentuado” (2012, p. 42). La multitud continuamente traza el camino de su poder, conforma la imagen de su cuerpo y genera el sentimiento de unidad a todas sus partes en el hacer (2012, p. 64). En ese sentido, la multitud es un proceso continuo de articular la heterogeneidad de su composición. Es una relación que se define y varía de acuerdo a sus encuentros, a sus afectos, a sus mutaciones. Por lo que si la multitud es “pura fuerza” (2012, p. 99) o “un instrumento” (2012, p. 95) pareciera que la dirección de dicha fuerza, del camino propio de la variación de sus relaciones, es generada por el *meneur*.

Ahora bien –manteniendo esta lectura en suspenso, pero considerando su contribución– en la revisión causal de los *meneurs* Ramos Mejía los define, en primer lugar, como “pararrayos”; si no son eliminados por la descarga eléctrica, desvían “sus corrientes acumuladas” (2012, p. 88). Es decir, si bien ocupa un rol importante en la constitución de del conjunto, no podemos asumir que lo constituye por sí solo. La figura del pararrayos implica una recepción de la energía de (y que es) la multitud, pero sostiene la posibilidad de ser eliminado por la misma.

El *meneur*, afirma Ramos Mejía, es una “expresión unipersonal del conjunto” (2012, p. 145) pero no su dirección, es una “célula que resulta por segmentación del mismo protoplasma: no tiene otra misión que ir delante la mayoría de las veces, dando en cierto modo forma a la fuerza y apetitos que circulan y dirigen la masa con singular fijeza” (2012, p. 172). Como se encuentra vinculado íntimamente con las pasiones de la multitud aquel que ocupe el lugar privilegiado del líder se encuentra siempre con la necesidad de *seguir la corriente* de las pasiones. Caso contrario, como bien ejemplifica Ramos Mejía, el *meneur* es llevado directamente “de la gloria al patíbulo” (2012, p. 88). El caudillo aparece allí, entonces, como una figura paradigmática que es el efecto de la multitud y la determinación de sus límites al mismo tiempo.

En síntesis, el lugar que ocupar el *meneur* en el pensamiento de Ramos Mejía no recae en un dualismo teórico. Con ello se quiere decir que, si bien ocupa un lugar innegable, ello no quiere decir que funciona como un afuera constitutivo. Muy por el contrario, que sea imprescindible y necesario, implica que Ramos Mejía sostiene la existencia en conjunto de *meneur* y multitud. Es la preeminencia de la multitud sobre el líder, que busca restituir, lo que habilita a pensar dicha coexistencia. En ese sentido, cuando Ramos Mejía le otorga un lugar determinante al *meneur* y sostiene paralelamente la primacía de la multitud sobre los grandes hombres, no quiere hacer otra cosa que evidenciar la imposibilidad de mantener un concepto cerrado sobre sí mismo. Por lo que el médico argentino, lejos de suscribir un imaginario político –al igual que Thomas Hobbes–, viene a cuestionarlo.

II. Lo Uno y la multitud en el pensamiento de Thomas Hobbes.

A. Una pequeña aclaración metodológica.

Habiendo ya expuesto elementos centrales del pensamiento de Ramos Mejía, es necesario indagar en el pensamiento de Thomas Hobbes. Pero para ello se requiere hacer ciertas aclaraciones epistemológicas y/o metodológicas con respecto al uso indiscriminado de ciertos conceptos aparentemente incompatibles entre ambos autores.

El pensamiento, como sostiene Vittorio Morfino (2002), no es una cosa inmutable posible de ser transferida de un sujeto a otro sin descanso. Las figuras de la “deuda teórica”, “la fuente” y “la traducción” corren el riesgo de “concebir el pensamiento como un objeto metafísico susceptible de ser transferido sin descanso de un sujeto a otro, como sugiere la imagen del dinero endeudado (o préstamo)” (2002, p. 131). Al mismo tiempo, estamos de acuerdo con De Marinis, que los términos “masa, multitud, muchedumbre, público, turba, gentío, aglomeración” (2016, p. 7) asumen sus propios matices y por ello, “se ponen en juego decisiones conscientes, en las que los autores instalan deliberadamente sus palabras en la semántica vigente o dominante en ese determinado contexto cultural, de debates teórico-políticos y de referencias bibliográficas disponibles” (2016, p. 7). En ese sentido, existe una imposibilidad de traducción,

una tensión irremediable presente por el carácter situado en el cual un concepto es expresado de acuerdo a su contexto filosófico e incluso histórico (aplicable a los términos multitud, *multitudo* y *Crowd*, pero también soberano, líder, *meneur* o caudillo).

Ahora bien, señalar dicha imposibilidad no es un problema. No se busca restituir un hobbesianismo de fines del siglo XIX para poder ampliar el campo de discusión de una obra que fue dejada de lado por diferentes prejuicios, sino evidenciar ciertos acercamientos teóricos de ambos autores: un señalamiento compartido de un problema político que transforma sus usos y lecturas.

Esta aclaración tiene un sentido muy preciso. Hay dos elementos que deben ser tomados en cuenta. El primero ya fue señalado cuando se conversó sobre las interpretaciones de la obra de Ramos Mejía, es decir, la tensión puesta en juego entre sus lecturas. El segundo elemento (dilucidado en la tercera sección de este artículo) corresponde al vínculo complejo y dificultoso por el cual aparece Hobbes en *LMA*. Ramos Mejía cita el *De Cive*, pero no enarbola un esquema teórico a partir de él y mucho menos vincula a Hobbes con su análisis psicosocial de la época del virreinato. Si bien el panorama parece un tanto indeterminado, para poder clarificar el vínculo entre ambos autores se requiere incursionar en el pensamiento de Thomas Hobbes.

B. Multitud y unidad en el pensamiento de Hobbes.

Hobbes en el *De Cive* (1993 [1642]) describe a la multitud [*multitudo*] como “muchos hombres, cada uno de los cuales tiene su propia voluntad, y juicio propio acerca de lo que ha de proponerse” (DCE., VI.1, 1993, p. 56). En ese sentido la multitud no es una unidad a la que se le puede atribuir propiedad, una acción y un cuerpo. Son múltiples voluntades, acciones y cuerpos. Siguiendo a Mikko Jakonen (2013), Hobbes entiende a la multitud como una “lógica” vinculada al estado de naturaleza: la materia humana en movimiento, caótica y monstruosa, derivada de la inseguridad del estado de naturaleza, es la existencia conflictiva por fuera del poder soberano (JAKONEN, 2016, p. 94). La multiplicidad de cuerpos supone la multiplicidad de fines y de fuerzas, lo cual deriva en un estado de guerra. Recordemos que, según Hobbes, “no existe nada de lo que toda la multitud, como persona diferente de cada individuo, pueda decir rectamente que es suyo más que ajeno”, porque “en la multitud que aún no se ha unido en una sola persona, como queda dicho, se mantiene el estado de naturaleza en el que todo es de todos, y no hay lugar para ese mío y tuyo que se llama dominio y propiedad” (DCE., VI.1, 1993, p. 56).

La solución a esta lógica de multitud viene de la mano de lo que, tanto en *De Cive* (IV. 7) como en el *Leviatán* (LEV. XVI), aparece con la imagen del pacto. De forma más precisa, con la unión de cuerpos y voluntades en una sola, la institución del poder soberano. Dice Hobbes en el *Leviatán*:

Una multitud de hombres se hace *una* persona cuando son representados por un hombre o una persona siempre que se haya hecho con el consentimiento de cada uno en particular de los que aquella multitud, pues es la *unidad* del mandatario, no la *unidad* de los representados, lo que hace de la persona *una*, y es el mandatario del portador de la persona, y de una sola persona. La *unidad* en multitud no puede entenderse de otra forma. (LEV., 16.14, 2015, p. 158).

El *pueblo* –agente político para Hobbes–, cumple allí su función política. Hobbes va a identificar en el pueblo “una unidad, que tiene una sola voluntad y al que se le puede atribuir una acción *común*” (DCE. XII, 1993, p. 180). Dado que hay un poder soberano común, es posible hacer contratos y sostener una acción común. El *pueblo*, entonces, se vincula íntimamente con la soberanía, por lo que establece una persona natural que se encuentra autorizada por el conjunto de quienes instituyeron el poder soberano: aquel que Hobbes denomina Soberano (LEV., 17.15; DCE., V. 11).

El gran problema político hobbesiano señalado por varios autores va a girar en torno a la unidad y la forma en la que se vincula con la multiplicidad.⁸ Es decir, la forma en la que Hobbes oculta, excluye,

⁸ Para dar dos ejemplos clásicos, Virno (2002) opone el pensamiento de Baruch Spinoza y el de Thomas Hobbes para sostener la incompatibilidad entre lo Uno (Estatal) y lo múltiple (Común). Es decir, ve la unidad en el lenguaje antes que la convergencia del pueblo y las formas de representación política. En última instancia, el pueblo impide la unidad previa de la existencia de los



justifica e inscribe a la multitud por fuera de la política (FERNÁNDEZ PEYCHAUX, 2018a, p. 652). Ahora bien, este es un debate que excede el presente trabajo. En nuestro caso, solo nos interesa mencionar dicho debate porque evidencia una cuestión elemental: la unidad generada por el poder soberano no supone su eterna permanencia. Por el contrario, el problema va a ser que –contrario a aquellos que señalan el cierre hermético de la política en el pensamiento hobbesiano– Hobbes sostiene que, dado que la unión de hombres supone el artificio jurídico-político de la persona, debe haber –más allá del pacto– “algo capaz de hacer constante y duradero su acuerdo, y esto es un poder común que los mantenga en temor y dirija sus acciones al beneficio común” (LEV., 17.12, 2015, p. 166)⁹.

Siguiendo a Fernández Peychaux (2018b), Hobbes busca constantemente oponerse a los dualismos propios de los racionalismos del siglo XVI. El problema de leer a Hobbes como un autor centrado en el carácter absoluto de la soberanía (*Leviatán*) o de la unidad del pueblo (*De Cive*) –sin esclarecer que se entiende por “absoluto” en términos materiales y retóricos– arrastra un sentido de quietud en la dinámica política. Con ello no solo la soberanía tiende, en tanto absoluta, a ser vinculada a un régimen político determinado (la monarquía) y aparece clausurado el conflicto, sino que desaparece totalmente el carácter colectivo y “común” del ejercicio político de los súbditos. Es allí que, sostiene Fernández Peychaux, la metáfora del soberano “no admite una formalización absoluta y autónoma de la multiplicidad de causas que construyen a darle potencia” (2018b, p. 551). Para demostrar aquello, recurre a un conjunto de premisas dentro de la obra del pensador inglés, cuyo conjunto es nombrado: “el materialismo”¹⁰.

Si bien Hobbes sostiene que la unidad de la multitud es generada por el soberano, la *causa íntegra* del lugar que ocupa no es producida solamente por el mismo. Hobbes en *De corpore* (2010 [1655]) sustenta que “la causa de todos los efectos la constituyen determinados accidentes de los agentes y del paciente”, por lo que “si todos están presentes se produce el efecto y si falta alguno de ellos no se produce” (DCR. 2.9.3, 2010, p. 286). Expresa unas oraciones después que “aunque los agentes sean idóneos, por falta de un paciente idóneo puede frustrarse el efecto que esperamos” (DCR. 2.9.4, 2010, p. 286), es decir, que la causa de “algo” requiere no solo del agente, sino del paciente. Es más, Hobbes no cierra la causalidad en un efecto producido, sino que da cuenta de *cierta progresión continua* (DCR. 2.9.6) producida por los agentes y pacientes, siendo cada agente paciente al mismo tiempo de una causa que lo impulsa en la producción de su efecto. Un acto realizado (un pacto, la institución de un Estado o cualquier efecto del movimiento), es decir, cuando algo existe (la soberanía, el Estado o incluso su caída), depende de una *relación* porque ningún “acto es posible a causa de la potencia solo del agente o solo del paciente” (DCR. 2.10.3, 2010, p. 294). Hobbes sostiene, al mismo tiempo, que “cuando una cosa está en reposo, a menos que alguna otra cosa la mueva, permanecerá siempre en reposo, es una verdad de la que no duda ningún hombre” (LEV., 2.1, 2015, p. 47). De esto se deduce que, si hay soberanía, algo que en estado natural no existía, es que hubo movimiento de los cuerpos en relación.

Yendo un poco más lejos, siguiendo a Samantha Frost (2008), Hobbes piensa una interdependencia de los cuerpos. La única primera causa identificada por el filósofo inglés tiene el nombre de “Dios”, por lo que “en el mundo [mundano], en el cual vivimos (...) un agente causal inevitablemente siempre es también paciente, actuado por y compelido a actuar por otras fuerzas causales”, lo mismo aplica con un cuerpo que

comunes y genera una unidad posterior cerrada al cambio. Algo similar sostienen Hardt y Negri (2000) cuando contraponen multitud e imperio, siendo este último la lógica estatal que rodea la política cerrándola en sí misma. Hobbes es leído a partir de la tajante división entre representación-soberanía por un lado y democracia-política por el otro.

⁹ Este es el caso de Moisés señalado en el *Leviatán* (30.3 y 40.6). Allí Hobbes no solo separa el origen de la divinidad, sino también da cuenta de la causa íntegra de la relación de su autoridad o, agregamos anacrónicamente, liderazgo. Es decir, la *renovación del pacto*.

¹⁰ Fernández Peychaux (2018b) no solo recurre a una premisa aislada, sino que integra la obra del filósofo inglés vinculando la causalidad íntegra, la performatividad del lenguaje, la introspección del sujeto, la presencia incesante del movimiento y el análisis de la imaginación política entre otros. Aquí solo interesa mencionar la causalidad íntegra por una cuestión práctica y comparativa con el pensamiento de Ramos Mejía, pero una mirada más atenta y analítica del pensamiento hobbesiano tiende a sostener la consustancialidad de los diferentes registros de su proyecto político-filosófico.

“solo” es “paciente”: es imposible (FROST, 2008, p. 137). Esta interdependencia o interrelación derivada de la causa íntegra, sostiene Frost, implica que Hobbes rechaza que el poder pueda ser una propiedad de un cuerpo. Por el contrario, el poder “consiste en el espectro de causa que coinciden en un momento particular para efectuar un acto” (FROST, 2008, p. 139): es una situación, una configuración determinada en cierto contexto.

Si el argumento aquí presentado tiene sentido, cabe afirmar que la multitud no es un mero paciente del poder soberano, sino la materia pensante (FERNÁNDEZ PEYCHAUX, 2018a, FROST, 2010). Es decir, el vínculo entre los cuerpos debe ser entendido por su interdependencia. La existencia de ambos depende de la configuración actual de su relación y movimiento constante.

Teniendo todo esto en cuenta, observemos el siguiente párrafo presente en el *De Cive*, correspondiente al capítulo XII cuando Hobbes distingue las diferentes formas por las cuales la soberanía es disuelta:

En todo Estado el que reina es el pueblo, porque incluso en las monarquías el pueblo reina; es el pueblo el que quiere por la voluntad de un solo hombre. Pero los ciudadanos son multitud, esto es, súbditos. En la democracia y en la aristocracia los ciudadanos son multitud pero la asamblea es el pueblo. Y en la monarquía los súbditos son multitud y, por paradójico que parezca, el rey es el pueblo. El vulgo, y otros que no advierten que esto es así, hablan siempre de un gran número de hombres como del pueblo, esto es, del Estado, y dicen que el Estado se rebeló contra el rey (lo cual es imposible); y que el pueblo quiere y no quiere lo que quieren y no quieren súbditos molestos y murmuradores que predisponen a los ciudadanos contra el Estado, esto es, a la multitud contra el pueblo, con pretexto de ser el pueblo. (DCV. XII. 8, 1993, p. 108).

En el párrafo citado, Hobbes da cuenta de la permanencia de la multitud en orden político, es decir, una lógica presente más allá de la institución de la soberanía (JAKONEN, 2016). Es más, Hobbes afirma que la confusión se da entre el saber de quién es multitud y pueblo. Por lo que el vínculo, siguiendo nuestro argumento, afecta la base del poder de tal manera que sitúa a la multitud como un caos, posible de auto reconocerse como pueblo y, entonces, disolver el vínculo soberano dando a conocer su carácter de agente. La existencia del Soberano, en tal sentido no supone erradicar las pasiones humanas y el propio movimiento performativo que ellas acarrearán. Por el contrario, da cuenta del dinamismo de las partes que constituyen conflictivamente su poder.

La unidad, de esta forma, es pensada por Hobbes como una relación causada (FERNÁNDEZ PEYCHAUX, 2019, p. 411). Es decir, Hobbes da cuenta del proceso complejo por el cual se instituye el poder soberano, sosteniendo siempre una base relacional que efectúa un “acto del querer” (FERNÁNDEZ PEYCHAUX, 2018, p. 547; EGGERS, 2009). La relación soberano-multitud no se encuentra por fuera de la causalidad inmanente que hace, en palabras de Hobbes, constante y duradero su vínculo. El soberano requiere constantemente actualizar su vínculo con la multitud, es decir, dar cuenta del movimiento constante que lo dispone en tal lugar. Caso contrario, aquí se desprende una cuestión crucial: el cambio radical de la relación con la soberanía, donde las formas de disolución del Estado resaltan la figura del tiranicidio como quiebre del vínculo multitud-soberano.

III. Multitud y líder ¿El Hobbes de Ramos Mejía?

A. Las multitudes y la emancipación.

Hasta aquí se ha indagado, por un lado, sobre las nociones de multitud y de líder en el pensamiento de Ramos Mejía y, por otro lado, de multitud y soberano en el pensamiento de Hobbes. Esta reconstrucción de sus pensamientos cobra otro sentido en cuanto se analice, en esta última parte, la mención al filósofo de Malmesbury por parte del médico argentino.

Como hemos mencionado, José Ramos Mejía cita a Thomas Hobbes, particularmente al *De Cive*. Si bien Ramos Mejía menciona de forma explícita a Hobbes, no hace una cita textual. El vínculo entre Ramos Mejía y Thomas Hobbes ha quedado oscuro y nunca fue abordado más que como un rastro “taineano”, señalado por Terán que evidencia como las multitudes cambian el estado psíquico del hombre como si



fuera un retorno al estado de naturaleza (TERÁN, 2008, p. 100)¹¹. Ahora bien, nuestro objetivo es otro. Nos interesa dar cuenta de cómo Ramos Mejía y Hobbes piensan el vínculo existente entre la Unidad y la multiplicidad. Esto no solo implica apartarse de sus lecturas tradicionales, sino potenciar un elemento central en ambas teorías políticas: el lugar del conflicto y como este se vincula con la necesidad de actualización del vínculo que causa la unidad.

Sin ir más lejos, el capítulo 4 de *LMA* se titula “*Las multitudes de la emancipación*”. De forma paradójica, aparece en dicho capítulo el nombre de Hobbes de forma explícita. Paradójica porque, como vimos, las multitudes para Hobbes no son sujeto político y tampoco su acción puede ser considerada “una” y, mucho menos, *emancipadora*. Aún así, es posible encontrar diferentes elementos que constituyen la cosmología teórica de Ramos Mejía y que se acercan a la teoría política hobbesiana.

En tal capítulo –en el cual analiza la revolución del 25 de mayo de 1810 como un ejemplo claro de la acción de la multitud– al igual que el filósofo inglés, reconoce la existencia de grupos pequeños, de ciertos movimientos de los hombres-carbono (de sus cuerpos) o empeños comunes. Pero, al igual que Hobbes, duran “poco” y, por otro lado, los mismos se encuentran en un camino evolutivo hacia “la multitud”. También va a sostener que “la multitud no es lo que llamamos comúnmente pueblo, el conjunto de habitantes de una ciudad o de un país, sin que por esto piense que no pueda, todo él, en determinadas circunstancias, presentárenos como de multitud”, pero agrega “Es, más bien, el conjunto de individuos en quienes la sensibilidad refleja supera a la inteligencia y que en virtud de esa disposición especial se atraen recíprocamente con mayor fuerza de asociación” (RAMOS MEJÍA, 2012, p. 99). Es decir, la diferencia entre pueblo y multitud no es la unidad, sino la disposición mental de sus elementos en la conformación de la unidad.

Más allá de acercamientos que se evidencian en todo el texto, no parece haber conceptos heredados o traducciones conceptuales del pensamiento de Hobbes. Pero, en la última parte del capítulo, cuando Ramos Mejía se predispone a analizar psicológicamente diferentes figuras individuales o “grandes hombres” de la revolución con intención de denigrarlos, menciona explícitamente a Hobbes. Cito *in extenso*:

Sucede con frecuencia en la vida de las multitudes, ya se constituyan bajo la forma de cuerpos colegiados, como en nuestro caso, o de muchedumbres, que esos espíritus vigorosos pero ligeramente anormales se apoderan, por razones que se explican, de la dirección, imprimiendo a todas las cosas un sello violento¹², por una especie de contagio o de sugestión profunda. Por otra parte, aprovechan para sus fines la disposición homicida primordial que explica los crímenes de la multitud y que son junto con el egoísmo, calidades fundamentales del hombre, según Schopenhauer. Cuando esa disposición, decía el autor de *El Mundo como voluntad y como representación*, se desencadena y rompe todo vínculo con la ley y con el orden, es que se manifiesta en pleno día ese *bellum omnium contra omnes*¹³ que Hobbes ha descrito de tan magistral manera en el primer capítulo de *De Cive*. (RAMOS MEJÍA, 2012, p. 119)

Aquí Ramos Mejía menciona a Schopenhauer y transcribe una oración *El mundo como voluntad y como representación* (2010 [1818]), particularmente de la dilucidación del pensador alemán sobre el egoísmo en

¹¹ No hay análisis de la obra de Ramos Mejía que haga mención a esta cita. Esto lejos de generar un campo prístino de análisis, se vuelve un desafío. En general se ha obviado que Ramos Mejía se nutre de otros pensamientos “menores” a favor de un análisis minucioso sobre aquellos autores o libros que se encontraban en el centro de la discusión al momento en que *LMA* es publicado. Es allí que la mayoría de los trabajos se centran en la recepción de Gustav Le bon.

¹² El ejemplo de *meneur* de este tipo de comportamientos es Moreno, a quien identifica por su disposición de crueldad/persecución que le imprime a la multitud.

¹³ Una primera aproximación a esta mención podríamos hacerla desde la apertura abierta con González (1999). La mención explícita del *bellum omnium contra omnes* no se encuentra en el primer capítulo del *De Cive*, sino en el prefacio. Hobbes en el primer capítulo del *De Cive* afirma en la versión latina “*bellum omnium in omnes*” (DCE, I. XII, 1993, p. 20) y “*qui bellum istud omnium contra omnes*” (DCE, I. XIII, 1993, p. 20). No interesa realmente el mínimo equívoco textual, sino la confirmación doble del análisis de González: no solo copia a Schopenhauer, sino repite mal la cita, lo que le permite tensionar constantemente su pensamiento y habilitar nuevos sentidos.

el libro cuarto. La copia casi total de la cita sobre Hobbes¹⁴ nos confirma el análisis de González (1999) sobre los usos apropiativos de los conocimientos y la imaginación literaria tumultuosa: Ramos Mejía citando al filósofo alemán para restituir una idea de Thomas Hobbes, apropiándola y produciendo una teoría más allá del canon científico positivista y excediendo su capacidad determinística, nos habilita a pensar en otro registro.

La cita explícita del *bellum omnium contra omnes*, sin embargo, adquiere una función en el pensamiento de Ramos Mejía un tanto extraña para el pensador inglés. Es decir, para Hobbes la infelicidad y la miseria es característico de la propia multitud, en su lógica vinculada al Estado de Naturaleza a falta de un empeño común duradero. Al mismo tiempo, el soberano unifica las voluntades y permite el ordenamiento político, no lo contrario ¿Cuál es el sentido que encuentra Ramos Mejía en Hobbes entonces? ¿Es solamente una cita secundaria? ¿adquiere otro sentido como la pregunta de Rozitchner que dio inicio a este trabajo? ¿Es posible pensar una pregunta política en la productividad de ambos pensamientos que otorgue un sentido a dicha cita? Para responder estas inquietudes es necesario revisar la obra de Hobbes nuevamente.

En la dedicatoria al Conde de Devonshire en el *De Cive*, Hobbes da un ejemplo sumamente interesante. Allí da cuenta como el pueblo romano no era partidario de los reyes: “todos los reyes eran del género de las bestias rapaces” (DCE., 1993, p. 2). Ante tal hecho Hobbes se pregunta sobre Roma “que había devastado casi todo el orbe de la tierra (...) ¿Qué clase de bestia era?” (DCE., 1993, p. 2). La pregunta retórica sobre la monstruosidad del pueblo romano se complementa con el prefacio al lector, donde Hobbes sostiene la necesidad de un análisis de la política porque

¿A cuántos reyes, aun siendo buenos, les mató un único error: que un súbdito tiene derecho a matar al tirano? Y este error, de pensar que se puede despojar de su reino al supremo príncipe por ciertos hombres y con ciertas causas, ¿a cuántos ha yugulado? ¿A cuántos hombres ha matado esta errónea doctrina de que los reyes no son los jefes de la multitud sino sus servidores? (DCE., Prefacio, 1993, p. 6).

Esta misma idea va a ser retomada, pero desde una postura más analítica, cuando en el capítulo XII titulado *De las causas internas capaces de disolver un Estado* identifica la licitud del tiranicidio como tercera doctrina sediciosa, en un mismo lugar que la sujeción del poder supremo a las leyes y la indistinción entre pueblo y multitud. En cualquiera de los casos, Hobbes da cuenta de las formas en la que la sedición, identificada con la multitud, dividen la voluntad unificada de la soberanía. Hobbes parece dar cuenta del gran peligro que conlleva la posibilidad de que la multitud ejerza sus múltiples acciones y desestabilice el orden político. Por un lado, como se ha dicho, esto último implicaría la confirmación de una lectura errónea por parte del médico argentino. Es decir, si Ramos Mejía cita a Hobbes en su intento de restituir la preminencia de la multitud, Hobbes parece afirmar lo contrario. Pero, por otro lado, al mismo tiempo Hobbes da cuenta de un ejemplo real por el cual la multitud efectúa un tiranicidio y, en ese sentido, cree poder actuar de forma lícita cuando lo hace. La multitud en su actuar, en última instancia, evidencia la “dinámica social del poder” (LIMONGI, 2022, p. 176).

En efecto, Hobbes restituye allí la siempre latente posibilidad de disolución de la soberanía: la emergencia de una doctrina que implique la autodefinición como pueblo. La multitud, siguiendo este caso, no está sujeta a la determinación de un poder [*potestas*] soberano, sino que evidencia la fragilidad de la unidad del mismo. Puede, en este sentido, poseer una “errónea doctrina”, una opinión¹⁵ diferente que, en su ejercicio de poder [*potentia*] evidencie su existencia como *multitudo dissoluta* lo “que también podrían

¹⁴ Schopenhauer afirma “Pero con la máxima claridad surge en cuanto una multitud de hombres se ha liberado de toda ley y orden: ahí se muestra enseguida de la forma más patente el *bellum omnium contra omnes* que Hobbes ha descrito de forma excelente en el primer capítulo del *De cive*” (SHOPENHAUER, §61, 2010, p. 305). La cita es casi idéntica.

¹⁵ Si bien excede el presente trabajo, podríamos pensar, como sostiene Hobbes, que el poder se basa en las opiniones que unos tengan de otros. Esto no solo se encuentra en el *Leviatán*, sino también –como se encuentra expuesto– en el *De Cive*. Tanto es así, sostiene Astorga (2011), que la principal causa de sedición es que “las opiniones de la multitud se encuentran por encima de las razones de Estado” (p. 8). Así sucede lo que se intenta señalar: la multitud adquiere otras opiniones que no son las que están “dadas”.

configurar un nuevo cuerpo político” (RAMÍREZ BELTRÁN, 2022, p. 42). El poder no sería aquello que se posee en la unidad de la soberanía, sino aquello que necesita ser actualizado en su propia excedencia con respecto a la soberanía.

La multitud para Hobbes no puede ser pensada sin eliminar el dualismo que la separa de la unidad. Por el contrario, debe ser pensada con la misma realidad que fue conjeturada en su posibilidad de desestabilización del orden dado. La multitud es la base del poder de la unidad y excede la mera institución de la soberanía, por lo que su poder [*potentia*] “debe ser tomado en serio”, en su no identificación entre castigo y resistencia donde “un Estado poderoso” se encuentra a un lado y “un súbdito impotente del otro” (LIMONGI, 2022, p. 185).

B. La relación causada entre el líder y la multitud.

Sin matizar la estructura teórica de Hobbes, aquí parece estar presente algo señalado por Ramos Mejía en su indagación sobre las multitudes. Ramos Mejía no incluye de forma azarosa a Hobbes y menos en un capítulo intitulado “Las multitudes de la emancipación”. Muy por el contrario, lo hace a cuenta de algo que toma protagonismo en su concepción del vínculo entre multitud y líder: la existencia de una relación causada en la relación entre unidad y multiplicidad. Ramos Mejía sustenta, justamente, la ruptura real del vínculo contingente entre líder y multitud.

La filogenia del caudillo, sostiene el médico argentino, es algo muy sencillo. La misma se compone de “circunstancias fortuitas y casuales, por la posesión de calidades muchas veces pueriles e insignificantes” (2012, p. 165). Para el médico argentino es más una cuestión de inscribir sensaciones agradables en el cuerpo, una asociación de bienestar y paz lograda mediante el deleite a la vista. Es decir, para que un caudillo o *meneur* exista, es necesario la inscripción o asociación de ciertos elementos en el cuerpo de los hombres por los cuales es posible identificar una figura como el caudillo. Es allí que el líder no es “ni exactamente el mismo ni radicalmente otro, el *meneur* es básicamente el nombre propio bajo el cual se reconocen, falsamente, agregaría Althusser, las percepciones, los gustos, las pasiones, las añoranzas, las angustias de las muchedumbres” (MONTENEGRO, 2017, p. 147).

Pero, sostiene Ramos Mejía, este reconocimiento de elementos que permite el líder no es suficiente. Para ello brinda unos ejemplos que voy a desarrollar brevemente. En primer lugar, previamente a explicitar el pensamiento hobbesiano, Ramos Mejía evidencia la imposibilidad de Liniers de haber sostenido en el tiempo la relación con la multitud que lo eligió como *meneur*. Si bien sus condiciones físicas y carismáticas fueron un elemento central en su poderío, “nunca conoció a su madre” (RAMOS MEJÍA, 2012, p. 89), es decir, no hizo lo necesario para reproducir la cadena causal que lo había llevado a su lugar: oponerse a Cisneros. La condición material de líder es sustentar las “ideas fuerza” que impulsan a la multitud. Liniers no era independiente de la “mancomunidad de esfuerzos e impulsos pequeños” que habían generado la Revolución de Mayo, más allá de que le fuera atribuida cierta representatividad (RAMOS MEJÍA, 2012, p. 89). Esa mancomunidad de esfuerzos o *empeños comunes* no desaparecen una vez instituido el líder, sino que permanecen y son la base de su acción.

En segundo lugar, Ramos Mejía examina posteriormente un cuerpo colegiado: la Primera Junta. La misma, en tanto forma institucionalizada de lo político, no se aparta de la multitud. Sus figuras hechas líderes (Saavedra, Matheu, Larrea, Paso o Alberti), en sus palabras, “necesitan de la vida colectiva de la multitud, para que su acción sea trascendental” (2012, p. 116). Los casos más particulares señalados por Ramos Mejía son Castelli y Moreno.

El primero es calificado como “uno de los más genuinos *pletogenetas*”, pero que “agotaba rápidamente sus reservas nerviosas” (2012, p. 117). Moreno en cambio era “futuro dominador más bien que genuino hombre de la multitud”. Moreno en su descripción fue un tirano, alguien que le “contagió” la guerra de todos contra todos a la propia multitud: le impuso sus caracteres más violentos. Ni Castelli ni Moreno sostienen una relación con la multitud duradera porque, al contrario de Rosas, no generaron el hábito

de obediencia que le permitía sostener su lugar de poder. Es decir, no pudieron generar el vínculo de reciprocidad que articule la multiplicidad con la unidad de su persona.

Ramos Mejía, en este sentido, introduce a Hobbes para sostener la existencia de una relación causada entre el caudillo y la multitud. La mención del *bellum omnium contra omnes* aparece como un efecto de la ruptura del vínculo con el caudillo. Es decir, la figura del *bellum omnium contra omnes* no es la violencia ejercida en sí misma, sino la falta de un vínculo recíproco entre líder y multitud¹⁶. La guerra en estos términos aparece cuando aquello que parecía haber sido obliterado (la materialidad colectiva e histórica en términos de Rozitchner) o, aquello que fue entendido como “instrumental” o “dominable”, deja de lado la relación existente para poder accionar de cierta manera. La respuesta a la pregunta ¿Por qué algunos caudillos le imprimen una actitud violenta a la multitud? O ¿Cómo debemos interpretar este ejercicio de “imprimir” al cuerpo de la multitud por parte de un líder? debemos buscarla en la justificación ramosmejiana apelando a la psicología individual de cada caudillo y no en un mero “contagio” de hábitos. En el caso de Moreno –caso que da inicio a la mención a Thomas Hobbes–, “imprimirle” una actitud violenta a la multitud solo es entendible si consideramos al *meneur* como un tirano. En otras palabras: la figura del *meneur* como tirano da cuenta de la ruptura del vínculo consumada: de una impresión/acción que genera un efecto/guerra de todos contra todos. En ese caso, valga la redundancia, si hay guerra de todos contra todos, es que el vínculo de reciprocidad ha sido dejado de lado. Nos dice Ramos Mejía que “en tan turbias circunstancias, el hombre que ha nacido cruel, o que tiene en su seno la larva de algún delirio (...) se arremanga y se hace gran proveedor del patíbulo” (2012, p. 120). Es decir, tanto a Moreno como a otros –quienes ocupan el lugar de la unidad que hace posible la existencia prolongada de lo común y extiende los efectos de la multitud en el tiempo–, se los come la multitud.

La multitud para Ramos Mejía, debe señalarse, es el límite del poder del líder. Sucede pues que si la multitud actúa como las hijas de Pelias (DCE. XII, 13, p. 111) –caso paradigmático que Hobbes menciona para criticar la elocuencia y la estupidez en la creación de facciones en el Estado– al cercenar a su padre, el “rejuvenecimiento” de dicha unidad solo evidencia el último lugar de la soberanía. Dicho de otro modo, para el médico argentino el reclamo hacia lo Uno tiene como trasfondo la comunidad de hombres en multitud. En todo caso, si la multitud actúa –incluso bajo los términos hobbesianos– en contra de la soberanía (bajo el presupuesto de “su confusión” con el pueblo, en otras palabras, bajo el reclamo de ellos mismos con el nombre de “pueblo”, con la posibilidad de que tengan juicios sobre el bien y el mal o vean lícito el tiranicidio), es que ello ya es un hecho. Ramos Mejía ve en el pensamiento de Hobbes la existencia real de las formas en las que la se disuelve la unidad. En ese sentido es que piensa, con Hobbes, la cadena causal de la ruptura de dicha disolución: la no reproducción de las causas que permiten la convergencia de la multiplicidad en la unidad del líder.

Conclusiones

En el presente artículo se hizo un análisis de *Las multitudes argentinas* de José Ramos Mejía a partir de establecer un acercamiento teórico con el filósofo inglés Thomas Hobbes. La interpretación aquí presentada, lejos de determinante, puede convivir de forma complementaria y/o conflictiva con otras. La pregunta de León Rozitchner sobre la materialidad colectiva e histórica que se oculta en la institución del jefe/líder permitió evidenciar que tanto para Ramos Mejía como para Hobbes dicho ocultamiento es absurdo. No solo porque parece una confusión inocente del efecto y la causa, sino porque también la multitud irrumpe como una realidad efectiva. Es allí que la reposición del argumento ramosmejiano adscribe a la necesidad de la repetición de las causas que instituyen un poder común. La cita indirecta al *De Cive* nos permitió trazar dicho acercamiento y poder problematizarlo, sin por ello cerrar herméticamente tanto las lecturas

¹⁶ Ramos Mejía no va a separar violencia y guerra de las multitudes en general, sino que la piensa de varias maneras: por dentro de la unidad de la multitud o por fuera de la misma. Es decir, las multitudes son violentas y un peligro para la institución política (como el virreinato), pero actúan en unidad formando un solo cuerpo. Pero la guerra interna a la unidad es la producida por la ausencia de un vínculo positivo con el líder.



habituales del pensamiento de Ramos Mejía como las de Hobbes. Por lo que el carácter productivo de la presencia de Hobbes en *Las multitudes argentinas* nos permite apreciar como el médico argentino piensa la existencia conflictiva entre la multitud y el líder.

En el primer apartado se dio a entender la variedad de lecturas que rodean a *Las multitudes argentinas*. Es allí que se comentó sobre la posibilidad de salirse de cierto prejuicio generado por la contextualización de su pensamiento. Lectura de Horacio Gonzáles mediante es que se abre un panorama distinto que, si bien genera cierta ambigüedad sobre el predominio del líder sobre las multitudes, perfila la posibilidad de comprender el sentido de Hobbes en un pensamiento sociológico propio del siglo XIX en América Latina. Es allí que se dilucidó sobre la relación entre líder y la multitud en ciertos elementos que, sin el objetivo de reemplazar una lectura por otra, avecinan cuestiones elementales del pensamiento de Thomas Hobbes.

En el segundo apartado se centra principalmente al vínculo soberano-multitud en la teoría política hobbesiana. Allí se presenta una pequeña advertencia epistemológica conceptual que no habilita a rastrear en el pensamiento de Hobbes una proximidad con la idea de “líder” en tanto figura de lo Uno y “multitud” en tanto figura de lo múltiple. Así mismo, se opta por seguir una lectura que acentúe el carácter materialista del pensamiento de Hobbes para sostener la existencia de una relación causada entre el soberano y la multitud. Es decir, el soberano requiere de la actualización de la relación que lo sitúa en su lugar de poder.

En el último apartado se analizó la mención explícita al *De Cive* de Thomas Hobbes. Dicha cita, lejos de parecer algo “fuera de lugar” o una tergiversación del pensamiento de Hobbes, acarrea un sentido productivo. Ramos Mejía cita a Hobbes para sostener la ruptura real del vínculo recíproco entre multitud y líder. Es decir, si bien Ramos Mejía reconoce el lugar de sujeto político a la multitud, no prescinde de pensar la figura de lo Uno. Es para ello que piensa en medio de Hobbes y sostiene la necesidad de reproducir el vínculo político. Esto es así, porque la multitud para ambos no es un cuerpo a ser moldeado, sino varios cuerpos a tener en cuenta en de la unidad política del liderazgo.

Si esto es así, Ramos Mejía hace de Hobbes un registro teórico sobre el cual dar cuenta a) del carácter relacional de la relación de la multitud con el líder; b) la imposibilidad de que esa relación sea eterna; c) dónde se encuentra “el derecho natural” o la “fuerza”; el poder. En todo caso, si la multitud es mero instrumento como sostiene al principio del capítulo no debería poder actuar en contra de quien le dio su dirección, pero como es protagonista y sujeto político, aparece como el primer lugar de la relación del liderazgo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ASTORGA, Omar. 2011. “Hobbes’s Concept of Multitude”. *Hobbes Studies*. Ámsterdam, 24(1), 5–14.

ATILIANO, Nicolas. 2009. “Las multitudes argentinas. Ramos Mejía, Germani y Laclau: derivas de un pensamiento sobre la institución política de la comunidad”. *Question/Cuestión*, 1(23).

BIALAKOWSKY, Alejandro; BLANCO, Ana. 2019. Multitudes y “estilos fundacionales”. Una lectura en simultáneo de textos del Sur y del Norte. En DE MARINIS, Pablo (Comp.). *Exploraciones en teoría social* (pp. 89–150). Ciudad de Buenos Aires: IIGG-CLACSO

DE MARINIS, Pablo. 2016. De las multitudes a las masas, y de la crowd a la mass. Apuntes para una reflexión acerca de las semánticas culturales de los conceptos sociológicos. In IX Jornadas de Sociología de la UNLP 5 al 7 de diciembre de 2016 Ensenada, Argentina. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.

DOTI, María. 2022. Pensamiento político argentino de fin del siglo XIX. José María Ramos Mejía, el lenguaje metafórico y el “pueblo”. En D’AURIA, Anibal (Coord.). *Metáfora y política. Condicionamientos retóricos del pensamiento político argentino* (pp. 91–104). Buenos Aires: La Ley.



EGGERS, Daniel. 2009. "Liberty and Contractual Obligation in Hobbes". *Hobbes Studies*. Amsterdam, 22(1), 70–103.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego. 2018a. "The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism". *Theory & Event*. New York, 21(3), 652–672.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego. 2018b. "El materialismo de Hobbes: Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía". *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*. Sevilla, 20(39), 535–557.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego. 2019. El líder populista y la soberanía moderna: ¿el exceso hobbesiano de ernesto laclau? *Postdata*. Buenos Aires, 24(2), 91–100.

FROST, Samantha. 2008. *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. California: Stanford University Press.

FROST, Samantha. 2010. "Fear and the Illusion of Autonomy,". In COOLE, Diana; FROST, Samantha (Eds.). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (pp. 158–177). Durham: Duke University Press

GONZÁLEZ, Horacio. 1999. *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.

GONZÁLEZ, Horacio. 2005. El filósofo argentino: ¿dificultades! *La biblioteca*. Buenos Aires, 2(3), 52–73.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. 2000. *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press.

HOBBS, Thomas. 1993. *De Cive*. Madrid: DEBATE CSIC.

HOBBS, Thomas. 2010. *De Corpore*. Madrid: Pre-Textos.

HOBBS, Thomas. 2015. *Leviatán*. Madrid: Alianza.

JAKONEN, Mikko. 2013. *Multitude in motion. Re-readings on the political philosophy of Thomas Hobbes*. University of Jyväskylä.

JAKONEN, Mikko. 2016. "Needed but Unwanted. Thomas Hobbes's Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy". *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid, 5(9), 89–118.

MONTENEGRO, Patricio. 2017. *Configuraciones del líder de multitudes en relatos argentinos de la comunidad nacional (Siglo XX)*. Buenos Aires. Pp. 305. [Tesis Doctoral] Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

MORFINO, Vittorio. 2002. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milán: LED.

LIMONGI, María Isabel. 2022. "Potentia y potestas en el Leviatán de Hobbes". *Revista Argentina de Ciencia Política*. Buenos Aires, 1(29), 168–191.



RAMÍREZ BELTRÁN, Julián. 2022. Imagen y democracia en Thomas Hobbes: Anotaciones sobre la teoría de la representación. En RAMÍREZ, Fernando; DE BÜREN, Maria Paula; FERNÁNDEZ BOUZO, Soledad y MATTEI PAWLIW, Eugenia (Eds.) *Tiempos dislocados: Investigadores en formación y producción en la era prepandémica* (pp. 25–54). Buenos Aires: CLACSO.

RAMOS MEJIA, José. 2012. *Las multitudes argentinas. Estudio de psicología colectiva*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.

RODRÍGUEZ PÉRSICO, Adriana. 2008. *Relatos de época. Una cartografía de América Latina (1880–1920)*. Rosario: Beatriz Viterbo

SALESSI, Jorge. 1995. *Médicos maleantes y maricas*. Rosario: Beatriz Viterbo.

SCHOPENHAUER, Arthur. 2010. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza.

SERRA, Pasquale. 2015. “Il problema del populismo nel pensiero politico argentino da Germani a Laclau (nei suoi rapporti con la crisi della democrazia europea)”. *Democrazia e diritto*. Italia, 2, 185–209.

TERÁN, Oscar. 2000. “El pensamiento finisecular (1880–1916)”. En Suriano, J., Lobato, M. (dir.). *Nueva Historia Argentina, Tomo V: El Progreso, la modernización y sus límites (1880- 1916)* (pp. 327–363). Buenos Aires: Sudamericana.

TERÁN, Oscar. 2008. *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880–1910). Derivas de la “cultura científica”*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

TERÁN, Oscar. 2019. *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810–1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

TRÍMBOLI, Javier. 1996. Masas y simuladores a través de la literatura y la ensayística argentina de fin de siglo. En H. González y E. Rinesi (coords.), *Las multitudes argentinas* (pp. 30–44). IDEP-Desde la Gente.

VIRNO, Paolo. 2002. *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas: seguida de historia natural*. Buenos Aires: Colihue.