

no indiferencia, antes bien procura lo irrepitible que se repite –como tal irrepitible– en cada uno. Es ese *cualquiera*, sin embargo *cada uno* en una comunidad sin seno, una comunidad de diferentes, quien aprende en ella, con ella, a ser semejante (ser uno y a la par otro, es decir, no igual a sí mismo), a tener semblante. Ser *a la par* confirma que no todo este asunto se agota con alcanzar a decir *yo*. “No tengo intimidad porque yo sepa quién soy, sino porque soy aquél para quien nunca se agota el sentido de la pregunta ¿quién soy?, el saber de sí mismo, el saber acerca de la falta de saber, de la inconsistencia de la propia existencia, el saber (el sabor) de la intimidad.” (pág. 51) Alteridad, comunidad, otredad, mismidad, Bataille, Blanchot, Agamben... y en realidad el permanente brotar de los textos que configuran lo que nos convoca a diferenciarnos y nos da que pensar. De este modo, la adjetivación ya no se reduce a ser un añadido que se adjunta, dado que aplica, afecta y abre los espacios de la concordancia y la compañía. Así se atisba en *La intimidad* lo que cabría leer como relación entre *adjetividad* y *afectividad*, las vías de la apropiación. Sin esa intimidad no hay posible *amistad*, otra palabra que proviene de un adjetivo y que nos introduce de nuevo, por la memoria de los senderos de la tercera declinación, en la tensión latente de lo que cabría denominarse *la comunidad adjetiva*.

Más aún. Procurar espacios en los que siquiera poder defender (-se de) lo que uno es, una vez que se hace la experiencia de, en cierto modo, no serlo, cuestiona la relación entre el lenguaje y los modos de configuración de la subjetividad, como si fuera en dicho lenguaje donde prevaleciera nuestra última posibilidad, siempre las voces de lo postrero que no alcanza a llegar, a llegar a ser, a ser sin zanjar la cuestión del *quien*. Cuando “más íntimo” no quiere decir “más dentro”, la subjetividad se despliega histórica y lingüísticamente, en concreto como pliegue y, en esa medida, lenguaje. No se trata ya de preservar lo que somos, sino la existencia de su poder ser.

Ángel GABILONDO

De la pasión al signo

CHARLES ZARKA, Yves: *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Ed. Herder, Barcelona, 1997, 328 pp.

Constituida como uno de los centros de interés fundamentales de la filosofía política moderna, la obra de Thomas Hobbes continúa siendo objeto de análisis e interpretación. Yves Charles Zarka, reputado conocedor de su pensamiento, recopila y funde en el presente volumen una serie de estudios en los que busca mos-

trar la génesis y la originalidad de las posiciones éticas, jurídicas y teológicas de Hobbes. Más que emprender un estudio sistemático de las relaciones del pensamiento del autor con sus contemporáneos, o afrontar el siempre esquivo problema de las influencias intelectuales, Zarka pretende poner de manifiesto la profundidad con la que el pensamiento de Hobbes obliga a reformular toda una serie de problemas inscritos en una larga tradición de pensamiento práctico.

A este fin apuntaba ya la disposición inicial del proyecto: partiendo de la fortísima experiencia de crisis que le provoca la guerra civil inglesa, Hobbes traza un firme intento de *reconstrucción deductivo-racional de las categorías políticas*, buscando la fundación de un saber destinado a “mostrar a los hombres la necesidad del Estado y su estructura interna, con vistas a evitar la discordia, el conflicto y la guerra”. La comparación con Gracián, punto de partida de la obra, permite reconocer la serie de transformaciones que laten en el planteamiento de Hobbes. En él, el interés por el gobierno de sí y por las figuras de la excepcionalidad política deja lugar a la preocupación por el problema de la génesis del poder, y a la necesidad (tan propia del contractualismo) de explicar la transición del desorden al orden social partiendo del principio de la igualdad natural de los hombres. La sustitución del Príncipe (héroe) por el Estado (institución) delimita el territorio de un pensamiento práctico concebido en términos demostrativos, que rastrea sus fundamentos menos en la *historia* que en la *naturaleza* humana y centra su atención no ya en una *tipología* humana del gobernante, sino en las leyes que rigen la convención del gobierno. Sobre esta base, se trata en última instancia de demostrar la necesidad de un Estado constituido bajo la forma de una soberanía absoluta e indivisible, en la que el soberano –y no el derecho común o la costumbre– sea la única fuente de legalidad política.

El análisis de Zarka se estructura en cuatro partes: “Individuo y Estado”, que esboza la especificidad del pensamiento político de Hobbes en contraste con la figura del héroe de Gracián; “Lenguaje y poder”, en la que se desarrollan los elementos fundamentales de la semiología hobbesiana del poder; “Conceptos fundamentales de la política”, que estudia por separado las nociones hobbesianas de guerra, ley, propiedad, Estado y penalidad; y “Hobbes en el espejo de dos contemporáneos”, en la que se trazan las relaciones de Hobbes con Filmer y con Pascal. Los elementos que este recorrido pone en juego permiten al autor ordenar en cuatro puntos fundamentales las aportaciones de Hobbes al pensamiento político moderno:

a) la *teoría del individuo universal*, que trasciende el modelo de la singularidad heroica, presenta el perfil de una naturaleza humana común –el deseo de conservación propia y el temor a la muerte–, y construye un concepto de ciudadanía universalizable a partir de los principios del derecho natural. De este modo, Hobbes puede evitar tanto la explicación de la sociedad en términos de jerarquía

natural como la concepción orgánica del pueblo.

b) los fundamentos de una *teoría del signo*, hallazgo que Zarka destaca de manera especial, y que permite a Hobbes superar la explicación del funcionamiento del poder en los términos exclusivos de las relaciones de fuerza, coacción o violencia. La introducción del lenguaje como elemento indispensable de gobierno genera ya no una *física* sino una *semiología* del poder, fundada sobre la exigencia de la perfecta difusión de los principios del orden: el carácter de *universalmente comunicable* de la ley, que debe ser escrita y publicada, garantiza una mediación exacta –a través del signo– entre la voluntad política y el orden social, de tal modo que “la escritura aparece vinculada a la esencia del Estado”(p. 113).

c) la *construcción de la noción de voluntad política pública*, que dota de legitimidad al proceso de transformación de una multiplicidad de voluntades individuales en una única personalidad civil, y rompe con la explicación de la soberanía en términos de voluntad privada de un individuo particular: el poder no se ejerce ya como una propiedad sobre los cuerpos de los hombres, sino como derecho de gobierno sobre sus acciones. La introducción de la noción de *representación*, por la que el súbdito es de alguna manera autor de la ley que le somete, y la sustitución del concepto de *enajenación* de los derechos por el de *autorización* de los individuos representan para Zarka los cimientos de una voluntad política entendida como voluntad de todos.

d) la *teoría jurídica de la institución política*, tan ajena a la concepción patriarcal del poder –que construye una noción de soberanía sobre el modelo del gobierno paterno– como a la concepción de lo político como mera institucionalización de la fuerza –que denuncia como engaño las creencia y valores en las que se funda lo político, y muestra su carácter inevitablemente inadecuado.

Sobre estos cuatro puntos quedan fundamentadas la importancia y la especificidad del posicionamiento de Hobbes, en una exploración sumamente solvente cuyos únicos límites son los propios de un posicionamiento abiertamente apolo-gético, orientado más a presentar los avances de la filosofía política hobbesiana que a mostrar las fortísimas restricciones que el propio Hobbes impone a esos avances. Así, se acentúa de manera constante el papel desempeñado por las nociones de autorización y representación en la filosofía de Hobbes, pero se tiende a soslayar el interés al que son subordinadas aquellas nociones: la *fundamentación no trascendental de la obediencia*. Esta elisión tiñe el juicio de Zarka de una benevolencia que puede resultar desorientadora. Así ocurre, de manera fundamental, en la atribución a la filosofía de Hobbes de la noción de *comunicabilidad*: la disposición hobbesiana de otorgar a la ley el carácter de signo comunicable y público es presentada no sólo como condición necesaria, sino también suficiente, de la acción racional de gobierno, al margen de las limitaciones que afectan al modo de elaboración de esas leyes y a los sujetos implicados en el proce-

so. Con ello, se evita profundizar en la intención práctica de esa comunicación: promover una perfecta comprensibilidad de la ley que imposibilite la apelación a la ignorancia en el caso de su desobediencia. Los componentes comunicativos del pensamiento de Hobbes no operan al nivel de la *validez* de las leyes, sino únicamente de la *eficacia* de su difusión: más que un paradigma de comunicación, su modelo unidireccional de soberanía inaugura la utilización de las formas lingüísticas como medio de perfeccionar técnicamente la imposición de una voluntad política única, asegurando la estabilidad del orden y la legitimidad del castigo. El modo en que Hobbes resuelve su singular preocupación por los problemas relacionados con la promulgación, la difusión y la interpretación de las leyes muestra que la lingüisticidad de la ley no opera a favor de una *racionalidad pública* ulterior. Más bien, se dirige a la consolidación de su función social, que bajo la precaria garantía del carácter de signo claro, transparente e irrefutable de los códigos clausura la discusión en torno a su *justificación*.

Ello afecta necesariamente al modo de construcción de la voluntad pública, en la que la lucha contra la arbitrariedad política se ve sacrificada —con una determinación plena— al mantenimiento de la estabilidad interna del Estado. En un contexto en el que se reconoce que sólo el soberano interpreta correctamente la Ley de Dios; que presenta al gobernante como la única instancia no sujeta a sus propias leyes; que concede al soberano el derecho de designar a su sucesor, en aras de evitar toda transición política que pudiera debilitar la estabilidad del Estado; que justifica el ejercicio de un poder desproporcionado del soberano sobre sus súbditos; que cifra la inmoralidad del gobernante únicamente en el hecho de imponer un castigo más severo de lo que él mismo ha fijado por ley; que desposee al rebelde contra el soberano de su categoría de ciudadano y le otorga la de enemigo; que postula que quien obedece “no ha de esperar otra razón que la voluntad del que habla”; que considera satisfecho el principio de comunidad con la construcción de un *orden inequívoco*; y en el que, en fin, la necesidad de permitir una *única* voluntad neutraliza tanto la posibilidad de *intervención* política como la de *apelación* judicial, parece necesario cuando menos revisar la atribución a Hobbes de la intención de definir “una voluntad soberana que no sea ya solamente privada sino verdaderamente pública”, y de crear una *common-wealth* que “sin abrir la puerta a la idea de un gobierno popular”, se constituya como “*common-will*, voluntad política común”(p. 288).

De igual modo, parece una concesión excesiva interpretar que las obligaciones que el soberano impone a sus súbditos a partir de la autorización de éstos “aseguran una intersubjetividad y garantizan la paz”, así como considerar que, después de todo, “los súbditos no son expoliados de todo derecho”, pues, aunque “evidentemente no tienen el derecho de no obedecer las leyes”, “conservan su derecho natural, es decir, su libertad de actuar o no actuar allí en donde las leyes

civiles no impongan ninguna obligación o prohibición”(p. 243). En este mismo sentido, es necesario preguntarse hasta qué punto la noción de *autorización*, utilizada por Hobbes para asegurar que la voluntad del soberano no sea extraña al representado, permite decir en algún sentido que las acciones *proceden* del autorizador: éste, de hecho, se ve forzado a ceder su poder de decisión, comprometiéndose a obedecer en todo a su gobernante y renunciando al derecho de cambiar de gobierno o deponer al soberano. La necesidad de anclar la estabilidad social en un concepto de soberanía ilimitada provoca de hecho que el control del gobierno se canalice al terreno de lo *ético*: es “la obligación moral de las leyes de naturaleza y de la prudencia política, es decir, del arte de gobernar”(p. 268), así como la propia equidad del soberano, lo que le habrá de impedir actuar de manera arbitraria, abusiva u hostil sobre sus súbditos, en un modelo de racionalidad de gobierno que queda frágilmente asegurado por la exigencia de que el gobernante “tenga siempre presente el bien del pueblo”(p. 300).

La importancia de la consideración y crítica de estas dimensiones del pensamiento de Hobbes no responde únicamente a la necesidad de elaborar un juicio más o menos justo sobre su obra. En ella se juega igualmente, y sobre todo, la posibilidad de afrontar un problema de mayor calado filosófico: el análisis de las relaciones que –también en la democracia– han de mantener la autoridad y la desobediencia. O, de otro modo: el estudio no sólo de aquellos instrumentos a los que el poder no puede legítimamente recurrir, sino también de aquello a lo que no puede renunciar. De hecho, aquí descansa en gran medida el poder de interpelación de la filosofía de Hobbes: en la crudeza con la que fuerza a enfrentarse al uso real y fáctico del poder, presentando un retrato de la sociedad y la autoridad –insoportable ya para la burguesía de su tiempo– que obliga a medir el grado en el cual ese espejo refleja aún nuestro propio orden. Estudiar las raíces de las formas jurídicas, la capacidad real de apelación, la reglamentación del derecho a la resistencia, los modos de la arbitrariedad política o la difusión de los centros de poder: tales son algunas de las tareas que abre la filosofía práctica de Hobbes, cuya radicalidad corre el riesgo de diluirse en el mero *escándalo* ante su descarnado autoritarismo, pero también en los intentos por su *humanización*. Zarka orienta su interpretación de manera primordial a mostrar aquello que permite al pensamiento hobbesiano inaugurar nuestra racionalidad política, mostrando el modo en que Hobbes *era ya* lo que hoy somos. Pero tiende a eludir, suavizando alguna de las aristas de su filosofía, la profundización en las vías con las que garantizamos –teórica y prácticamente– nuestra propia racionalidad política, el estudio de las formas por las que *no somos* Hobbes.

El interés de Zarka no es, en cualquier caso, éste, sino hacer patente la distancia y la especificidad de Hobbes con respecto a otros modelos de filosofía práctica, y presentar de manera concreta sus aportaciones a una tradición política

de la que tan fácilmente se le considera excluido. Ello guía nuestra atención hacia la difícil génesis del proceso de universalización de la política, y nos permite acceder de modo detallado a los límites y a los logros del proceso de racionalización del poder, en el que se acomete la disolución de los mitos familiaristas o heroicos como vía de legitimación de gobierno. La obra ayuda así a entender el modo, mucho menos simple de lo que se puede creer, en el que se entrelazan los avances lingüístico-instrumentales del arte de gobernar y las exigencias de la legitimidad política, remarcando la originaria ambivalencia de los procesos de *civilización y barbarie, racionalización y dominio*. El desarrollo del libro posee además la virtud de mostrar las transformaciones sufridas por el pensamiento de Hobbes en el paso de *De Cive* a *Leviathan*, e introducir un sugerente análisis comparativo de los principios hobbesianos con los de Filmer y Pascal. Sobre estos elementos se ofrece, en definitiva, una cuidada contextualización de la obra y el entorno filosófico-político de aquel para quien, en palabras de Zarka, “el hombre no es simplemente un ser que habla, sino un ser que llega a ser lo que es por la palabra”.

Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ

Hannah Arendt y lo político

ARENDR, Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, 1997.

Los distintos fragmentos y borradores (1956-9) recogidos en 1993 con el título *Was ist Politik?* (Paidós, 1997), señalan un lugar teórico en el que tendría que haberse sistematizado el eje más fundamental del conjunto de la obra de Hannah Arendt. Pero el proyecto no fue concluido y es difícil utilizar el material disponible en ese sentido; más bien ocurre, al contrario, que las paradojas y debilidades de la argumentación de Arendt, que en otras obras aparecen como cicatrices bellamente disimuladas por un experto cirujano, se convierten aquí en llagas abiertas ante las que permanecemos desconcertados sin que sea fácil decidir si lo que sangra es la construcción teórica en cuestión o más bien la propia sociedad moderna interpelada por ella.

“El peligro fundamental” al que nos enfrentamos —advierde Arendt— “es que lo político desaparezca absolutamente” (49). A este peligro se suma también un “prejuicio fundamental” (144): la idea de que “siempre ha habido política”, de que la política pertenece a la esencia del hombre, que en ese sentido sería, como parece decir Aristóteles, *zōon politikón*. Nada es menos cierto. En absoluto es verdad que siempre que ha habido sociedad ha habido política. Es evidente que