

LA IMPOSIBILIDAD DEL CUERPO POLÍTICO EN EL *LEVIATÁN*: LA INTERPRETACIÓN AGAMBENIANA DE LA METÁFORA DE HOBBS*

THE IMPOSSIBILITY OF THE BODY POLITIC IN *LEVIATHAN*: THE AGAMBENIAN INTERPRETATION
OF HOBBS'S METAPHOR

L'IMPOSSIBILITÉ DU CORPS POLITIQUE DANS LE *LÉVIATHAN* : L'INTERPRÉTATION AGAMBENIENNE
DE LA MÉTAPHORE DE HOBBS

Diana Paula Fuhr

IHUMA – Universidad Nacional del Sur

dianafuhr89@hotmail.com

Fecha de recepción: 03/05/2023

Fecha de aceptación: 29/05/2023

DOI: <https://doi.org/10.30827/tn.v6i2.28076>

Resumen: La conceptualización del Estado como un cuerpo ha sido frecuente en la historia del pensamiento político. Uno de los autores que ha hecho un uso particular de la misma fue Thomas Hobbes, quien compara al Estado con un cuerpo u hombre artificial. Esta metáfora es recuperada por Giorgio Agamben, quien en *Stasis* sostiene la imposibilidad del cuerpo político en el *Leviatán*. Confrontando la forma en que aparece la metáfora en el *Leviatán* de Hobbes con la lectura de Agamben, analizaremos en qué sentido es imposible el cuerpo político y en qué medida la clave de la imposibilidad

* El artículo ha sido realizado en el marco de una estancia de investigación en la Universidad de Granada bajo la supervisión del Dr. Daniel García López, con la beca del programa Movilidad entre Universidades Andaluzas e Iberoamericanas-Segunda Convocatoria 2022, patrocinada por la AUIP y la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía.

del cuerpo político se funda en la distinción que Agamben encuentra en Hobbes entre multitud desunida (anterior al pacto) y multitud disuelta (posterior al pacto). Para ello, nos situaremos dentro del campo de la metáfora conceptual, analizaremos el uso de la metáfora del cuerpo político en el *Leviatán* y abordaremos la lectura de Agamben de dicha metáfora a partir de la interrelación entre los conceptos de guerra, soberanía, multitud desunida y multitud disuelta. Por último, confrontaremos el uso hobbesiano y la interpretación de Agamben. Focalizaremos en *Stasis* de Agamben y en el *Leviatán* de Hobbes, con algunas menciones a *De Cive*.

Palabras clave: Hobbes; Agamben; metáfora; cuerpo político; multitud; soberanía.

Abstract: The concept of the State as a body has been frequent in the history of political thought. One of the authors who has made particular use of it was Thomas Hobbes, who compares the State with an artificial body or man. This metaphor is analyzed by Giorgio Agamben, who in *Stasis* states the impossibility of the body politic in *Leviathan*. Comparing how the metaphor appears in Hobbes's *Leviathan* with Agamben's interpretation, we will analyze in what sense the body politic is impossible and in what sense the key to the impossibility of the body politic is based on the distinction that Agamben finds in Hobbes between the disunited multitude (pre-covenant) and dissolved multitude (post-covenant). To do this, we will place ourselves within the field of conceptual metaphor, we will analyze the use of the metaphor of the body politic in *Leviathan* and we will address Agamben's reading of metaphor based on the interrelation between the concepts of war, sovereignty, disunited multitude and dissolute multitude. Finally, we will confront the Hobbesian use and the interpretation by Agamben. We will focus on Agamben's *Stasis* and Hobbes's *Leviathan*, with some mentions of *De Cive*.

Keywords: Hobbes; Agamben; Metaphor; Body politic; Multitude; Sovereignty.

Résumé : La conceptualisation de l'État en tant que corps est fréquente dans l'histoire de la pensée politique. L'un des auteurs qui l'a particulièrement utilisée est Thomas Hobbes, ayant comparé l'État à un corps artificiel ou à un homme. Cette métaphore est reprise par Giorgio Agamben qui, dans *Stasis*, argumente l'impossibilité du corps politique dans le *Léviathan*. En confrontant la manière dont la métaphore apparaît dans le *Léviathan* de Hobbes à la lecture d'Agamben, nous analyserons en quel sens le corps politique est impossible et comment la clé de l'impossibilité du corps politique repose sur la distinction qu'Agamben trouve chez Hobbes entre une multitude désunie (avant le pacte) et une multitude dissoute (après le pacte). À cette fin, nous nous situerons

dans le domaine de la métaphore conceptuelle, nous analyserons l'usage de la métaphore du corps politique dans le *Léviathan* et nous aborderons la lecture qu'Agamben fait de cette métaphore à partir de l'interrelation entre les concepts de guerre, de souveraineté, de multitude désunie et de multitude dissoute. Pour conclure, nous confronterons l'usage hobbesien et l'interprétation d'Agamben. Nous nous concentrerons sur *Stasis* d'Agamben et le *Léviathan* de Hobbes, avec quelques références au *De Cive*.

Mots clef: Hobbes; Agamben; métaphore; corps politique; multitude; souveraineté.

1. Introducción

Uno de los aportes de Agamben a la tradición de estudios hobbesianos fue sostener la imposibilidad de pensar el Estado hobbesiano como un cuerpo político donde la multitud queda unida en el soberano. El objetivo de este trabajo es analizar la lectura que hace el filósofo italiano de la metáfora hobbesiana del cuerpo político como construcción que anuda/desanuda los conceptos de Estado y condición de guerra en el *Leviatán* en términos de multitud, pueblo y soberanía. Confrontando la lectura de Agamben y la obra de Hobbes, evaluaremos en qué medida es imposible el cuerpo político y cómo la clave de la imposibilidad del cuerpo político se funda en la distinción que Agamben encuentra en Hobbes entre multitud desunida (anterior al pacto) y multitud disuelta (posterior al pacto). Esto permitirá dar cuenta de la coexistencia entre estado de naturaleza o condición de guerra y poder soberano. Podría decirse que, entre el espejismo de la unidad y la amenaza presente de la guerra civil, se hace evidente, según Agamben, la imposibilidad del cuerpo político, marcando los límites de la metáfora a través del lugar (o no lugar) de la multitud en el Estado.

Para cumplir con este estudio, en primer lugar, nos situaremos dentro del campo de la metáfora conceptual y reivindicaremos su importancia en la construcción de categorías del pensamiento occidental. En segundo lugar, mencionaremos el uso dado a la metáfora orgánica en la tradición y nos referiremos a la bibliografía crítica sobre la metáfora del hombre o cuerpo artificial en Hobbes. En tercer lugar, nos centraremos específicamente en el uso de la metáfora del cuerpo político en el *Leviatán* para construir el concepto de Estado. En cuarto lugar, abordaremos la lectura que hace Agamben de dicha metáfora a partir de la interrelación entre los conceptos de guerra, soberanía, multitud desunida y multitud disuelta. Por último, procederemos a contraponer y articular la construcción metafórica hobbesiana y la interpretación de Agamben. Para este análisis, nos concentraremos principalmente en *Stasis: la guerra civil como paradigma*

político de Agamben y en el *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* de Hobbes, con algunas menciones a *De Cive*.

2. El rol de la metáfora en la construcción y deconstrucción de conceptos filosófico-políticos

A lo largo de la historia de la filosofía —y en especial de la filosofía política— ha sido recurrente el uso de imágenes para dar cuenta de la realidad política fáctica o de la deseada o esperada, de un modo tal que, a través de imágenes, se han construido conceptos. Desde mitad del siglo XX en adelante, se ha mostrado que la metáfora no solo es un recurso retórico y argumentativo insuficiente que a partir de cierto dominio base traslada relaciones a otros ámbitos para convencer, sino que estructura nuestro modo de percibir la realidad. Lakoff y Johnson, en su libro *Metáforas de la vida cotidiana* (1980), desde el campo de las ciencias cognitivas, sostuvieron que no se usa solo la metáfora o imagen como apoyo para convencer del concepto —uso también posible—, sino que los conceptos se construyen metafóricamente a partir de un dominio base y familiar que permite experimentar y dar cuenta de un dominio meta que es más abstracto, menos tangible. Esta operación estructura, precisamente, muchos de los conceptos políticos que llegaron hasta hoy, conceptos que han nacido de metáforas que, como diría Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1998), se ha olvidado que lo son. La metáfora proyecta y esquematiza a nivel cognitivo y perceptual la realidad que se intenta explicar, construyéndola cognitivamente y proyectando la organización del campo de la experiencia de determinada manera. Ya incluso antes de Lakoff y Johnson, hacia 1960 Blumenberg había planteado la necesidad de una metaforología¹ que complementase o se integrase a la *Begriffsgeschichte*, ya que las metáforas construyen nuestra conceptualización y experiencia del mundo y no necesariamente son posteriores al concepto en sí mismo (“Ikonographie”, *Paradigmas*, “Thomas Hobbes” y “III. El fundamento”). La relevancia de la consideración de la metáfora conceptual o de la metaforología en filosofía política radica en que rastrear una metáfora permite precisamente mostrar también la ficción de la realidad jurídico-política en tanto construcción humana (García López, *Poética jurídica* 79) y mostrar cómo se construyen los conceptos (Canclini). En el campo filosófico, Ricoeur y Derrida recurren a la deconstrucción de metáforas y desde los 70 la línea alemana de Dohrn-van Rossum, Peil, Stollberg-Ri-

1 Plantea Daniel J. García López la necesidad de una *metaforología* que “se entiende como ‘una teoría de las representaciones que el hombre crea de su existir y del mundo’ que a través de la figura retórica de la metáfora trata de comprender y organizar la vida y la realidad” (*Poética jurídica* 78). Aquí destaca dos corrientes de estudio: “lo que hay detrás de las imágenes (la traslación en sí) y las funciones de dichas imágenes”.

linger y más recientemente de Bredekamp se ha dedicado al estudio de las mismas. En la línea italiana podemos mencionar Becchi (*Il tutto e le parti* y “Meccanicismo e organicismo”), Briguglia, D’Alessio, Esposito y Agamben, entre otros. Por su parte, en España, podemos nombrar a García López, González García y Fernández Ramos y, en Argentina, a Canclini.

Lo interesante, en el caso de la metáfora conceptual, es hacer el camino inverso al que se suele hacer al analizar un concepto. En general, se parte de ciertos conceptos como clave de lectura para entender las imágenes utilizadas como parte de la argumentación o fundamentación. La propuesta desde la metáfora conceptual, en cambio, es construir el concepto a través de la metáfora y sus implicancias a través de su rastro lingüístico y no meramente explicar la metáfora a partir de los conceptos (Canclini y Santibáñez). A veces las imágenes son anteriores a los conceptos y los determinan y estructuran, que es lo que Blumenberg observa a Koselleck². Conceptos e imágenes se imbrican y estructuran en una interrelación mutua.

Dentro de las figuras paradigmáticas a lo largo de la historia en la construcción de conceptos políticos, podemos mencionar la del Estado o comunidad como un cuerpo orgánico, en tanto que hombre. Ahora bien, un concepto construido metafóricamente implica que hay aspectos comunes a los ámbitos comparados pero también otros diferentes. Por ejemplo, señala García López, si pensamos en la metáfora del Estado como un ser humano, nos encontramos con que tal metáfora “viene constituida por un sujeto (el Estado) con una serie de características (artificialidad, potencialidad, totalidad, etc.) que no se encuentran en el predicado (ser humano)” (*Poética jurídica* 80-81). Esto supone que se congregan o pasan por alto “ideas incompatibles, como son la artificialidad del Estado y la naturalidad del ser humano” para que se transformen en una misma realidad cuyo esquema cognitivo resulta de la interacción de las dos ideas entre sí y con la realidad que se pretende explicar. Esta imagen del Estado como cuerpo es clave, porque precisamente Hobbes enfatiza la diferencia entre el cuerpo humano y el político por la artificialidad de este último, a la vez que considera que el Estado debería funcionar como un organismo, estableciendo la metáfora del Estado como un hombre o cuerpo artificial, como un autómata. Agamben retoma la metáfora hobbesiana del cuerpo político y ofrece su propia clave de lectura e interpretación en *Stasis* desentrañando toda una trama conceptual.

2 Stolleis critica a la *Begriffsgeschichte* que los conceptos no tienen una sustancia ontológica que es perdurable en el tiempo, sino que hay que tener en cuenta cómo aparece una palabra usada lingüísticamente en su contexto temporal, cultural, teórico, técnico. La metáfora, en este sentido, arroja luz sobre la construcción de nuevos conceptos y sentidos, ya que es cuestionable que el concepto sea anterior a la metáfora. De allí la necesidad, planteada por Blumenberg y la corriente de la metaforología, de dar centralidad a la metaforología dentro de la *Begriffsgeschichte* y no considerarla como meramente auxiliar.

3. La metáfora orgánica en la tradición y en la bibliografía crítica sobre Hobbes

Pensar en el nacimiento de una metáfora implica retrotraerse históricamente a sus inicios, pero también a la realidad que se quería conceptualizar y a la intención (consciente o inconsciente) con que fue recuperada en cada momento, porque siempre en el uso de una metáfora hay un contexto histórico, social y cultural con el que se engarza. Si tomamos la metáfora del Estado como un cuerpo político, podemos sin dudas retrotraernos a la Antigüedad Clásica y a su desarrollo durante el cristianismo. En estas tradiciones la metáfora orgánica daba cuenta del orden político como un orden natural con ciertas relaciones jerárquicas y de interdependencias entre el todo y la parte, como puede observarse en Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Dante Alighieri, Juan de Salisbury. En este sentido, la metáfora tenía una función principalmente ontológica.

En el *Leviatán* de Hobbes, y anteriormente también en *De Cive*, esta metáfora retorna; si bien en un contexto diferente para conceptualizar un nuevo tipo de Estado, que continúa líneas clásicas y medievales, pero genera las rupturas que sientan las bases del Estado moderno. Aparece una nueva característica antitética a lo natural, como es el artificio y la metáfora del cuerpo político que pasa a tener una función preeminentemente epistemológico-técnica, ya que el Estado es un cuerpo artificial, un autómatas, como un reloj. Hobbes toma esta imagen en un contexto de guerra civil que atraviesa el plano político y el religioso, y en un momento en que el mecanicismo es modelo de conocimiento y de intervención técnica que reemplaza al aristotélico y al renacentista. La imagen orgánica hace su aparición en vínculo con la del artificio para tematizar el Estado.

Con respecto al análisis de la metáfora del Estado como hombre artificial, la mayor parte de la bibliografía crítica se centra en la dimensión artificial que se le asigna al Estado, sea desde el marco teórico del mecanismo, la nueva ciencia, la intencionalidad humana, el deseo de previsibilidad y estabilidad estatal (Malcolm, Balzi, Ceballos Speranza y Altini), desde la relación entre física y política (Sorrell, Strauss, Warrender, Ryan, Watkins, Goldschmith y Malcolm), desde el rol dado al arte y a la imaginación (Bredekamp y Astorga), desde la neutralidad de la técnica y el decisionismo (Schmitt y Koselleck) o desde el rol del individuo en la construcción del autómatas-Estado (Fernández Psychaux, "El Leviathan como autómatas" y *Leviathan y la Cueva de la Nada*). En cuanto a la dimensión orgánica, un grupo de autores se centra en la idea de unidad desde la imagen del dominio de la voluntad sobre el cuerpo y la imagen de la persona a partir de la teoría de la representación (Skinner, *Hobbes y la libertad republicana* y "Hobbes and the Iconography of the State", Kersting y Bredekamp) y otro núcleo de críticos en la dimensión orgánica e inmunitaria del Estado como cuerpo en el giro hacia

la modernidad biopolítica (Esposito y García López). Diversos autores provenientes de los estudios sobre la metáfora en el ámbito político han incluido a Hobbes en la historia de la metáfora orgánica (Dohrn-van Rossum, Dietmar y D'Alessio) en tanto se compara al cuerpo con un mecanismo y al Estado con un cuerpo.

Agamben, por su parte, recupera la imagen del cuerpo, la dimensión orgánica, aun teniendo en cuenta el artificio óptico de este cuerpo, para analizar su posibilidad o imposibilidad con base en la forma en que aparece en el *Leviatán* y en *De Cive*, en relación a los conceptos de *stasis*, pueblo, multitud, soberanía. Aborda la imagen hobbesiana de una forma novedosa con respecto a la crítica vigente hasta ese momento. En continuidad con la corriente que hace hincapié en la dimensión orgánica de la imagen para pensar la unidad estatal y, a su vez, en contraposición con ella, sostiene la imposibilidad del cuerpo político en tanto multitud unida en el soberano.

Por nuestra parte, también consideramos la dimensión orgánica tematizada por la metáfora en Hobbes como articulada con la artificial y técnica. En este trabajo, focalizaremos en la noción de unidad a partir de la consideración del Estado como cuerpo en su dimensión orgánica, pero en el marco de su misma artificialidad como condición de posibilidad. Primero, analizaremos el uso de la metáfora en Hobbes y luego cómo la lee Agamben.

4. La metáfora del cuerpo político en el Leviatán

Si vamos ahora al *Leviatán*, nos encontramos con que Hobbes recupera una metáfora con mucha tradición para conceptualizar al Estado: la metáfora del cuerpo político. Esta metáfora, como vimos en el apartado anterior, la podemos rastrear en la Antigüedad Clásica, en el cristianismo, donde daba cuenta de un orden político con ciertas jerarquías, con una anterioridad del todo sobre la parte y como un orden natural. Hobbes, en cambio, parte de que el orden natural en todo caso es el hipotético des-orden de conflicto, de estado de guerra (cap. XIII). El pensador inglés presenta al Estado como un cuerpo artificial, un cuerpo que implica una unidad, con un único movimiento (Introducción). Esto conlleva una relación de dominio, que tiene la connotación precisamente de ser del orden del artificio, del mecanicismo, de la creación de un autómatas. Pero este autómatas tiene el modelo de lo orgánico en tanto ser capaz de moverse a sí mismo como unidad, movimiento que Hobbes pone en la voluntad. Hobbes considera lo orgánico a partir del modelo de lo mecánico y a la vez lo mecánico en términos orgánicos de movimiento como vida anclada en el alma como soberanía y en la voluntad soberana.

Si rastreamos la metáfora del Estado como un cuerpo en el *Leviatán*, tenemos, sin considerar el frontispicio —analizado también por Agamben—, que la metáfora aparece en la Introducción, estructura la segunda parte de la obra³ (Del Estado) situando el modelo de hombre en la primera parte (Del hombre), incluye la prolongación de la metáfora en las enfermedades y muerte del cuerpo político (cap. XXIX) y se recupera en la polémica contra el cardenal Bellarmino para situar la jerarquía del poder estatal como alma por sobre el espiritual (cap. XLII). Ahora bien, los momentos centrales de construcción metafórica del Estado como cuerpo u hombre artificial son la Introducción, el capítulo XVII y el capítulo XXIX. Por ello, nos concentraremos en esos tres.

Con respecto a la Introducción, en ella se presenta todo un conjunto metafórico en que confluyen la metáfora orgánica, la del arte de construcción y del mecanismo, la teológica y la del autómatas. El Estado es un artificio —sostiene Hobbes—, un constructo creado por los seres humanos al modo como Dios crea la naturaleza, con una intencionalidad, a saber, la protección y defensa de los súbditos (*Leviatán* 3). El Estado se compara con un animal artificial (en específico, el hombre) que, al modo de un reloj, cuenta con movimiento propio y, por ello, se puede pensar como vivo, donde vida es sinónimo de movimiento. Según el paradigma epistemológico hobbesiano, el organismo puede ser pensado como un mecanismo y los autómatas, como el reloj, como algo vivo. El cuerpo artificial, el Estado, es entonces concebido como un cuerpo artificial, pero vivo.

Hobbes conceptualiza al Estado como un cuerpo cuya alma artificial es la soberanía, que es lo que da vida y movimiento al cuerpo entero y cuya ley y equidad son la voluntad y razón artificiales (3). Según la descripción hobbesiana en la Introducción —que es, por cierto, coherente con los capítulos de la parte Del Estado donde se retoma la metáfora orgánica—, el resto de las partes del cuerpo son los ministros como miembros que reciben instrucciones de la soberanía y la transmiten a los súbditos y a cada parte del Estado. Las recompensas y castigos funcionan como nervios que mueven a los individuos a través del deseo y del temor a cumplir la ley. Los súbditos como tales no están mencionados más que como artífices, pero es claro que hay una imagen jerárquica, de dominio y de centralización del poder, basada en la unidad de movimiento del cuerpo político que se concentra en el soberano.

Si pensamos entonces en la metáfora del cuerpo, observamos que tiende a dar cuenta de una unidad y, específicamente, de la unidad del cuerpo político. Así como en

3 De hecho, algunos capítulos inician o terminan haciendo una referencia a las partes en términos de partes orgánicas y otros como el de la Nutrición y la Procreación hacen referencia explícita en su título.

un cuerpo encontramos una articulación entre partes diferentes que cumplen una tarea específica para el funcionamiento del todo, dentro de una jerarquía, lo mismo sucede con el Estado. El alma era tradicionalmente la esencia del cuerpo y lo que le daba vida y movimiento. Esta relación se transfiere a la soberanía como esencia y alma del Estado, sin la cual, él deja de existir. Dice Hobbes en el capítulo XXIX, complementando la imagen de la soberanía como alma de la Introducción: “el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expira, los miembros ya no están gobernados por él, como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado” (273). La unidad de los súbditos se logra para Hobbes por la soberanía, que es una creación artificial, pero sin la cual no es posible el Estado como cuerpo, como unidad. El análisis de la metáfora orgánica, de esta manera, permite abordar conceptos vinculados con la unidad y la voluntad, y su relación con la metáfora de la construcción nos ofrece una metáfora del pacto que permite tematizar la noción de multitud.

Como ya se puede observar en la Introducción, partiendo del complejo metafórico allí presentado, no hay Estado como cuerpo orgánico, como natural, porque no hay una comunidad política previa al individuo sino multitud. Pero, en tanto creado, el Estado debería funcionar como un cuerpo cuyo modelo es el dominio de la voluntad sobre sus miembros. Ahora bien, la unión de las partes del cuerpo político se da, según la metáfora inicial, por medio de los pactos, de la palabra, al modo del *fiat* pronunciado por Dios en la creación (3). Los individuos como partes preexisten, por lo tanto, a este cuerpo artificial, como multitud en conflicto (desunida, en términos de Agamben). Esta multitud —que sigue su propio interés— coincide en el deseo individual de perseverar en el ser y, por ende, en la institución del soberano, momento de institución en que se despoja de toda agencia de pluralidad política. Hobbes parte de una situación propia de su tiempo, que es la guerra civil —la *stasis*, en términos de Agamben—, que es lo que hay que anular según el pensador inglés si se tiene el deseo de una vida confortable, tranquila, sin temor a la muerte violenta, capaz de desarrollo, industria, artes (cap. XIII). Los pactos dan lugar a algo previamente inexistente: al Estado como cuerpo político y a la sociedad civil —de manera simultánea y como una unidad—, constituyéndose el Estado como único medio donde tal deseo se haría posible. En el *Leviatán*, *civil society* es equivalente a Estado; pues antes del Estado hay insociabilidad y la escisión del ámbito público entre Estado y sociedad civil se conceptualiza con posterioridad a Hobbes.

Ahora bien, en el capítulo XVII del *Leviatán*, se hace patente que la imagen del Estado como cuerpo no es la de cualquier cuerpo, sino que se asienta en la imagen de

la persona: implica que la unidad se logra no por la unión de los representados sino por la unidad del representante (cap. XVI): el soberano. Sostiene Hobbes:

Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del representante, no la *unidad* de los representados, lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud (*Leviatán* 135).

La conceptualización de la unidad política como un cuerpo, que no es cualquier cuerpo sino el de un ser humano, una persona, se construye a partir de la unión de los individuos en el poder soberano a través del pacto social de cada uno con los demás, donde el foco se pone en la noción de unidad de juicio y voluntad resultante del pacto, más que en el momento de unión misma. La unidad estatal, la unidad del cuerpo político, se crea a partir del acto de renuncia al derecho a todo y del acto de la autorización de la voluntad y juicio del soberano como propia (141); es decir, desde una anulación de la voluntad política particular y del juicio particular como criterio de acción. El cuerpo político, por emerger del pacto social, es artificial, es un producto de la manufactura, de la técnica, pero el Estado como cuerpo humano, como unidad política, se logra a través de la unidad de la voluntad del representante, que es siempre una (135).

Tanto en la imagen de la Introducción como en el capítulo de la institución estatal y el de las enfermedades, puede observarse que la unión y la unidad del Estado como cuerpo político se conciben a partir del soberano, quien, por medio de la ley, constituye la voluntad del cuerpo político (Introducción). Esta voluntad, para evitar convulsiones, debe ser una (cap. XXIX) como en toda persona (cap. XVI y XVII) y debe contribuir al cumplimiento de las leyes de naturaleza como medio de conservación de los hombres en las multitudes (129; 104 en la versión inglesa⁴).

Para evitar el retorno al estado de naturaleza —que es la muerte del cuerpo político— y para evitar las enfermedades y convulsiones del mismo, en la misma institución estatal que pone fin a la condición de guerra, la multitud de individuos en el momento del pacto abandona su juicio y voluntad particular y consiente a considerar la del soberano como propia en pos de la seguridad. Lo hace renunciando al derecho a todo y transfiriéndole al soberano el derecho de autogobernarse, autorizando todos

4 En este caso, añado la versión inglesa porque se aprecia mejor la relación entre hombre y multitud que pasa desapercibida en la traducción española de “multitudes humanas”. En la versión inglesa, dice: “These are the laws of nature, dictating peace, for a means of the conservation of men in multitudes; and which only concern the doctrine of civil society (*Leviathan* 104).

sus actos como propios. Esto constituye “algo más que consentimiento o concordia (...) una unidad real de todo ello en una y la misma persona” (141). Con el acto de autorización se da una enajenación del individuo en tanto agente político, y una totalización/unificación en la voluntad soberana y en su poder (Kersting) bajo la figura de la persona soberana. La unidad se logra solo en el poder soberano, porque de lo contrario hay siempre multitud y la multitud no puede ser una si no lo es a través de su representante⁵. Sostiene Hobbes, “la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS” (141).

De este modo, la multitud que existe con anterioridad al Estado logra unirse en una persona, con una razón y voluntad, la del soberano, que personaliza así el lugar del Estado y tiene poder absoluto sobre el plano político disolviendo a la multitud en conflicto: el poder soberano como constructo que implica una resta de poder de los individuos deja al soberano como el único con derecho a todo, y hace de su propio juicio y voluntad particular el juicio y voluntad de todos. Ahora bien, más allá de que la metáfora del Estado como cuerpo u hombre artificial une la metáfora orgánica y la mecánica y de que toma una forma específica —la de la persona artificial—, es interesante notar que las metáforas para hacer referencia al momento anterior al pacto y al de su disolución lo hacen en términos de enfermedad y muerte, con lo cual la metáfora orgánica en su acepción positiva como cuerpo vivo o en su acepción negativa parece estar siempre latente. Lo “normal” en tanto condición de naturaleza es la enfermedad y la muerte, y el cuerpo vivo lo es solo por una prótesis. Como se observa en el capítulo XXIX, para Hobbes la pluralidad, el conflicto, la consideración del propio juicio individual como criterio de acción significa desunión y enfermedad para el cuerpo político y la guerra civil es concebida como su muerte. El estado de naturaleza, a su vez, tiene la cualidad de lo enfermo, de *ill* (cap. XIII).

Si partimos de la construcción metafórica y analizamos sus proyecciones, nos encontramos con que, si se parte del cuerpo político, la guerra civil es muerte y el estado de naturaleza enfermedad; pero, en términos lógicos, el cuerpo político, en vez de ser lo primero a partir de lo cual se determina la enfermedad —como negación de lo sano—, es la consecuencia de la concepción orgánicamente negativa de las relaciones humanas como una condición enferma (la multitud desunida y en conflicto propia del estado de naturaleza). La base del cuerpo político es el artificio de sujeción, como prótesis que busca crear un organismo previsible, al modo de un reloj. Sin embargo,

5 Cabe destacar que Hobbes distingue entre “una acción de varios hombres y varias acciones de una multitud”, pues no debe considerarse como “acción del pueblo lo que es una multitud de acciones realizadas por una multitud de hombres, guiados acaso, por la persuasión de uno solo” (*Leviatán* 83).

este organismo en parte parece que jamás puede ser tal, porque la composición de la misma máquina estatal es una articulación de elementos del estado de naturaleza para su gobernabilidad, pero la naturaleza humana no cambia.

En este sentido, el cuerpo político se funda en la unidad de la voluntad soberana, pero hay algo que se escapa a esa unidad. Si bien hay una pretensión de alcanzar una voluntad y juicio compartido, que es el del soberano como criterio de acción, la composición del Estado como cuerpo político no tiene defensa frente a la escisión entre acción y juicio u opinión en el individuo, con lo cual la multitud en conflicto parece disolverse con el pacto y unirse en el soberano, pero queda latente. Con la escisión, la multitud nunca deja de ser multitud: se anula o disuelve la capacidad de agencia de la multitud desunida en el Estado a partir de concebir una unidad que se separa de la multitud y la anula, pero no la puede eliminar porque se mantiene la capacidad de juzgar y de opinión. Esta capacidad, si bien intenta ser creada y moldeada de manera colectiva por el soberano para tener significados compartidos y un código común de conducta (Wolin, Pousadela, Rinesi), no puede ser totalmente controlada. Lo cierto es que el pensamiento queda por fuera de la jurisdicción del soberano, como bien lo vieron Schmitt y Koselleck con la diferencia entre foro externo e interno. Por ello, queda latente la multitud porque la opinión y las ideas son componentes de las emociones y de la acción (cap. VI). Si la guerra civil es la muerte del Estado y el estado de naturaleza una condición de enfermedad para los individuos, la multitud está siempre presente en el cuerpo político como la posibilidad de su destrucción en tanto construcción orgánico-artificial de dominio en el poder soberano que puede destruirse y morir. Agamben recupera a Hobbes principalmente en *Stasis* y retoma la metáfora del *Leviatán* como cuerpo político con base en el frontispicio de 1651 para hacer un análisis de su posibilidad o imposibilidad.

5. La interpretación agambeniana de la metáfora del cuerpo político en Hobbes

Agamben recupera a Hobbes principalmente en *Stasis*, si bien también hace menciones en otras obras como *Homo Sacer*. En *Stasis*, Agamben se ocupa de dos paradigmas de la guerra civil; uno de ellos es el hobbesiano y retoma una metáfora cara a la filosofía que es la del *Leviatán* como cuerpo político con base en el frontispicio de 1651. Según la tesis de Agamben, el cuerpo político termina siendo un concepto imposible en el que se vinculan las nociones de estado de naturaleza, multitud desunida, pueblo/rey, multitud disuelta, guerra civil. En tanto coexisten y se incluyen mutuamente por medio de su exclusión, acontece la imposibilidad del cuerpo político, su no lugar, su

ficcionalidad siempre en vías de desintegración y recomposición artificial por la tensión entre la multitud y la identificación del pueblo con el monarca.

Si se mira el frontispicio del *Leviatán*, Agamben observa que la población integra el cuerpo del *Leviatán*, pero no la ciudad. El *Leviatán*, como poder soberano, está por fuera de los límites de ella. Para explicar este no lugar, Agamben toma de Hobbes la distinción que aparece en *De Cive*, capítulo XII, entre *multitud* y *pueblo*, desgranando dos acepciones de pueblo, y toma del *Leviatán* el capítulo XVIII para distinguir dos conceptos o, quizás podríamos decir, más bien, momentos de la multitud.

Sostiene Hobbes en *De Cive* que el pueblo es uno en tanto se le atribuye una acción y una voluntad que reina sobre la ciudad (el pueblo quiere a través de la voluntad de un solo hombre, mientras que de la multitud no puede decirse que tenga una voluntad ni se le puede atribuir una acción) (227). En consecuencia, el pueblo coincide con la asamblea o el rey (o sea, el rey es el pueblo), dado que afirma:

Pues incluso en las *monarquías* es el *pueblo* el que manda, ya que su voluntad queda representada por la voluntad *de un hombre*; la multitud son los ciudadanos, es decir, los súbditos. En una *democracia* y en una *aristocracia*, los ciudadanos son la *multitud*, pero la *asamblea* es el pueblo. Y en una *monarquía* los súbditos son la *multitud*, y (aunque pueda resultar paradójico) el rey es el *pueblo* (27-228).

Según Agamben, esta distinción entre pueblo y multitud⁶ implica una paradoja y supone dos cosas: una cesura dada por la distinción pueblo/multitud⁷ y una coincidencia que se da con la identificación entre el rey y el pueblo. Ahora bien, decíamos que, mientras el pueblo es una unidad y es el rey, los súbditos/ciudadanos son la multitud que como tal nunca puede ser, desde el planteo hobbesiano, una. La unidad, entonces, no es jamás real sino ficcional. Agamben ve operar en Hobbes precisamente la ficción y la paradoja del pueblo como unidad que se diferencia de la multitud de los súbditos —pues el soberano es el pueblo que solo por un artificio óptico puede pensarse como compuesto por los cuerpos de los súbditos—. En este sentido, sostiene el filósofo italiano que la tensión constante entre multitud y pueblo/rey hace imposible

6 En este artículo nos centramos en la interpretación de Agamben, pero Marcela Rosales en su libro, *El par conceptual pueblo-multitud*, hace un rastreo detallado del uso de ambas categorías y sus diferentes usos en Hobbes, sosteniendo que “el discurso contractualista hobbesiano establece una relación de oposición asimétrica entre los conceptos de pueblo y multitud, mediante determinadas estrategias de desplazamiento de sentido operadas sobre otras concepciones alternativas de los mismos” (26).

7 Como veíamos recién, pueblo es la persona sede de la soberanía y multitud es población/ciudadanos/súbditos. Para Agamben, en Hobbes se hace patente la contradicción del concepto de pueblo como cuerpo políticamente calificado y como multitud políticamente no calificada, es decir, se hace patente su escisión interna entre pueblo y multitud (58-59): “El pueblo es lo absolutamente presente que, en cuanto tal, nunca puede estar presente y puede, por lo tanto, solo ser representado” (60). Por esto mismo, sostiene Agamben que el Estado hobbesiano (y todo Estado) vive en una condición constante de *ademia*, es decir, de ausencia de pueblo.

la coincidencia del cuerpo político con la ciudad que es donde está disuelta la multitud. Esta imposibilidad se explicaría, para Agamben, por medio de la distinción entre *multitud desunida* y *multitud disuelta* —y confusa— que él encuentra en el capítulo VII de *De Cive* de Hobbes y en el capítulo XVIII del *Leviatán* como clave de lectura del frontispicio.

En *De Cive*, Hobbes sostiene, según la selección de Agamben, que “en el instante mismo en que el pueblo elige al soberano, el primero se disgrega en una multitud confusa”, se transforma en una “multitud disuelta, porque era una persona exclusivamente en virtud del poder soberano que ahora ha transferido al rey”⁸ (52-53).

Según la lectura del filósofo italiano, la *dissoluta multitudo* supone que el pueblo, es decir, el *body politic*, existe solo y de modo inmediato en el mismo instante en que se nombra al representante de su persona: el soberano. Pero ese mismo nombramiento, esta misma existencia del pueblo como cuerpo político en el momento del pacto coincide con su fundirse en una *multitud disuelta*⁹ y, por ende, con la ausencia e imposibilidad de cuerpo propia de la multitud en cuanto pueblo (Agamben 53). El pueblo no tiene cuerpo propio porque se desintegra en una multitud concebida entonces como disuelta y que se identifica con el rey. La base de esta ausencia o imposibilidad de cuerpo propia del pueblo se ve entonces, según Agamben, en la dicotomía entre *multitud desunida* y *multitud disuelta*. Si recién decíamos que el pueblo en tanto multitud queda *disuelto* en el acto mismo de erigir al soberano, en el capítulo XVIII del *Leviatán*, aflora según Agamben su distinción con la multitud *desunida*.

El filósofo italiano retoma el pasaje del *Leviatán* en el que se trata el tema del derecho de los soberanos por institución, según el cual, en cuanto los miembros de la multitud se obligan a conferir cada uno su poder al soberano y a no hacer pacto con otro, los súbditos no pueden desprenderse de la monarquía y “volver a la confusión de una multitud desunida”¹⁰ (54). Para Agamben, hay dos momentos de la multitud: la multitud desunida

8 Es interesante remarcar que, en el *Leviatán*, la asociación entre multitud y desintegración se asocia a la confusión y a las enfermedades del cuerpo político (cap. XXIX), con lo cual la multitud es como una enfermedad encapsulada que, mientras se mantiene encapsulada —y esto es, desintegrada—, habilita la ficción de un cuerpo sano, fuerte.

9 Parecería que mientras la multitud unida es el pueblo, a su vez, al delegar el poder, esa multitud se disuelve. *Dissoluta*: viene de *dissolvere* (dispar/disolver) compuesto por dis- (alejamiento por múltiples vías) y *solvere* (soltar, liberar). La pregunta sería qué se suelta o libera o se aleja: la capacidad de la propia agencia política que da lugar al poder soberano como único con derecho a todo.

10 Otras traducciones, como la que usamos en este trabajo en el apartado dedicado a Hobbes, usan los términos “[...] retornar a la confusión de una multitud disgregada” (142), pero en inglés el término es *desunited* (“and return to the confusion of a disunited multitude”) (115). Esta cita continúa señalando otro aspecto relevante a la construcción metafórica del cuerpo político: “[...] están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerarse como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano”.

anterior al pacto, y la multitud disuelta posterior al pacto. La paradoja del *populus-rex*, de la escisión del pueblo entre pueblo y multitud “va de una multitud y regresa a una multitud, pero la *multitudo dissoluta* en la cual el pueblo se disuelve no puede coincidir con la *disunited multitude* y pretender que puede nombrar a un nuevo soberano” (Agamben 54). Para Agamben, hay una multitud desunida, hay un instante ínfimo donde la multitud es pueblo (el pacto), pero instantáneamente el pueblo se identifica con el rey y lo que hay es una multitud disuelta. Ahora bien, estos dos tipos de multitudes no están completamente separados sino que uno puede conducir a otro precisamente por la guerra civil, que es considerada como la vuelta a un estado de naturaleza. Sostiene Agamben: “El círculo multitud desunida-pueblo/rey-multitud disuelta es desplazado en un punto y el intento de volver al estado inicial coincide con la guerra civil” (55). La multitud disuelta por la guerra civil podría convertirse en una multitud desunida que, a través del pacto y la alienación que significa la identificación pueblo-rey, podría volver a la multitud disuelta y así sucesivamente.

En el cap. XIX del *Leviatán*, Hobbes señala:

En cuanto a la cuestión de quién debe designar el sucesor de un monarca que tiene autoridad soberana, es decir, quién debe determinar el derecho hereditario (porque los reyes y príncipes electivos no tienen su poder soberano en propiedad, sino en uso solamente) tenemos que considerar que o bien el que posee la soberanía tiene derecho a disponer de la sucesión, o bien este derecho recae de nuevo en la multitud desintegrada. Porque la muerte de quien tiene el poder soberano deja a la multitud sin soberano, en absoluto; es decir, sin representante alguno sin el cual pueda estar unida, y ser capaz de realizar una mera acción. Son, por tanto, incapaces de elegir un nuevo monarca, teniendo cada hombre igual derecho a someterse a quien considere más capaz de protegerlo; o si puede, a protegerse a sí mismo con su propia espada, lo cual es un retorno a la confusión y a la condición de guerra de todos contra todos, contrariamente al fin para el cual tuvo la monarquía su primera institución (159).

Hobbes presenta aquí el retorno a la multitud desintegrada, desunida, confusa propia del estado de naturaleza. Como observa Agamben —en el capítulo XXIX del *Leviatán*—, Hobbes señala que si los enemigos —sean internos o externos— vencen y no hay garantía de protección, el Estado se disuelve y vuelve al estado de naturaleza.

Por su parte, en el cap. XIX, Hobbes señala: “En cuanto a la cuestión de quién debe designar el sucesor de un monarca que tiene autoridad soberana, es decir, quién debe determinar el derecho hereditario (porque los reyes y príncipes electivos no tienen su poder soberano en propiedad, sino en uso solamente) tenemos que considerar que o bien el que posee la soberanía tiene derecho a disponer de la sucesión, o bien este derecho recae de nuevo en la multitud desintegrada. Porque la muerte de quien

tiene el poder soberano deja a la multitud sin soberano, en absoluto; es decir, sin representante alguno sin el cual pueda estar unida, y ser capaz de realizar una mera acción. Son, por tanto, incapaces de elegir un nuevo monarca, teniendo cada hombre igual derecho a someterse a quien considere más capaz de protegerlo; o si puede, a protegerse a sí mismo con su propia espada, lo cual es un retorno a la confusión y a la condición de guerra de todos contra todos, contrariamente al fin para el cual tuvo la monarquía su primera institución” (159).

Por ello, el pensador italiano sostiene:

[...] Mientras la guerra civil está en curso y la suerte de la lucha entre la multitud y el soberano no está decidida, no hay disolución del Estado. Guerra civil y Commonwealth, Behemoth y Leviatán coexisten, así como la multitud disuelta coexiste con el soberano. Solo cuando la guerra intestina concluye con la victoria de la multitud se tiene un regreso del Commonwealth al estado de naturaleza y de la multitud disuelta a la multitud desunida (Agamben 61).

Agamben concluye, entonces, que la multitud disuelta, y no el pueblo, es la única presencia humana en la ciudad, y es el sujeto de la guerra civil. Por ende, la guerra civil es siempre posible en el Estado, y su muerte coincide con el retorno a la multitud desunida¹¹. Para el filósofo italiano, el cuerpo del *Leviatán* no puede habitar en la ciudad, pues fluctúa en una especie de no-lugar por la institución del soberano como pueblo que hace a la imposibilidad del cuerpo político concebido como unión de la multitud en el Estado. El cuerpo político es un espejismo, porque multitud y pueblo no logran identificarse¹². El pueblo transferido a la persona del soberano desaparece, “reina en toda la ciudad”, pero sin poder habitarla, quedando como imposible la unidad de la multitud en un cuerpo político, porque en el acto de su constitución el pueblo se identifica con el rey y como multitud se desintegra, se transforma en una multitud disuelta.

Ahora bien, contra la tesis común de que la multitud en Hobbes no tiene significado político y que desaparece cuando el Estado es o que desaparece para que el Estado pueda ser; Agamben, por medio del análisis de la paradoja que identifica al pueblo con el rey y no con la multitud, sostiene que si el pueblo (constituido por una *multitud desunida*) se disuelve de nuevo en una multitud (*multitud dissoluta*) entonces la multitud preexiste al pueblo/rey y continúa existiendo luego de este (55). Para Agamben, la multitud

11 Según Agamben, desde el punto de vista de la guerra civil, el estado de naturaleza sería una proyección mitológica hacia el pasado de la guerra civil, mientras que desde el punto de vista del estado de naturaleza la guerra civil es la proyección del estado de naturaleza en la ciudad.

12 “Los pequeños cuerpos que constituyen el cuerpo del Leviatán no están en la cabeza sino que el Leviatán es la cabeza de un *body politic* que se forma por el pueblo de los súbditos que no poseen cuerpo propio sino que existen puntualmente solo en el cuerpo del soberano” (Agamben 71).

“es un elemento impolítico sobre cuya exclusión se sustenta la ciudad; y, sin embargo, en la ciudad hay únicamente multitud, porque el pueblo está siempre fundido en el soberano” y el soberano se encuentra por sobre la ciudad sin habitarla (56). Solo al final de los tiempos, desde una mirada escatológica, el pueblo en tanto multitud podría recobrar su cuerpo: “hasta entonces ninguna unidad real, ningún cuerpo político es de veras posible: el *body politic* puede únicamente disolverse en una multitud y el *Leviatán* convivir hasta el final con el *Behemoth*, con la posibilidad de la guerra civil” (72).

6. Confrontaciones entre el planteo hobbesiano y la interpretación de Agamben

Agamben funda la imposibilidad del cuerpo político en la distinción que encuentra en Hobbes entre multitud desunida (anterior al pacto) y multitud disuelta —posterior al pacto—, y esto da cuenta de la coexistencia entre estado de naturaleza o condición de guerra y poder soberano. Con la aparición simultánea de Estado-sociedad civil, la multitud se desintegra, pero no desaparece¹³; sino que está latente, tan latente como la posibilidad de la guerra civil. En este sentido, Agamben vuelve a la dimensión artificial en tanto mecanismo óptico que crea la fantasía de una unidad entre los súbditos en un cuerpo inexistente en cuanto tal, pues ellos mismos no tienen poder sino que el único con poder y capacidad de agencia política es el soberano. El pueblo se escinde de la multitud y se identifica con el poder soberano.

Con respecto a la dicotomía entre multitud y unidad, vemos que sin dudas está presente en Hobbes y atraviesa el *Leviatán*. Mientras que en el estado de naturaleza hay multitud en estado de guerra y, por ende, multitud desunida, con el pacto y la unidad (que es la unidad del soberano más que de la multitud) se disuelve la multitud en estado de conflicto para poder ser gobernada. La multitud es suma de individuos, no colectivo o comunidad, y, por ello, las acciones de la multitud son suma de acciones individuales. Solo concentrada y representada por una persona, puede ser la multitud sujeto de acción, lo cual implica, a su vez, su propia enajenación, pues solo en cuanto la multitud desunida es disuelta, es factible de ser gobernada. Como vimos en el análisis de la Introducción, el cuerpo político se define por una estructura política que tiene como centro, sede y alma la soberanía, siendo el soberano la voluntad y razón artificial de ese cuerpo.

En este sentido, si retomamos la imagen del Estado como cuerpo político que se concentra en la persona del soberano y si pensamos en el acto de renuncia y autori-

13 Algunos autores, como Carlos Mellizo, sostienen que con la aparición de la sociedad civil desaparece la multitud (Hobbes, *De Cive* 5).

zación que instituye al soberano, vemos que los pactos unen a los individuos —como se señala en la Introducción del *Leviatán*—, pero lo que los une es su sujeción al poder soberano para la propia preservación. El soberano se conceptualiza como alma y voluntad que tiene dominio del cuerpo entero y la multitud desunida o en conflicto, al unirse en una persona, se disuelve como tal en tanto se convierte en una multitud gobernada. Los súbditos —la multitud— persisten como partes sin juicio ni voluntad particular del cuerpo político, partes que responden a la voluntad soberana. La única voluntad común es la voluntad individual de preservación y protección que queda a cargo del poder soberano. En este sentido, la multitud —solo artificial y ficcionalmente— forma un cuerpo político, porque se enajena de su voluntad particular y el cuerpo político, su movimiento, su acción y voluntad se identifica con el poder soberano. Es interesante notar que en la Introducción no se menciona explícita y directamente a los súbditos como partes del Estado, sino que se muestra la maquinaria estatal, el mecanismo interior al organismo estatal para mantenerse con vida.

Por otra parte, teniendo en cuenta el análisis conceptual de Agamben y las metáforas hobbesianas, podemos ver que los conceptos de multitud desunida y multitud disuelta pueden también reconstruirse en clave de salud y enfermedad en estrecho vínculo con la noción de condición de naturaleza o guerra civil. Decíamos que la condición de naturaleza es descrita en el capítulo XIII como una *ill condition*, es decir, cualificada como una condición enferma y, en ella, la multitud se encuentra desunida pues chocan las acciones y representaciones individuales de muchos que se temen y se sienten amenazados entre sí. A su vez, en el capítulo XXIX, veíamos que se definen como enfermedades aquellas opiniones, juicios y acciones que atentan contra la unidad de la voluntad del soberano y conducen a la guerra civil y, por ende, a la muerte del Estado. La multitud ha de mantenerse como disuelta en el planteo hobbesiano, porque la multitud supone una pluralidad de acciones, voluntades y juicios que Hobbes considera negativamente para la vida política y para el Estado. Podemos notar entonces que la multitud, con su pluralidad, es disuelta en el plano del cuerpo estatal, y, por ello no tiene lugar en el cuerpo político, y solo por la condición de guerra que hace caer al Estado, vuelve a ser multitud desunida. Este paso puede explicarse, porque la multitud, aunque disuelta, no deja de ser multitud y el estado de naturaleza no se elimina del Estado sino que convive con él. Como señalan la mayoría de los críticos, la naturaleza humana no cambia, sino que se crea el mecanismo para mantener el conflicto a raya y propiciar la sociabilidad. La guerra civil termina siendo entonces el punto de indistinción entre esa multitud disuelta y la multitud desunida, una multitud que, en ese estado de guerra, se conforma nuevamente como tal en la pluralidad que socava

la soberanía y, como esta es alma, al Estado mismo. Para Hobbes, la guerra civil es la muerte del Estado, como despertar de esa multitud disuelta que se transforma en multitud desunida y enferma. De la muerte, renace la enfermedad y de la enfermedad por anulación, nace el Estado como artificio y prótesis para salvar la vida que implica a la vez consenso y enajenación.

Si volvemos ahora a retomar la obra de Hobbes, los fragmentos analizados por Agamben y su interpretación de los mismos, podemos notar que hay también cierta lógica que desde la imagen misma del Estado como cuerpo político se hace presente, pero lo que debe ser remarcado como central es el artificio o prótesis propia de este cuerpo político que es imposible como organismo y que solo como mecanismo frágil puede ser, porque lo natural es la condición enferma. El hombre artificial se construye a través de los pactos de unión y sujeción que implican un acuerdo en erigir al soberano como representante, pero también una unión de la multitud en el soberano que es disolución de la multitud, a partir de la operación de enajenación que significa considerar la voluntad y juicio del soberano como si fuese propia mediante los actos de renuncia y autorización (cap. XVII). En este acto, la multitud se disuelve como tal, y se funde en la voluntad soberana que es alma, voluntad, ley del cuerpo político, de manera artificial. Por ello, la multitud como tal es imposible en el cuerpo político porque solo tenemos el poder soberano que usa la fuerza de la multitud separándola de la multitud misma en pos de la paz, pues si hay multitud como agente el cuerpo político mismo puede perecer. El propio cuerpo individual, con su acción y voluntad individual, es enajenado para integrar el cuerpo político que no puede sino ser artificial.

Sin embargo, a su vez, la escisión entre pueblo y multitud que identifica al pueblo con el soberano y con el cuerpo político representa la fragilidad de ese cuerpo político mismo. En correlación con esta escisión entre pueblo y multitud que Agamben ve, que impide la coincidencia del cuerpo político con la ciudad y que pretende una unidad de la voluntad, del juicio y de la acción, tenemos la imagen del individuo que se escinde entre pensamiento y acción para asumir la voluntad soberana y hacer coincidir el pueblo con el rey. El soberano tiene el dominio de las acciones de los súbditos, de la multitud disuelta, pero no de sus pensamientos. Aquí tenemos, como señala Schmitt, la fisura misma del cuerpo político, la posibilidad de la multitud en tanto pluralidad, conflicto y acción, ya que el individuo puede pensar lo que quiera pero debe obedecer y, sin embargo, las opiniones son fundamento de las acciones. Los pensamientos son factores de acción que puede ir en contra de la soberanía, que es lo que Hobbes se esfuerza en prevenir. Considerar que uno es juez de sus actos y que debe obrar según su propia conciencia es para Hobbes una enfermedad, pero esa enfermedad es, así-

mismo, la posibilidad de un nuevo ciclo, de una nueva muerte del Estado, de una nueva multitud. La multitud queda disuelta pero latente en su capacidad de pensamiento y acción y, por ende, también la guerra civil.

7. Consideraciones finales

La distinción entre multitud desunida y multitud disuelta que Agamben encuentra en Hobbes da cuenta de la (im)posibilidad del cuerpo político y tiene un potencial hermenéutico que desde la confluencia de la imagen orgánica y mecánica del Estado puede ser percibido. La multitud desunida se conceptualiza a partir de la idea de enfermedad de estado de naturaleza y el mecanismo que disuelve la multitud es el que da cuenta del carácter artificial de ese Estado orgánico-mecánico siempre acechado por el fantasma y enfermedad de la guerra civil.

Según lo que se desprende del análisis de Agamben, la tensión constante entre multitud y pueblo/rey hace imposible la coincidencia del cuerpo político con la ciudad, pues el pueblo en cuanto multitud siempre está ya en acto de disolverse en la constitución del soberano. En tanto este es instituido como una persona artificial (cap. XVI), anula las voluntades de la multitud en su pluralidad y divergencia en una unidad que no es más que efecto de un mecanismo óptico, pero con carácter performativo. Ahora bien, el cuerpo político en su identificación soberana coexiste con el estado de naturaleza que hace a la imposibilidad misma del cuerpo político. Multitud se asocia a estado de naturaleza, a guerra, a desunión y, en su latencia, radican las grietas del Estado moderno y su propia deconstrucción. Si se piensa en el cuerpo político se señala la unidad a partir de la unidad del poder soberano y la multitud en todo caso se halla unida en el soberano, multitud como suma de individuos que no llegan a ser un pueblo en términos de unidad orgánica sino de unidad mecánica a través del poder soberano. Desde la filosofía hobbesiana, es precisamente la disolución de la multitud concebida como agente la condición de posibilidad del cuerpo político, pero este artificio que disuelve su agencia política falla porque no puede eliminar completamente la posibilidad de la guerra civil y, por ende, del estado de naturaleza en que ya no hay cuerpo político. Si la guerra civil es la muerte del Estado y el estado de naturaleza una condición de enfermedad para los individuos, la multitud está siempre presente en el cuerpo político como la posibilidad de su destrucción en tanto el Estado es ya una construcción orgánico-artificial de dominio en el poder soberano. Esa escisión y a la vez unión entre pueblo, multitud y rey es precisamente lo que hace posible que se tambalee y una nueva guerra, pero por ello una nueva unidad, sea posible. Es por esta

razón que podría decirse que, entre el espejismo de la unidad y la amenaza presente de la guerra civil, se hace evidente, según Agamben, la imposibilidad del cuerpo político, marcando los límites de la metáfora a través del lugar (o no lugar) de la multitud en el Estado y su latencia en tanto posible actualización en la guerra civil.

Si tomamos en cuenta lo dicho hasta aquí —con base en la filosofía hobbesiana y las categorías agambenianas para analizarla—, podríamos decir que la noción de multitud es precisamente la irrupción de la imposibilidad del cuerpo político como tal y, por ende, la posibilidad de la contrahegemonía y la capacidad de resistencia. La multitud, que en Hobbes tiene una carga negativa, como todo lo que anula la unidad, es una categoría que, frente a la de pueblo, puede ser pensada como línea de fuga. La noción de pueblo revela sus propios límites cuando se concibe más allá de la multitud como un todo homogéneo —que como tal nunca existe— donde asienta la soberanía. Quizás precisamente en esa imposibilidad del cuerpo político está incluida la posibilidad de nuevas formas de concebir lo político que emergen en la actualidad. La crisis de nuestros conceptos revelan las crisis de ciertas metáforas precisamente porque obturaron otras formas de vida y de pensar. Una metáfora, no olvidemos, provee u obstaculiza no solo una conceptualización, sino una forma de experimentar la realidad, una forma de pensar, una forma de sentir, de la cual en parte somos siempre artífices. La noción de multitud como concepto político, y las imágenes conflictivas de la salud, la enfermedad y el cuerpo político, nos invitan, quizás, a la deconstrucción no meramente conceptual, sino metafórica, del sistema o los fragmentos filosóficos que construyen la noción de pueblo y de decisión y agencia política a partir de la imagen de un cuerpo o persona. La deconstrucción de las formas de experimentar lo político a partir de la metáfora del cuerpo político y de la experiencia de su imposibilidad es precisamente algo que Agamben nos propone repensar.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.
- Altini, Carlo. *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.
- Astorga, Omar. *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como intérprete de la política moderna*. Caracas, Universidad Central de Venezuela / Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2000.

- Balzi, Carlos. “¿Un método para el hombre-máquina?”. *Física y política del autómeta. Los avatares del hombre-máquina*, Córdoba, Brujas, 2014, pp. 15-36.
- Becchi, Paolo. *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Carlos Balzi (comp.), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994.
- _____. “Meccanicismo e organicismo. Gli antecedenti di un’opposizione”. *Filosofia Politica*, vol. XIII, no. 3, 1999, pp. 457-472.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, 2003.
- _____. “Thomas Hobbes’s Visual Strategies”. *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Patricia Springborg (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 29-60.
- _____. “III. El fundamento teórico-artístico”. *Hobbes, el hereje. Teología, política y materialismo*, Cecilia Abdo Ferez, Diego Fernández Peychaux y Gabriela Rodríguez Rial (eds.), Buenos Aires, EUDEBA, 2018, pp. 81- 105.
- Bredenkamp, Horst. “Ikonographie des Staates: der Leviathan und der Folgen”. *Kritische Justiz. Vierteljahresschrift für Recht und Politik*, vol. 33, no. 3, 2000, pp. 395-411.
- Briguglia, Gianluca. “Il corpo divino dello Stato moderno. Hobbes”. *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, pp. 119-123.
- Canclini, Rebeca. “El concepto de espacio público en Hannah Arendt: la fuente de la metáfora teatral”. *Las Torres de Lucca*, vol. 11, no. 2, 2022, pp. 323-334.
- Ceballos Speranza, Laura. “El reloj en el pensamiento inglés del siglo XVII. Revisión de la metáfora en las obras de Bacon y Hobbes”. *Física y política del autómeta: los avatares del hombre-máquina*, Carlos Balzi (comp.), Córdoba, Brujas, 2014, pp. 37-63.
- D’Alessio, Silvana. “Le età delle metafore organistiche”. *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici*, vol. 22, 2008, pp. 217-264.
- Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires, Manantial, 2010.
- Dohrn-van Rossum, Gerhard. *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Universität Bielefeld, 1997.
- Esposito, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

- Fernández Peychaux, Diego. "El Leviathan como autómatas: método y política en Thomas Hobbes". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30, no. 2, 2013, pp. 413-430.
- _____. *Leviathan y la Cueva de la Nada: Hobbes y Gracián a la luz de las metáforas*. Barcelona, Anthropos, 2017.
- García López, Daniel J. *Organicismo silente. Rastros de una metáfora en la ciencia jurídica*. Granada, Comares, 2013.
- _____. "Poética jurídica. Apuntes para una metaforología en el derecho". *Intersecciones. Revista de Producción Mestiza*, no. 5, 2014, pp. 69-108.
- _____. "Fragmentos de la metáfora orgánica en el pensamiento político moderno". *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72, no. 272 Extra, 2016, pp. 735-760.
- Goldsmith, Maurice Marks. *Hobbes's Science of Politics*. Nueva York, Columbia University Press, 1966.
- González García, José María. *Metáforas del poder*. Madrid, Alianza, 1998.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- _____. *De Cive*. Traducido por Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2000.
- _____. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Kersting, Wolfgang. *Filosofía política del contractualismo moderno*. México, Porrúa, 2001.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid, Rialp, 1965.
- Lakoff, George y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra, 1998.
- Malcolm, Noel. "Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science". *Hobbes oggi: Aree del Convegno Internazionale di Studi promosso da Arrigo Pacchi: Milano-Locarno, 18-21 maggio 1988*, Jean Bernhard et al., Milano, Franco Angelici, 1990, pp.145-157.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1998.
- Peil, Dietmar. *Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1983.

- Pousadela, Inés. "El contractualismo hobbesiano". *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Atilio Borón (comp.), Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, pp. 365-379.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Madrid, Trotta, 2001.
- Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires, Colihue, 2005.
- Rosales, Marcela. *El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, 2013.
- Ryan, Alan. *The Philosophy of the Social Sciences*. London, Macmillan, 1970.
- Santibáñez, Cristián. "Metáforas y argumentación: Lugar y función de las metáforas conceptuales en la actividad argumentativa". *Revista Signos*, vol. 42, no. 70, 2009, pp. 245-269.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Argentina, Editorial Struhart y Cía, 2002.
- Skinner, Quentin. *Hobbes y la libertad republicana*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2010.
- _____. "Hobbes and the Iconography of the State | Professor Quentin Skinner". *Youtube*, uploaded by UCD - University College Dublin, 4 Jan. 2016, https://www.youtube.com/watch?v=IOeEN_s_bIE&t=983s.
- Sorrel, Tom. *Hobbes*. London, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Stollberg-Rilinger, Barbara. *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*. Berlin, Duncker & Humblot, 1986.
- Stolleis, Michael. "Escribir Historia del Derecho: ¿reconstrucción, narración o ficción?". *La Historia del Derecho como obra de arte*, Granada, Comares, 2009, pp. 1-31.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Watkins, John W. N. *Hobbes's System of Ideas*. London, Hutchinson & Co, 1965.
- _____. *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Madrid, Doncel, 1972.
- Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.