

Unión y violencia en el origen de la comunidad política

Juan Ignacio Arias Krause

1. Introducción

La acción de los afectos y pasiones es lo que, a juicio de Baruj Spinoza, justifican y crean las condiciones de posibilidad de la política. Condición negativa, pues son aquellas características propias del hombre que desbordan el ámbito político, no pudiendo ser sometido a ningún orden estable, quedando a merced de su propia naturaleza cada vez que se deciden a actuar. Sin embargo, de no existir éstas, si la determinación del hombre fuera siempre conducida por una guía racional (como se pedía en la filosofía política moderna) la misma política perdería su sentido: su objeto surge ahí cuando la posibilidad de orden se ve sobrepasada, siendo los afectos lo que de suyo sobrepasa y desborda toda posibilidad de ordenación. Tal accionar es lo que se ha caracterizado como el Estado de naturaleza, más no uno confinado a un tiempo inmemorial, anterior al orden civil, sino una actuando constantemente y a cada tiempo en el orden político existente. Esto supone desde el comienzo una inquietud al interior de la política: si aquello que la posibilita es algo que actúa negativamente y de modo persistente desde su interior, rebasándola, quiere decir que la política a cada instante y en cada momento se mantiene en una tensión dialéctica entre el origen y su fin, en cada momento en que los afectos y las pasiones ejercen su actividad la política pierde su centro, volviendo a su origen, teniendo que refundarse perpetuamente. En este punto se abre el problema de la doble realidad previa que contienen las pasiones: por un lado corrompen el orden y por otro lo posibilitan.

La apertura que la abre a lo otro, la que posibilita el vínculo, veremos que tiene como base algo que a la vez imposibilita que éste acontezca de manera plena y, por el contrario, tiende a verse resquebrajada. En la imposibilidad de establecer de manera duradera los lazos es cuando la insatisfacción revela un fondo que permanecía oculto en cuanto esta pasión era sólo salida hacia lo otro, revelándose de manera violenta. El problema central del trabajo que pretendemos abordar establece como aquello que posibilita la unión nacida de un orden previo a la estructura política contiene en su seno una carencia que es experimentada por los sujetos participantes de esa unidad y que revela la condición fracturada que los constituye. Esta fractura la hemos vinculado a un tema capital dentro del pensamiento político moderno, tal como es el *miedo*. Sentimiento fundacional en la comprensión de Estado civil –según la teoría de Thomas Hobbes–, el que brota, según veremos, de aquella parcela familiar que en un primer momento pareciera el único reducto insobornable de tranquilidad. Veremos que justamente esta apariencia es la que contiene en germen la escondida semilla que posibilitará el ascenso

de un Estado que vele desde el exterior de la unidad parental, pero que contiene, a la vez, la inquietud de un peligro mayor.

El presente trabajo nació a la luz de la lectura del libro de Eugenio Trias, *La política y su sombra*, por lo que en muchos casos los argumentos desarrollados acá son extensiones de las tesis ahí planteadas, no agotándose, con todo, nuestra investigación a lo ya dicho por el pensador español.

2. La unión fraterna originaria y su violencia interna

Sobre cuál sea el origen histórico del estado, qué es lo que determina el paso de un momento pre-político a uno dominado por una estructura política definida, contiene una problemática interna al problema del inicio mismo: lo que da inicio a la política, ¿es ya una acción política o se mantiene al margen de ésta, como un momento inasimilable, pero que acecha desde las afueras? Diferenciar entre *lo* político y *la* política, ha sido una sutileza ganada en el siglo pasado que bien responde (o al menos saca de apuros) a esta cuestión. Dentro de ella confluyen una serie de aproximaciones que van cercando el problema, a las cuales cabe aducir fuentes históricas que colindan con lo mítico, o bien, relatos fundacionales propiamente de origen mítico. Dentro de estos, destaca en nuestra cultura el relato bíblico del *Génesis*, el cual señala el comienzo de la comunidad humana (y lo que marca la desvinculación radical con los dominios paradisiacos) acontece cuando el hombre no sólo es expulsado del paraíso por haber probado el fruto del árbol de la vida, sino que es arrojado “al oriente de Edén” como castigo por haber dado muerte al hermano de sangre. Ya Anselmo, en los inicios de la cristiandad, señala que tal acto violento y fratricida no fue un acto aislado y determinado de un hombre particular, sino que es un acto sangriento que ha realizado toda la humanidad en manos de Caín, y que con él cargan la culpa cada uno de los hombres singulares. La señal que pusiera Jehová sobre Caín es la marca que evidencia su condición de asesino y de culpable, pero a la vez es una señal de salvoconducto: pese a la aberración, pese a su acto fratricida y pese a que “*la voz de la sangre de su hermano clama desde la tierra*” (Génesis 4:10), será con esa señal que podrá caminar sin miedo y fundar ciudades. De este modo es justamente él, el que ha cometido el crimen, el que es librado de tener miedo a padecerlo. Aquel que ha realizado el acto de violencia suprema es eximido de tener miedo a ser violentado, esto, tal vez, porque ha sido el que ha hecho manifiesto algo que estaba destinado a quedar en la oscuridad.

La violencia del fundador es propiciada por la presencia divina. Al situar como el primer fundador de ciudades a Caín, el relato bíblico goza de los atributos de poder que en el mundo griego se exigía de todo fundador: “*Quien desee crear y fundar un lugar nuevo tiene que estar lleno de soberbia. También necesita mostrar la audacia y hacer alarde de la violencia del que se arranca de un espacio familiar.*” (Detienne 2001, 137) Algo semejante ocurre en la fundación de Roma, cuando Rómulo mata a Remo por saltar sobre el surco labrado donde se edificaría los muros sagrados de la ciudad. “*Mientras Rómulo cavaba un surco allí donde iba a levantarse el círculo de la muralla, [Remo] se mofaba de algunos de sus trabajos y procuraba estorbar otros. Finalmente él mismo lo traspasó y, según unos, allí cayó, hiriéndole el propio Rómulo o, según otros, Céler, uno de sus compañeros.*” (Plutarco 2000, 224)

Tanto la acción de Caín como la de Rómulo se encuentran emparentadas no sólo por su carácter violento, sino por el acto fratricida que los caracteriza. La muerte del hermano manifiesta, primero, la ruptura con el elemento vinculante inmediato (la unión fraterna, sanguínea) y, en segundo lugar, destruye una supuesta igualdad que existe entre ambos hermanos. Este vínculo que contiene la fraternidad posibilita de hecho la disputa originaria: no es por la diferencia, sino por la igualdad de las partes que se ejerce violencia.

Nacida en la unidad, la dispersión del hombre y su posibilidad de establecer comunidad brota de ella. La unidad en estos relatos no se encuentra al final, en tanto ideal (como posteriormente lo será con la esperanza del reino de Dios), sino al comienzo, como condición. La lucha y la disputa provienen de lo uno, como contenido intrínseco, y que en estos primeros relatos se encuentra caracterizado por la unión fraterna, la cual patentiza la igualdad natural en que se encuentran los miembros que conforman la primera comunidad.

Los asesinatos de Abel y Remo ponen de manifiesto un germen que atravesará toda política que pone énfasis en la patencia del deseo de poder que se encuentra en cada individuo. Caín mata a su hermano, pues las ofrendas de éste regocijan más al Dios, en tanto que Rómulo asesina a Remo, después que éste averiguara la trampa hecha por aquél para poder fundar la ciudad donde él proyectaba.¹

Este legado mítico, que ha servido como base a la teoría política que se inicia con la hipótesis de un estado natural, nos interesa por su ruptura con el momento de violencia, por aquella acción de duelo o maldición que los ha llevado a convertirse en fundador de ciudades, y con ello a la instauración de un Estado político, dirigido por una ley que se encuentra por encima del orden previo, familiar. Esta vertiente ha sido retomada por el discurso político desde la modernidad en sus formulaciones más mordaces o lo que al parecer es lo mismo, en sus versiones más “realistas”. Es la formulación de una violencia interna a la política, la que cumple una función límite entre lo político y lo apolítico, que constituiría y posibilitaría lo político, o también puede ser que esa misma violencia sea lo político en su manifestación (irónicamente) más transparente, tal como lo plantea Chantal Mouffe:

“Concibo “lo político” como la dimensión de antagonismo que considero constitutivas de las sociedades humanas, mientras que entiendo “la política” como el conjunto de las prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la existencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político”(Mouffe 2007, 16)

Aparece acá una violencia que posibilita la irrupción de lo político, con la correspondiente manifestación política, la cual es la que posteriormente podrá ser categorizada como *lo político*, pero hasta el momento que no tenga un referente en *la política*, no puede denominarse como tal en un marco contingente. Es una violencia que vive en y por la primera unidad inmediata, con base en la familia y por ello ha de permanecer

¹La historia del posible engaño de Rómulo a Remo, es relatada por el mismo Plutarco en *Ibíd.*, 223. Estando en desacuerdo los hermanos del lugar donde fundar la ciudad, “acordaron zanjar la disputa con aves favorables y, sentados aparte, dicen que se aparecieron a Remo seis buitres y el doble a Rómulo. Según otros, Remo los vio de verdad, mientras que Rómulo mintió.” Este es el motivo, además, del porqué estorbó en la abertura de la zanja, mencionado más arriba.

“oculta” en esa inmediatez, como un elemento constituyente². De este modo surge la necesidad de saltar por sobre ella, pues de no hacerlo se quedaría cerrado en el círculo de lo familiar y, por ello, clausurado en una desconfianza y miedo originario hacia el hermano.

La fraternidad o la conciencia de la igualdad entre los hermanos crean las condiciones de irrumpir en ella para desnivelarla a favor de uno de los actores, ya que, como sostiene Hobbes, de la igualdad proviene la desconfianza (Hobbes 2006, 101). En el estado de naturaleza el hombre se encuentra en igualdad tanto en sus capacidades naturales como en las capacidades espirituales, lo cual introduciría el conflicto en la posibilidad de desear lo mismo. Noción moderna por excelencia es que la “voluntad es lo infinito”, y en esta infinitud el hombre se encuentra virtualmente en una morada común junto con todas las individualidades. Por naturaleza, potencialmente todos los hombres pueden desear lo mismo, la misma mujer, el mismo terreno, las mismas riquezas, el mismo deseo, inclusive. La tesis es de Descartes, y es que mediante la voluntad ya no sólo el hombre se iguala con sus pares, sino que por ella el hombre comparte la esencia divina, inclusive el hombre puede llegar a querer ser Dios mismo. En cuanto querer, nada lo limita; la distancia se encuentra en que en el hombre la idea de ese querer no se da de manera clara y distinta. Por ello la restricción y el peligro, a su vez, se encuentra en la posibilidad abierta de su concreción, ya que ese deseo infinito tiende a verse frenado constantemente con la limitada individualidad en la que se encuentra imposibilitado en cuanto *res extensa*. En el deseo infinito, en el tender sin límite, se nos aparece el otro que coarta la posibilidad de realización, en cuanto potencialmente puede desear exactamente lo mismo, de ahí el surgimiento de la desconfianza en los hombres y la lucha que se ha de establecer será a muerte y se decidirá por medio del mayor o menor poder que cada uno tenga:

“De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación, y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.” (Idem)

Dos iguales que, por el hecho de serlo, se comprenden como enemigos. Vinculados por una alteridad fundamental y vinculante, en la cual se reconocen como otros y como iguales, transforman esta igualdad en aquella instancia otra, en una expresión bélica. En relación a esto, José Luis Villacañas (1999, 169) realiza un ingenioso juego en torno al término *alter ego*: no es el *alter* el que infunde miedo al yo, el miedo aparece cuando el yo pone al *ego* en el interior de ese *alter*, cuando se cree adivinar los propios deseos de poder que subyacen en cada persona en el otro, es el momento en que ese otro se metamorfosea en un lobo acechante, que no es más que la propia imagen de sí mismo contemplada en el otro: hasta tal punto comparten su igualdad y su tensión a devorar lo

²En una muy esquemática referencia Aurelio Arteta en un artículo denominado *Pasiones políticas* (en *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 2003), distingue en dos grupos los tipos de pasiones de lo político: el primero, son aquellas constitutivas de lo político, tales como son el deseo de poder y el miedo, en tanto que en el segundo, son las propias de la política y las que determinan las distintas formas de gobierno, como, por ejemplo, esquematiza Montesquieu, el principio de la democracia es la virtud, el de la monarquía el honor y el del despotismo el temor.

que se le enfrenta. Es por este hecho que de la “igualdad deriva la desconfianza”(Hobbes, op. cit. Ibid), y de ésta, a su vez, ha de provenir la guerra. La violencia acontece ahí donde existe un hermano, un igual, al cual se reconoce como tal y en semejante condición se ejerce violencia sobre él, con fin a acabar con aquella igualdad natural, fraterna y romper de este modo con la estructura ideal que nivela abstractamente las relaciones como vínculo de sangre.

El paso a la fundación de una ciudad implica la supresión del lazo anterior, que vinculaba las individualidades de un modo inmediato. La muerte ejerce una función fundadora, porque es a través de ella como se instaura un sistema de vínculos al margen de lo natural, pues ya ni del propio hermano es posible valerse, ya que potencialmente todos son asesinos. La violencia originaria es una violencia que se encuentra en los márgenes de la política, a la cual da comienzo con aquella ruptura con una ligazón establecida desde un adentro y constitutiva de todo lazo. Roto el lazo, una segunda violencia se ejerce desde un afuera: el castigo mismo de fundar la patria postiza, a la cual se arribará para establecer un nuevo vínculo que restablezca el anterior.

3. El miedo como origen del Estado civil

La *Teología política* ha tomado estos elementos y ha establecido una estructura esencialista del hombre: producto de esa violencia originaria se ha predicado en el hombre una maldad sustancial, que le viene dada por naturaleza y ha hecho del *hombre un lobo para el hombre* la formulación más precisa para describir esta realidad. Sobre esta base Hobbes describe el origen de la política como el intento de corregir el comportamiento natural a través de un orden racional, que coaccione al momento anterior que tenía su fuente en los afectos. Este miedo, sin embargo, como sentimiento que se encuentra en el origen de la política, cumple una función de síntoma, al ser expresión de un conflicto interno, revela una falla que se mantiene oculta y que, al aparecer, intenta ser remediada en distintos niveles, revelándose en este caso como niveles políticos. De este modo, siguiendo la lectura que hace Esposito de Hobbes, el comienzo mismo de la política es un intento de cubrir algo que se encuentra en las profundidades de las relaciones humanas y que se va resguardando con distintas capas, cual tapaderos que van soterrando más y más algo que, con todo, no se cansará de aparecer, como un “clamor que proviene de la tierra”, y se enfrenta a esa construcción que se ha superpuesto.

“El miedo no sólo origina y explica el pacto, sino que lo protege y lo mantiene vivo. Una vez que se lo ha sentido, ya no sale a escena. Se transforma, de miedo «recíproco», anárquico, como el que determina el estado de naturaleza (*mutuus metus*), en miedo «común», institucional, como el que caracteriza al estado civil (*metus potentiae communis*). Pero no desaparece, no se reduce, no cede. El miedo no se olvida. Como dijimos, forma parte de nosotros, somos nosotros mismos fuera de nosotros. Es lo otro que nos constituye como sujetos infinitamente separados de nosotros mismos” (Esposito 2007, 59)

El miedo es origen de la política al actuar como síntoma de algo que queda oculto. Éste permite el surgir de una estructura simbólica que intentará ponerle fin, remediar el síntoma, sin embargo, algo ha de permanecer, lo que se oculta y que ha de quedar perpetuamente en las tinieblas, pues se escabulle de toda simbolización.³ Pero, ¿por qué se ha de aceptar esta molesta permanencia? De hecho la permanencia es doble: se da tanto en esa *inquietante extrañeza* individual, de miedo al otro, como en la permanencia política que ha instituido ese miedo como razón política, la cual organiza una correcta distribución de los miedos particulares en un estado de seguridad, de esta manera, logra la forma de unidad bajo el dominio de un miedo mayor, organizado mediante una dinámica articulada como un gran artificio de control por sobre aquellas particularidades, ante el cual *non est potestas Super Terram quae Comparetur ei*.⁴

Pero ¿por qué aquel miedo, eminentemente mayor, ese poder incontrastable es aceptado como un bien mayor? La tesis hobbeseana introduce un elemento de necesidad racional que no contienen los miedos particulares, éstos se encuentran sujetos a sus pasiones, de las que es imposible prever nada, en tanto que el Estado ordenaría siguiendo un modelo científico-racional. Un gran miedo externo, completamente visible, vendría a exorcizar aquel otro miedo en el cual todos participan y que permanece oculto, invisible, y que, de hecho, se encuentra llamado a quedar soterrado en este orden que se ha establecido artificialmente. En una extraña dialéctica, el miedo ancla su presencia entre lo visible y lo invisible, como algo acechante en cada casa y que gustaría quedarse recluido, pero que al aparecer de modo visible somete; algo semejante a la señal puesta a Caín por el Dios comentado al inicio. Tal es el poder que tiene el Leviatán, el cual mantiene una semejanza estrecha con la violencia presente en la imagen del héroe fundador del mundo griego, el cual tenía la virtud de poder hacer aparecer de manera abrupta aquella *hybris* violenta al momento de actuar en su calidad de *oikistés*, pero éste, como figura visible perdía sus atributos al quedar la ciudad fundada. La forma legal que significa el orden instituido lo excluía y, en su lugar, pasaba a formar parte del culto público. A su muerte era enterrado al centro de la ciudad, como presencia de aquella violencia originaria, una presencia inquietante y elevada a forma divina, a la cual se le ofrecían permanentes sacrificios⁵.

El gesto de poner afuera lo que se encuentra adentro, del mundo antiguo, de objetivizar aquel miedo mediante una presencia representativa divinizada, funciona

³Esto que se esconde ha sido categorizado en cierta medida por Freud con el término *ominoso* (*Das Unheimliche*) desarrollado en el ensayo homónimo de 1919. En nuestro contexto acá se revela un germen, una potencia de ese estado de naturaleza familiar, anterior al comienzo del Estado, lo que contiene aquello ominoso. El Estado será el intento de esconder más profundamente, salir de las relaciones inmediatas de parentesco, echar más y más tierra sobre aquello desconocido que hace peligrar todo estado de paz. Schelling, citado por el propio Freud, decía que lo Unheimlich “*es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz*”. Esto se corresponde con bastante elocuencia al infantil intento de Caín de ocultarle su acción a Yahveh, ante lo cual éste le recrimina: “-¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra.” Lo *Unheimlich* es algo oculto que se torna clamor con tal furor que es imposible volver a confinarlo a las sombras. Lo reprimido retorna, dirá Freud un año más tarde en *Más allá del principio de placer*, y esto reprimido, y que se ha mantenido oculto por represión, vuelve como algo ominoso, lo que no se ha querido ver, retorna como algo que se conoce, pero ya no como *heimlich* (íntimo - familiar), sino como su contrario *Unheimliche*, como algo terrorífico.

⁴“No hay poder sobre la tierra que se le pueda comparar”. Tal es la sentencia, tomada del libro de Job, que se encuentra en la portada del Leviatán.

⁵Mientras está vivo, el «oikista» rinde culto a Apolo Arquegeta, el dios que preside su empresa. Una vez muerto es el fundador el que recibe un culto oficial y, presumiblemente, también de arquegeta [...] el «oikista» difunto es colocado en el ágora, en el espacio público abierto a las asambleas y reservado a las construcciones oficiales mezcladas con los santuarios de los dioses” (Detienne Op. Cit., 123)

como elemento de tope de los límites de la misma ciudad. Si la ciudad se encuentra circundada y restringida a un orden que limita con su opuesto (el desorden anárquico que acecha los muros de la ciudad), la presencia del fundador en su centro cumple la función de un signo que apunta a la violencia que en todo minuto puede hacerse presente para restituir el orden que en el origen él mismo había instituido. La violencia al ser elevada a forma de representación divina exorciza aquel miedo, como una amenaza latente de un gran y persistente dador de miedo.

Lo mismo funciona con la poderosa metáfora realizada por Hobbes con su Leviatán. Símbolo del poder, con todo, la metáfora mantiene una distancia propia del mundo moderno, y es lo que el autor no disimula: el Leviatán es una creación artificial. Lo que en el mundo antiguo aparece como un poder natural, precedido por el oráculo de Delfos y por tanto en vínculo directo con Apolo, acá el poder se difumina en la mera forma, que por lo mismo se torna omnipresente y omniabarcante de todos los miedos particulares, pero por lo mismo, se vuelve escurridizo y de difícil aprehensión. Presente en cada rincón del Estado, indica su presencia mediante la seguridad que se ampara detrás del miedo que se superpone a todos los otros miedos particulares. El mismo miedo se vuelve escurridizo, deslizándose furtivamente ahí donde se dice hay estado de seguridad. La visibilidad con que el mundo antiguo exorcizaba el miedo invisible se ha desvanecido, quedando presente en la mera metáfora posibilitadora de poder que significa el Leviatán. Lo que ha sucedido es que a cambio de ese miedo lo que se le ha proporcionado al hombre es poder, que, a su vez, tiene que devolver por lo limitado que aparece a la reunión de todas las parcelas de poder que se encuentran presentes en la comunidad.

El círculo es vicioso: el hombre moderno lo único que tiene es poder, pero ese poder es mera *potentia*, que al no poder ejercer con plena *potestat*, no encuentra una concreción válida, limitando su realización, y la de todos. Esa imposibilidad de toda la comunidad hace que tal potencia se difumine en escuálidos intentos de dominios, reduciéndose a particulares actos de poder que no hacen sino atentar limitadamente contra las otras *potencias*. El poder de cada individuo se convierte en miedo por su impotencia en la capacidad de realizarlo en plenitud; este miedo insta a tener que ceder esa pequeña parcela de poder a un ente superior que restrinja cualquier intento de ejercer el poder de los particulares en las relaciones que se den en la comunidad. Pero con esto sólo se ha logrado que los individuos se encierren en sus casas, donde podrán como *un villano en su rincón*, ser amo y señor de su limitado mundo. En este punto se encuentra un hecho crucial, que ha sido denunciado por Villacañas (Villacañas Op. Cit., 161-190), y es que la tesis del Leviatán que aboga por mantener la seguridad al interior del Estado y asegurar la libertad particular, se da solamente como una tesis provisional: si cada individuo goza de libertad en su casa, con esto el poder ilimitado del Leviatán se reciente, encontrándose limitado a esa libertad.

“Que el Leviatán devorara también al sujeto privado no era sino cuestión de tiempo. ¿Acaso no reconocían todos que la fuente del Leviatán era la locura humana? ¿Qué instancia podría impedir que el Leviatán finalmente interviniera en la miserable vida de los hombres, caracterizada como extravagancia, devaluada en perversión? Y cuando el individuo sienta esta presión del Estado, ¿cómo no intentará eliminar el poder absoluto?”(Ibid.,

171)

En verdad el Leviatán no podrá descansar hasta identificar su potencia con su poder, hasta acabar con la íntima e individual libertad. Una característica de esta pretensión de dominio es la formación política que conduce a la reunión de todos los miedos en uno, como es la conocida caracterización del *pueblo*, y que a partir de Hobbes⁶ ha entrado en la escena política como manifestación de aquel intento de extirpar los elementos individuales de la política, pues, como ya se ha hecho mención, el miedo, como *pathos* constitutivo de los hombres, los lleva a unirse en torno a un miedo que les es común, deshaciendo los particulares en él, de modo que de esta reunión surge como una unidad indiferenciada la formación del pueblo. Pero al extirpar el miedo de los hombres, el Estado también deberá extirpar todo aquel elemento que vaya contra aquella unidad que se ha vuelto más poderosa que la suma de los individuos.

4. Conclusión

Hemos visto la circularidad que contiene el juego del poder y la potencia en el Estado civil, pero a la vez, y como conclusión de la investigación, podemos reconocer esta peligrosa circularidad también en el paso que se da desde aquel Estado de naturaleza presentado en la modernidad, hasta este otro orden que pareciera defendernos de un momento natural y originario. En verdad lo que se ha hecho es agudizar el problema, cubriéndolo artificialmente. La tesis de un Estado de naturaleza originario y confinado a los límites de la historia política, no sirve más que como hipótesis de trabajo teórico, pero que en la práctica carecen de validez, inclusive ya trabajado exclusivamente a nivel académico. Autores inmediatos a Hobbes –en particular, nos referimos a Spinoza– supieron ver aquel estado no clausurado a un inmemorial pasado, sino real y actuando en el Estado moderno y del cual el análisis político no se puede desprender, no sólo como hipótesis, sino porque tal Estado revela la real naturaleza del hombre, que se renueva constantemente y en cada caso donde actúa un individuo, ya que éste no se encuentra determinado exclusivamente por la razón, sino también –y de manera radicalmente más fuerte– por los afectos, expresión concreta de aquel estado de naturaleza que cierta tradición política ha insistido en obviar.

Bibliografía

- Anónimo, *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- Arteta, Aurelio, García, Elena, Maíz, Ramón (eds.). 2003. *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cruz, Manuel (ed.). 1999. *Los filósofos y la política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Detienne, Marcel. 2001. *Apolo con el cuchillo en la mano*. Madrid: Akal.

⁶Para un análisis detallado sobre el concepto de *pueblo* en disputa con el concepto que políticamente se posesionaría como su antípoda, como es el de multitud, véase el libro de Paolo Virno, *Gramática de la Multitud*.

- Esposito, Roberto. 2007. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Hobbes, Thomas. 2006. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica. – Del ciudadano. Madrid: Tecnos, 1987.
- Mouffe, Chantal. 2007. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Plutarco. 2000. *Vidas paralelas I*. Madrid: Gredos.
- Rykwert, Joseph. 1985. *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*. Madrid Hermann Blume.
- Trias, Eugenio. 2005. *La política y su sombra*. Barcelona: Anagrama,
- Villacañas, J. L. 1999. "Crítica de la antropología política moderna." en *Los filósofos y la política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Virno, Paolo. *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficante de sueños, 2003.