



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# Leviathan

## Ficción y poder

Autor:

Castello Gasol, Andrés Pablo

Tutor:

Costa, Margarita

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía  
Alumno: Andrés Pablo Castello Gasol  
L./U.: 88/20987925  
D.N.I.: 20.987.925

Tesis de licenciatura

**LEVIATHAN: Ficción y Poder**

**Dirigida por:  
Prof. Margarita Costa**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas**

TESIS 12-3-4

TESIS 12-3-4

A los compañeros  
de la ASAMBLEA DE VECINOS  
AUTOCONVOCADOS de la Ciudad  
ESQUEL, con quienes compartí experiencias y  
opiniones que me permitieron elaborar  
algunas relaciones entre FICCIÓN  
Y PODER en el ámbito de la  
práctica política.

*Autor: Andrés Pablo Castello Gasol  
Av. 9 de julio s/n°, Trevelin, Chubut  
Correo electrónico: fuerzaviva@ciudad.com.ar  
TEL : 02945-480765 / 011-4923-7221*

Abreviaturas y referencias bibliográficas utilizadas en las notas:

Tabla de abreviaturas utilizadas en las notas. El resto de las referencias a la obra de Hobbes y a la de sus intérpretes se indican sin abreviaturas.

Lev                   Hobbes, Thomas. Leviatán, o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil, Fondo de cultura económica, México, 2001.

Traducción de Manuel Sánchez Sarto.

Se cita cada parte en romano seguidas del capítulo y la página en arábigo.

Leviathan           Hobbes, Thomas. Leviathan or The matter, form and power or a commonwealth, ecclesiastical and civil. London, George Routledge and Sons, New York, 1885.

Se cita cada parte en romano seguidas del capítulo y la página en arábigo.

EL                   Hobbes, Thomas. The Elements of Law, natural and politic. Ed. Tönnies, London, Frank Cass, 1984.

Se cita cada parte en romano seguido de la sección y el número de página en arábigo.

Las notas se ubican al final de cada sección.

## INTRODUCCIÓN:

# Las ficciones políticas y el principio de conservación de la vida

Si intentáramos diseñar una presentación euclidiana de la filosofía política de Thomas Hobbes expuesta en su obra Leviatán el primer axioma sería, sin lugar a dudas, el de la conservación de la vida. En efecto la vida ocupa, en su pensamiento político, el lugar de principio indiscutible e indemostrable tanto en el ámbito individual como social; toda otra consideración depende, en última instancia, del éxito de cada uno o de la humanidad en general en la realización de este fin. Nos referimos en primer lugar a la vida física, pero también a la esfera cultural, a la forma de relación humana; esta última tiene que ser “civilizada” y promover la paz.

Según el filósofo este principio se encuentra amenazado, no por alguna causa ajena al hombre, sino precisamente por sí mismo, por sus propias características naturales y por las construcciones culturales que, lejos de hacer frente al peligro de la violencia, lo fomentan. Respecto de las características naturales del ser humano que podrían poner en riesgo su supervivencia, corresponde señalar, en primer lugar, a las pasiones en general. Pero resulta que éstas están estrechamente ligadas al concepto de lo vital, por lo cual no sería posible ni deseable, de ningún modo, reducirlas a tal punto de dejar de lado el principio que se quiere plasmar en la realidad: las pasiones son constitutivas del ser humano y su consideración y utilización no pueden quedar fuera de la reflexión política. Por otra parte éstas pueden cumplir una importante función en relación al ordenamiento de los pensamientos y acciones de individuos y grupos sociales, aunque, paradójicamente, sean también causas del desorden social y la consecuente posibilidad de autodestrucción del género humano. Cabe mencionar también que son precisamente las pasiones las que, según el autor, en la práctica, inclinan al hombre a aceptar un orden político con una instancia de poder que se presenta como necesariamente concentrada.

La solución planteada (a diferencia de otras posturas) no está centrada principalmente en la represión de lo intrínsecamente pasional, sino más bien en la utilización de estas características vitales de un modo tal e que se asegure el orden social, la subsistencia y el progreso humano. Se trata, desde el punto de vista político, ni más ni menos, que de construir una forma de relación apropiada, con proyección posible en la realidad política, que contemple las características intrínsecamente humanas y que permita la vida, la paz, el progreso social; de componer y hacer real, a partir del material, en principio nada socializante de la pasiones, una forma de relación intersubjetiva que garantice, en la práctica, aquel axioma fundamental. La violencia no está para nada descartada e incluso resulta necesaria, en un principio, para poder limitar el deseo individual; pero el proyecto político hobbesiano apunta a una armonización de las fuerzas internas de un Estado, a la unión de individuos por medio de algunas ficciones políticas que se presentan con la particularidad de ser las únicas que realmente puedan cumplir efectivamente aquel objetivo.

He aquí la función fundamental de las ficciones hobbesianas: ellas serán las que reúnan componentes reales en construcciones artificiales que apunten a una armonía posible en función de la paz social. Los elementos “primordiales”, las partes del “constructo cultural” son tomadas de la realidad individual y social; a partir de ellos se crea una máquina superior, un dios mortal, el LEVIATÁN: él tomará aquellos componentes arrancándolos de una realidad que responde a “otros principios” de organización y se enfrentará a ellos para imponer su funcionamiento.

Esos “otros principios” son las construcciones culturales que amenazan la vida y el progreso; y aunque sean falsos y conduzcan al caos, a la violencia social generalizada, existen y tienen un alto grado de aceptación social: son las otras construcciones culturales que obstaculizan el paso del Leviatán proponiendo prácticas diferentes. Ejemplo de ellas son las ideas, doctrinas y opiniones promovidas por el Clero y otros filósofos que además presentan la particularidad de ser creídas y respetadas por el sentido común.

En la primera parte de este trabajo analizamos la ficción de las sustancias incorpóreas y otras asociadas a ella que generan, según Hobbes, prácticas sediciosas que atentan contra la paz. Las ficciones propiamente hobbesianas serán tratadas en la segunda parte. Esta producción imaginaria se enmarca en un enfrentamiento entre producciones intelectuales que comparten el objetivo de generar sumisión de individuos y de apropiarse de sus voluntades; enfrentamiento que podría metaforizarse como “el LEVIATÁN contra las SUSTANCIAS INCORPÓREAS”.

Muchas son las diferencias entre esos dos puntos de vista pero ambos son discursos cuya construcción responde a procedimientos propios de la ficción, ambos se “disputan” la adhesión y el sometimiento de los hombres, ambos proponen prácticas concretas de ejercicio del poder, ambas tratan de lograr la creencia de súbditos, la conformación de sus voluntades, la fe en los conductores; ambas ficciones tienen promotores, ejecutores reales, instituciones que las llevan adelante tratando de proyectarlas en la realidad.

La creencia generalizada en ciertas ficciones “sediciosas” y la fe o confianza en sus promotores es tematizada como un importante obstáculo a vencer. Para ello el filósofo propondrá otras ficciones; el triunfo de éstas, su creencia, permitirá generar pasiones de adhesión hacia el Soberano político, única forma posible para asegurar el progreso.

Conviene aclarar desde el principio que Hobbes no da el carácter de ficciones a sus producciones intelectuales. Pero resulta importante observar que muchos de sus conceptos responden a la caracterización de tales según la propia presentación hobbesiana de “fiction”. En cierto sentido podría decirse que este concepto trasciende las ideas de su autor dejando entrever que ocupa, en el ámbito de la filosofía política, un lugar central y fundamental. Por otra parte resulta imprescindible, para comprender el pensamiento de Hobbes, entender que la conservación de la vida y la paz social no son, en absoluto, ideas que pudieran calificarse como ficciones; son principios filosóficos y racionales a cuya promoción y práctica concreta sirve la producción de ficciones y la generación de su creencia. La vida escapa al ámbito imaginario aunque depende en gran parte de él.

Pasiones y ficciones están estrechamente ligadas a la acción individual y al comportamiento social y político. La ficción del Leviatán, pretende alzarse sobre las pasiones, sin aniquilarlas, conteniéndolas, utilizándolas para fines más altos que el deseo individual, englobándolas como engranajes de una máquina cultural superior que tendrá tanta más fuerza y poder cuanto más intensas sean las pasiones de adhesión hacia el representante político. Claro que, para que esto sea posible, resulta necesaria la aceptación generalizada de cierto tipo de verdad de la ficción, la creencia en ella por parte de las instancias individuales-pasionales. Además, como la cultura tiene su historia, el Leviatán tendrá que enfrentarse a las ficciones del pasado.

Un importante escenario de esta disputa política será el de las mentes o conciencias humanas, ámbito en el cual se determina la acción posterior de cada individuo. Esta es una de las razones por la cual Hobbes hace referencia, en sus libros de filosofía política, a la sensación y a los procesos psicológicos internos de generación de imágenes; a su comunicación para lograr creencias, fe y opiniones; a las pasiones en general, al deseo de poder y a la voluntad como la última pasión anterior a la acción.

La primera parte de este trabajo exponen estas problemáticas centrándose fundamentalmente en la perspectiva psicológica hobbesiana. Se mostrará que las pasiones cumplen la función fundamental de permitirle al individuo sobreponerse al desorden de las sensaciones causadas por los objetos y poder orientar su accionar en base a un principio subjetivo. Este será un presupuesto imprescindible a la hora de abordar cualquier problemática específicamente política. A diferencia de otras propuestas como la aristotélica, Hobbes toma a las pasiones como un elemento natural y constitutivo del hombre que no debe ser eliminado sino utilizado políticamente: la máxima aspiración hobbesiana es que las pasiones jueguen un papel positivo en el ámbito de la organización estatal. En este marco se tematizará la ficción como mecanismo interno que describe la psicología y su relación con las pasiones; esto permitirá comprender las condiciones de posibilidad de su utilización política. También se hará referencia al significado y alcance del término “fiction”, su relación con el lenguaje y las problemáticas propiamente políticas en el marco de la relación general que se establece entre las esferas de la psicología y la política.

La segunda parte se dedica por entero al análisis de las ficciones hobbesianas. La misma se divide en tres secciones. La primera trata del estado de naturaleza y del Estado institución. Su análisis permitirá establecer que esos conceptos son construcciones teóricas que responden a la caracterización hobbesiana de ficciones. Algo similar se podrá apreciar con la teoría de la representación política, tratada en la segunda sección. Se mostrará que la lógica del poder real no sigue el contenido ficcional; este último responde a una finalidad política: la de conformar la mente de los súbditos para la obediencia, temática que se aborda en la tercera sección.

Desde el punto de vista teórico se plantea que es el consentimiento activo el que fundamenta las jerarquías sociales; no los principios de tipo religioso ni el triunfo bélico de una facción sobre otra. Pero, por un lado, se presenta el surgimiento del Estado político con un grado de conciencia, racionalidad y consentimiento que la realidad histórica, tal como Hobbes la describe, niega. Por otro lado, se adjudica, desde el punto de vista teórico y en virtud de la relación de representación política, la autoría, por parte de los ciudadanos de toda acción que realice la autoridad política; autoría que, teniendo en cuenta la práctica propuesta, resulta ser irreal, ficticia.

El cambio operado por medio del surgimiento del Estado es sólo jurídico: no hay creación <sup>de</sup> poder. Y es justamente la afirmación hobbesiana de esa creación (que reúne todas las características atribuidas por Hobbes a la ficción) la que justifica y fundamenta la teoría de la representación política. Como la mencionada creación de poder no es lógicamente imposible (ya que para Hobbes la ficción no excluye a la lógica) analizaremos la teoría de la representación como posibilidad real y descubriremos, en la propuesta de su aplicación concreta a la práctica política, procedimientos idénticos a los caracterizados como ficticios por el filósofo. En tal sentido se mostrará que todo planteo jurídico y de ejercicio efectivo de derechos está subordinado a la pre-existencia de un poder al que el derecho le otorga legitimidad. Se mostrará que estas ficciones cumplen, en el Leviatán, el papel político de justificar algunas relaciones jerárquicas existentes y que se aspira a profundizarlas en detrimento de otras. Esta última observación se complementará con la definición hobbesiana de "filosofía" como aquella actividad humana que tiene por objeto producir los efectos que la humanidad requiere; estos efectos no serán otros que la paz y el progreso social, a los que ya hemos descrito como axiomas hobbesianos en materia de filosofía política.

Para hacer realidad esos principios resulta necesaria la profundización de jerarquías, o sea, la obediencia casi incondicional de una mayoría de individuos hacia quien o quienes detenten el poder político. Y esa obediencia se traduce en acciones y omisiones que son el resultado de procesos deliberativos individuales, formas de relacionar imágenes mentales que se traducen en determinación de la voluntad. A nivel político, si se logra que los hombres relacionen las imágenes de forma tal que la desobediencia quede excluida (para lo cual es imprescindible una "participación" de la pasión individual) el accionar tenderá hacia la correcta dirección de la paz social. Una vez establecida, tal como hace Hobbes, la realidad de la instancia individual y su naturaleza pasional (y psicología antisocial) la posibilidad de la paz y la armonía intersubjetiva dependen de la creencia en ficciones.

Hobbes observa que la realidad social dista mucho de ser la que corresponde a la paz y al progreso. Y una de las causas principales de ello radica, precisamente en que los individuos creen en ficciones "incorrectas" (por ejemplo, las ficciones religiosas con injerencias políticas). Existe una mediación entre ficción y realidad directamente relacionada con el concepto hobbesiano de poder: una ficción puede hacerse real si existe un poder humano capaz de plasmarla en la realidad, capaz de hacerla real interviniendo en las mentes de los hombres. Tal es el caso de ficciones como "sustancias incorpóreas" sustentadas por el Clero y el papado; tal podría ser el caso de la representación política promovida por un jefe político existente. Por eso el arquitecto político por excelencia, que no es la multitud sino el Soberano, tendrá que llevar adelante ciertas acciones tendientes a que la ficción de la representación deje de ser tal, a que se convierta en una realidad. El estado político se manifiesta así como una construcción cuyo agente principal es quien ejercía el poder antes de que el pacto tuviera lugar, quien ejerce, en tiempo presente, el poder político. El será quien tenga la misión de hacer coincidir la voluntad de los súbditos con su voluntad. Esta es la etapa final de ese proceso de construcción; su concreción, la anulación de la ficción como tal, su realización. De esa forma se lograría la máxima unidad humana posible, el máximo poder: EL LEVIATÁN. Así, desde la perspectiva hobbesiana, el principio y fin de la filosofía política, la conservación de la vida y el progreso humano, serían un hecho.



El presente trabajo se propone mostrar fundamentalmente que:

- 1) la ficción es una categoría de análisis imprescindible a la hora de interpretar el Leviatán como obra que unifica tres áreas de conocimiento íntimamente relacionadas: la psicología, la política y la filosofía; ✓
- 2) la ficción en general, y la ficción política en particular, influyen en la determinación de la acción de los individuos si se verifica la creencia de aquella por parte de estos últimos; ✓
- 3) las ficciones hobbesianas se distinguen principalmente de otras en que alientan a la sumisión de las multitudes a la persona que ejerza el poder político del Estado; ✓
- 4) además esas ficciones presentan la particularidad de proponer nominalmente cierto grado de poder de aquellos jerárquicamente subordinados, que la realidad y la práctica política propuesta niegan; ✗
- 5) son los sujetos con poder real los que llevan a cabo las acciones políticas concretas de forma totalmente independiente del contenido que las ficciones sostengan;
- 6) ese “cierto grado poder” existe, en principio, pero está limitado a la aceptación (no-resistencia) de la relación de mando y obediencia; J
- 7) una de las funciones fundamentales del poder político es la de educar a los súbditos conformando sus voluntades para la obediencia en un todo de acuerdo con las ficciones hobbesianas expuestas en el Leviatán; esta conformación de voluntades puede generar una adhesión activa de los gobernados hacia su gobernante y contribuir a que las ficciones “se hagan realidad” en la práctica política.

El enunciado de la tesis que se quiere demostrar puede sintetizarse de la siguiente manera:

**TESIS:** En su obra de filosofía política LEVIATÁN, Hobbes utiliza algunas ficciones tendientes a reforzar la obediencia de los súbditos respecto de quien ejerza el poder; la lógica de éste último no es expresada por aquellas ficciones sino que se basa en el deseo de poder de las personas que lo detentan; el filósofo propone que los soberanos políticos utilicen esas ficciones para conformar, por medio de la comunicación convincente de su contenido y de la intervención en procesos mentales, la voluntad de los súbditos a partir de lo cual esas ficciones dejarían de ser tales adquiriendo carácter de realidad política.

En la conclusión, se sintetizan los conceptos trabajados en función del enunciado de los siete postulados propuestos con vistas a asentar la demostración de la tesis. Para finalizar se mencionan algunos de los “costos” de la puesta en práctica del proyecto hobbesiano en función de la concepción general de poder que se desprende del análisis del Leviatán, valorando su total pertinencia en materia de filosofía política.

## PRIMERA PARTE:

# Psicología y Política: el poder de la ficción

“.. it is impossible to rectify so many errors of any one man, as must needs proceed from those causes, without beginning anew from the very first grounds of all our knowledge, sense;...”  
(Thomas Hobbes, The Elements of Law, I, 5, 14, p. 23)

Si el conocimiento posee tantos errores que se confunde con la ignorancia; si la tradición y las costumbres se orientan contra la supervivencia y el progreso humano; si se percibe a la cultura como atravesada por opiniones y acciones correspondientes que tienden a anular sus propias condiciones de posibilidad, como una especie de locura colectiva; entonces se impone el deber filosófico de “comenzar de nuevo”, de generar un cambio cultural. Ese cambio comienza donde el pensador concibe su origen; en el caso de Hobbes, en la mente humana afectada por construcciones culturales, imágenes colectivas. La estrategia: comenzar por la sensación, el origen de toda concepción.

La inclusión de esta temática en los primeros capítulos de este libro de filosofía política, no responde simplemente a una presentación prolija que exija comenzar por el principio. Muchas problemáticas culturales y políticas están relacionadas con la sensación y, en general, con los procesos internos (psicológicos) que se registran en todo ser humano. Dos de ellos, quizá los principales, son los relacionados con las pasiones y las ficciones.

Resulta importante observar que, desde la perspectiva hobbesiana, todo pensamiento, producción intelectual, ciencia, doctrina u opinión (fundamentales en la teoría y práctica política) suponen la intervención de imágenes que se generan a partir de la sensación. Además toda acción humana (política o de otra clase) depende de un proceso anterior que se da en cada individuo, proceso en el cual intervienen las pasiones cuyos fines están asociados a imágenes (entre ellas, las ficciones) que se construyen con el material que aporta la sensación.

En esta primera parte se abordará fundamentalmente la temática de la ficción en el marco del análisis hobbesiano de la naturaleza humana, mostrando, en primer lugar, relaciones con la sensación, la imaginación, las pasiones, el proceso deliberativo, la voluntad y el poder. El mencionado análisis se centrará en una perspectiva psicológica e individual.

En segundo lugar se mostrará la pertinencia de la categoría de “ficción” para el análisis de relaciones intersubjetivas de poder. A tal efecto se tratará la temática del lenguaje como medio de comunicación de ficciones. Se mostrará que ese tipo de comunicación presenta la importancia fundamental de poder intervenir en el proceso “natural” y en la constitución subjetiva de cada individuo, generando una confusión entre realidad y ficción que puede aprovecharse políticamente. A tal efecto, las ficciones más relevantes son aquellas que presentan la particularidad de incluir en su proceso de composición, imágenes jerarquizadas de individuos reales. Las mismas, en tanto sean creídas, generan relaciones de sumisión que del ámbito imaginario se trasponen a la realidad, haciendo que esta última funcione “a imagen y semejanza” de la ficción.

Al final de esta sección se separan los niveles de análisis correspondientes al ámbito imaginario y al de la realidad del poder, en el marco de la relación que se establece en el Leviatán entre política y psicología.

La mayor parte de la ejemplificación de las relaciones investigadas se realiza sobre la base de la crítica de Hobbes a las ficciones de los enemigos del Estado (fundamentalmente del Clero) en el marco de lo que calificamos como un enfrentamiento filosófico de producciones ficcionales. La temática de las ficciones propiamente hobbesianas se aborda en la segunda parte de este trabajo.

## **I. La naturaleza humana: núcleo básico constitutivo de la subjetividad**

Comenzaremos abordando, de forma sintética, el análisis de algunos de los “procesos internos” fundamentales relacionados con nuestra problemática. El siguiente esquema respeta la exposición del Leviatán sobre esta temática:

### Esquema del núcleo básico constitutivo de la subjetividad

- 1º) Los cuerpos externos (objetos) por movimiento de su materia actúan sobre los órganos de los sentidos (del sujeto) produciendo una sensación.
- 2º) Esta “acción” (del objeto) es recibida, internalizada y comunicada a los sistemas nervioso central (cerebro) y emocional (corazón)
- 3º) El movimiento interno al sujeto produce en él imágenes simples, también llamadas fantasía, apariencia, pensamientos singulares o representaciones; que consisten básicamente en sensación debilitada por la ausencia del objeto.
- 4º) La presión del objeto sobre los órganos de los sentidos genera en el sujeto una reacción o esfuerzo que se traduce en deseo o aversión hacia el objeto, mociones internas denominadas pasiones.
- 5º) El sujeto puede combinar o componer imágenes simples construyendo así imágenes compuestas denominadas ficciones. Estas últimas no son causadas por la sensación sino por la actividad mental del sujeto.
- 6) La presencia de distintas pasiones en la mente humana (deseos o aversiones hacia objetos) da lugar al proceso de deliberación. Este último culmina con la determinación de la voluntad, aquella pasión inmediatamente anterior a la acción u omisión correspondiente.

El esquema presentado es incompleto: no se mencionan, por ejemplo, ni al lenguaje y ni a la razón, cuya posesión distingue al hombre del animal. Pero coincide con la presentación hobbesiana de lo que llamamos núcleo constitutivo psicológico básico del hombre (que posee muchas características comunes con el correspondiente al animal) al cual se incorporan posteriormente tanto el razonamiento como el lenguaje (1).

En esta primera parte se hace referencia a las pasiones, las ficciones y la producción discursiva, en el marco de la caracterización de la naturaleza humana desde la perspectiva psicológica hobbesiana en sus aspectos más sobresalientes relacionados con la acción/omisión individual (temática de fundamental importancia para la filosofía política).

Señalemos en primer lugar que la relación que se establece entre el sujeto y el objeto le otorga al primero, en principio, un rol completamente pasivo: desde la sensación “primitiva” hasta la formación de la imagen interna o representación subjetiva, el movimiento lo comienza y desarrolla el objeto. La mayor actividad interna se registra en la composición de imágenes simples, en la producción de ficciones. Toda acción dirigida hacia el exterior supone la presencia de pasiones.

La sensación es definida como una “fantasía original causada [...] por la presión, es decir, por los movimientos de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos”; la misma “causa una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón para liberarse” (2). Las representaciones provienen del original del mundo exterior. Pero como en ese ámbito nada sigue un ordenamiento permanente (“tras una misma cosa

percibida, una vez viene una cosa y otras otra” (3)), la serie de las representaciones resulta caótica, sin orientación alguna. ¿Cómo se sobrepone el hombre a esta situación de dependencia respecto del mundo exterior? ¿Cómo ordena sus representaciones? ¿Cuál es el principio que orienta esa materia hacia algún fin subjetivo? He aquí la primera y fundamental función de las pasiones.

Hobbes distingue dos clases de discursos mentales o series de representaciones: una sin orientación, otra regulada. La nota fundamental que las diferencia es la presencia de las pasiones.

La primera es inconstante: “los pensamientos fluctúan uno respecto a otro, como en el sueño” (4). No hay regla, fin, ni sentimiento alguno en el ámbito mental que pueda guiarlos haciéndolos parte de un conjunto con sentido consciente (5). Este tipo de serie carece de orientación y es comparada con la ausencia de armonía que produce un laúd destemplado (6). Esto sucede precisamente porque “no hay en ella pensamiento apasionado que gobierne y atraiga hacia sí mismo a los que siguen, constituyéndose en fin u objeto de algún deseo u otra pasión” (7). Sin pasión no hay orden posible, no hay gobierno del individuo, no hay un mínimo de unidad de sentido para su accionar. ✓

En oposición simétrica, la otra clase de serie de representaciones está regulada por algún deseo o temor. Estos son los que señalan el fin subjetivo a alcanzar o a evitar. Surgen así la organización de las imágenes y cierto tipo de gobierno del individuo sobre ellas (8). La pasión aporta el fin que orienta a las representaciones (9).

Precisamente las pasiones surgen en el hombre como una reacción o esfuerzo del sujeto dirigido hacia el objeto que causa la sensación. Es una respuesta a la “presión” de las cosas externas sobre nuestros órganos, resistencia, reacción o esfuerzo del corazón para liberarse (10).

Los primeros tres momentos (véase esquema anterior) se refieren exclusivamente a la sensación y por las características de ésta, resultan ser el comienzo de todo movimiento subjetivo. Esta forma de concebir la percepción da cuenta de la pasividad subjetiva. El cuarto momento marca la aparición de la pasión (deseo o aversión), y con ella, la génesis de la posible orientación, por parte del sujeto, de todo su proceso interno. ✓

Con vistas al tratamiento de temas específicamente políticos es importante advertir aquí que:

- A) la serie de representaciones sin orientación es propia de los hombres que viven aislados, sin actividad social ni política (11).
- B) las pasiones no sólo ordenan en el ámbito mental, sino que el sujeto, sobre la base de esa primera organización, es capaz de conducir sus **acciones** y busca los medios más eficaces para realizar, en la **práctica**, el fin que la pasión dicta.

La primera disyuntiva en el ámbito individual parece ser entonces: pasividad social y aislamiento, o actividad y orden dictaminado por las pasiones. Por lo tanto, toda **acción** en el ámbito intersubjetivo supone realizada en el individuo, esta primera función de las pasiones humanas, a saber: el ordenamiento de las imágenes mentales provenientes de la sensación. Este será uno de los criterios a partir del cual se distingue al hombre normal del loco (12).

A partir de esta superación del caos de sensaciones, con la reacción traducida en deseo, se orienta el accionar individual a la realización de fines. Surgen entonces las consideraciones de lo bueno, lo malo y la felicidad, definidos en función del deseo o aversión subjetivos: “lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo es lo que con respecto a él será bueno. Y el objeto de su odio o aversión, malo” (13). “El éxito continuo en la obtención de las cosas que un hombre desea [...] es lo que los hombres llaman felicidad” (14).

Esta primera unidad es formal, estructural: define las categorías “objeto” y “sujeto” permitiendo una actividad de percepción con un mínimo grado de organización. En esa génesis categorial se toma al objeto como lo que realmente es, o sea, una entidad exterior que se supone existente y que provoca la sensación. El surgimiento de las pasiones aporta cierta estructura que le permite al sujeto una primera identidad formal que lo diferencia de los objetos, a los que, a partir de entonces, puede considerar (subjetivamente) como medios o

finés. Esta primera diferencia entre sujeto y objeto permite el “recorte” necesario para que el primero pueda afirmar su identidad y su dominio sobre el segundo (aunque para que se complete este proceso de identificación resultan necesarias la deliberación y acción dirigida hacia el objeto en cuestión, a las que nos referimos más adelante).

La determinación de la voluntad depende de cuáles sean concretamente las pasiones: sobre la base de esa primera unidad estructural se desarrolla la diversidad de las pasiones que son tenidas en cuenta en el proceso deliberativo interno con vistas a la ejecución u omisión de una acción (15).

Las pasiones, que siguen temporal y naturalmente a la sensación y a la generación de las primeras imágenes mentales, aportan un primer orden perceptivo, fines, consideraciones sobre lo bueno y lo malo, la posibilidad de la felicidad; son constitutivas de la subjetividad (en tanto generadoras de la diferencia entre sujeto y objeto y el consecuente dominio –poder- del primero sobre el segundo) y condición de posibilidad para la sociabilidad y la praxis sobre el mundo exterior. Sobre la base de esta categorización formal tienen luego lugar la deliberación y la determinación de la voluntad, a partir de las cuales dichas categorías adoptan una dimensión pragmática que posibilitan la apropiación real del objeto por parte del sujeto: la serie “sensación-imagen-pasión” se complementa con el proceso de deliberación y determinación de la voluntad conformando lo que se ha denominado como “núcleo básico constitutivo de la subjetividad”. Esta denominación se fundamenta en que los procesos psicológicos descritos aportan, naturalmente, el principio de individuación del sujeto en cuestión. Se trata de una verdad basada en el concepto de movimiento que Hobbes califica como verdad natural (16) que resulta ser común a hombres y animales. Sobre esta base tienen lugar luego las actividades del lenguaje y la razón (posibilidades propias y exclusivas del hombre).

Las pasiones son lo intrínsecamente vital, motor del movimiento humano: “no tener deseos es estar muerto; tener pasiones débiles es pereza” (17). Ahora bien, desde la perspectiva moderna hobbesiana, las pasiones o deseos (constitutivos de lo vital y de la identidad del sujeto) que orientan su accionar, no tienen una contención o límite “natural”; no hay, a diferencia de otros planteos, ningún tipo de armonía preestablecida de fines o funciones que le asigne a cada individuo un lugar en el cosmos o realidad racionalmente ordenada. El fundamento de un orden supra-individual es el propio sujeto (que acuerda con otros), ya constituido por lo pasional, que determina sus fines por sí mismo y de forma contingente (de acuerdo a la constitución de su cuerpo y a la educación recibida (18). El encuentro con otros individuos tiene lugar en un marco de subjetividades constituidas con igual derecho a la satisfacción de deseos y a la realización de acciones tendientes a fines. La acción concreta a seguir dependerá de la pasión que surja con relación al objeto, al bien subjetivamente determinado. Como naturalmente no existen fines comunes o de conjunto (ni siquiera grupos de individuos que puedan formularlos) se registra a nivel intersubjetivo competencia, desconfianza y el estado de violencia generalizada.

La razón, que podría aportar ese ordenamiento social necesario, no es constitutiva de la subjetividad de la manera original que lo son las pasiones. La razón es “talento adquirido” por la educación y el método (19), no es innata ni lograda por experiencia sino alcanzada por esfuerzo (20), es “cómputo” (21). Todo el proceso natural de la imaginación está subordinado al fin subjetivo: “los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia la cosa deseada” (22). La racionalidad puede (en grados muy diferentes) tener lugar una vez que la subjetividad está constituida por las pasiones.

Por otra parte la razón humana no implica certeza (23); a lo que debemos agregar que, si bien la razón es considerada por Hobbes como siempre exacta e infalible, en materia de determinación de la verdad por parte de los hombres, la decisión debe estar subordinada a un juez que determine cuál es la razón verdadera de acuerdo con su propia razón: en caso de que exista una controversia entre personas (por más instruidas que sean) la razón se determina en función de una voluntad particular aceptada por los contendientes que, de otra forma, tienden a tomar como verdad el dictado de sus pasiones (24).

Hobbes afirma que también es posible determinar la acción por medio de la razón, pero (además de que esto sea muy poco común ya que “*la pasión de los hombres es por lo común más potente que su razón*” (25), las pasiones tienen prioridad: por más que la razón pueda intervenir en el proceso de deliberación, la deliberación lo es entre distintas pasiones. La mayor intervención de la facultad de la razón se da a nivel

discursivo y en el marco de la actividad del conocimiento científico, actividad que supone la presencia de una pasión (en este caso, la curiosidad definida como deseo de saber (26)) que desencadene la acción de indagación y cálculo. O sea que la serie “opinión- duda (presencia de distintas opiniones) – juicio” que corresponde a la indagación cognoscitiva está precedida de un deseo o pasión y por lo tanto depende de la serie principal sensación-imaginación-pasión-deliberación-voluntad, (a lo cual hay que agregar el hecho de que la materia de los razonamientos implica presencia de imágenes que se generan por medio de la sensación). La utilidad del razonamiento (tendiente a establecer la verdad) se verifica si el mismo es tenido en cuenta por el sujeto a la hora de determinar su voluntad, pero sobre una base y fines pasionales.

Ahora bien, justamente el ámbito de lo pasional, aquel que resulta ser constitutivo de la subjetividad, es el ámbito de la multiplicidad tanto a nivel individual como interindividual: “Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aún pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto” (27). Esa multiplicidad trae como consecuencia una posible violencia generalizada y una diversidad de consideraciones sobre bienes y fines que pueden ser únicamente superadas por la imposición coactiva de la voluntad de otro, un juez con consenso de todos para hacer valer su voluntad (al igual que en las controversias sobre cuestiones de conocimiento a la que se hacía referencia más arriba).

Mencionaremos aquí una problemática política directamente relacionada con la determinación unificada de fines y acciones, problemática que será desarrollada más adelante. Como todo ordenamiento político exige una unidad de sentido intersubjetiva, una moral pública, bienes y fines únicos y válidos para todos los individuos, es necesario que exista una instancia de poder que los determine y limite esa multiplicidad propia de las pasiones individuales, ya sea por medio de la razón o de la pasión de aquellos que gobiernen. Pero pretender un aniquilamiento de lo pasional (en los gobernados) implicaría anular lo intrínsecamente vital, ordenador primario y motor de la acción. Esta será una problemática a tener en cuenta por la filosofía política: descartada la posibilidad fáctica del autocontrol racional por parte de la mayor parte de los individuos, deberá haber un control por parte de “otro” quien tendrá que ejercer, desde su razón y/o desde su pasión, un freno a la acción de los demás, limitando lo que sería naturalmente la consecuencia práctica a la cual llevarían aquellas pasiones individuales (o sea, el caos social). Pero ese límite podrá significar también, en el ámbito individual, una disociación entre la acción requerida y la pasión sentida, de tal forma que la consecuencia podría ser la “inacción” o la simple no resistencia a la acción de otro, por parte de aquellos que no ejercen el poder político. Esa inacción o simple no-resistencia al accionar del gobernante, para el caso de que la pasión dictamine una práctica contraria a la que establezca este último, se basará también en una pasión, el temor generado por la instancia de poder. Pero en estos casos, si bien se consigue la no-resistencia, no se logra la adhesión positiva al soberano, el accionar conforme a los mandatos políticos y, consecuentemente, se restan las posibilidades de poder del conjunto de individuos que integran el Estado. Como el accionar individual exige la presencia de pasiones como causa, en la medida que éstas se opongan al establecimiento del orden social necesario, el “control” imprescindible de esas acciones tendrá como consecuencia la disociación entre aquellas pasiones y la realización de las acciones permitidas o requeridas que no se basen en ellas; y, entonces, esta circunstancia puede derivar en la inacción en la vida social o política reduciendo las posibilidades reales de la sociedad o el Estado en cuestión. Dicho de otro modo: si el fin es subjetivamente determinado (desde la óptica psicológica no hay otra posibilidad que la determinación individual) y el mismo no coincide con el fin determinado políticamente, todo el curso de acción que surge naturalmente de una deliberación entre distintas pasiones y de la determinación de la voluntad, no puede desarrollarse (o produce desobediencia) registrándose, en la práctica, un conflicto entre la voluntad del gobernante y la del gobernado; y si bien la primera debe primar sobre la segunda, la falta de coincidencia resta posibilidades al Estado, a su gobernante. Esta problemática será tratada más adelante; pero adelantamos que le corresponderá a la ficción política aportar la solución de la armonización de la pasión individual y la prescripción de la acción por parte de quien manda.

Este será un aspecto fundamental a tener en cuenta en la teoría política: en una multitud desorganizada, en estado de naturaleza, cada uno actúa en función de la consecución de su bien, de su felicidad. En el caso de que esa multitud se organice (o sea, se unifique) habrá un solo bien para el conjunto, una sola persona que detente el poder de determinarlo. La problemática enunciada en el párrafo anterior desde la perspectiva del poder podría formularse de la siguiente manera: como en el ámbito político es

necesaria la acción del conjunto, la concentración de poder no podrá tener como consecuencia un tipo de sumisión que signifique inacción o simple no-resistencia. Si cada miembro de un grupo actúa en vista de la consecución de su poder y su fin pasional, será necesario presentar ese fin y poder como fin y poder propio, perteneciente a todos y cada uno de los integrantes de la multitud; esa será la función de la imagen del Leviatán y de la ficción política correspondiente: la representación (28).

De todas formas, la característica fundamental de la naturaleza humana que se describe desde la psicología, el accionar en función de la instancia pasional (individual), será tenida en cuenta, más allá de la enunciación de las ficciones, como instancia real y verdadero motor del proceso político: la pasión del gobernante, su deseo de poder, será la base fundamental (como no puede ser de otra manera) a partir de la cual se desarrolle toda acción política; ésta última será llevada adelante por quienes son sus verdaderos sujetos, los hombres que posean poder de mando, por más que algunas ficciones propongan a las mayorías como autores de ese proceso.

## **II. Las ficciones en el marco de la descripción de la naturaleza humana y la actividad lingüística**

El proceso natural de la imaginación que surge a partir de la sensación de los objetos externos puede sufrir algunas alteraciones que presentan consecuencias en el proceso de comprensión y adjudicación de realidad a imágenes de la fantasía, interviniendo en la determinación de la voluntad individual. Estas alteraciones pueden reducirse a dos clases: 1) la adjudicación de realidad a meras imágenes mentales (por ejemplo, aquellas producidas durante el sueño) y 2) la adjudicación de realidad a ciertas imágenes producidas por otros sujetos y comunicadas por medio del lenguaje.

Ambas clases están íntimamente relacionadas con la actividad general de composición de imágenes y, particularmente, con la producción y creencia en ficciones. Desde el punto de vista político la clase más significativa es la segunda; la primera es tratada en el Leviatán como condición de posibilidad de la creencia en ficciones perteneciente a la segunda clase. A continuación se analiza el papel de la ficción en el esquema psicológico hobbesiano en general, para luego profundizar las mencionadas alteraciones del núcleo básico constitutivo de la subjetividad en el marco de la actividad lingüística.

### **II.-1) Concepto de “fiction”: su problemática general y ámbitos de aplicación**

La producción de imágenes compuestas a partir de imágenes simples (producción que corresponde a las ficciones), es aquella actividad en la cual el sujeto tiene mayor grado de injerencia sobre los contenidos de su propio esquema psicológico interno: puede componer representaciones, imágenes, incorporarlas en su discurso mental y comunicarlas por medio del lenguaje. Este proceso de conjunción jugará un papel importante en la deliberación y en la consecuente determinación de la acción individual.

Desde el punto de vista psicológico la imagen compuesta es definida como unión mental de dos o más imágenes simples formadas a partir de la sensación, de forma que esa unión no reproduce una sensación, o sea, que es producto de una creación subjetiva. La imagen compuesta por ese procedimiento se denomina ficción. Así, por ejemplo, disponiendo de la imagen de “montaña” y de la de “oro” generadas por medio de la sensación se puede formar una imagen compuesta, “montaña de oro”, que es una ficción de la mente (29). Los componentes de la invención o artificio son imágenes simples generadas por cuerpos existentes, reales; no así el compuesto. La importancia psicológica de las ficciones radica en que son indispensables para el

proceso de deliberación y determinación de la voluntad. En materia política cumplen un papel importante en obtención de poder.

La utilización del término “fiction” por parte de Hobbes se realiza, en principio, en el ámbito de la investigación psicológica pero se extiende a la caracterización de los cuerpos políticos (30) y de las corporaciones no políticas (31) como así también a productos artísticos y objetos de adoración religiosa. Por otra parte, el filósofo da cuenta de que la producción de ficciones es incorporada en la expresión de opiniones, en prácticas supersticiosas, en doctrinas religiosas y políticas y en sistemas filosóficos. Incluso utiliza ese término para presentar uno de sus conceptos fundamentales, el de persona, que presenta una relación directa con su teoría de la representación política. A todo esto debemos agregar que el “Leviatán”, monstruo bíblico que da nombre a su obra, resulta ser una metáfora del Estado político y es presentada, en la introducción de su obra, por medio de una imagen compuesta de partes simples que respeta en un todo el procedimiento caracterizado para la construcción de ficciones; en la explicación de esta metáfora, ese proceso de construcción (creación de algo que se supone inexistente) es comparado con el consenso que implica la realización del pacto social: es por medio del “arte del hombre” que se crea ese dios mortal.

Por lo cual, si bien el término “ficción” se presenta y se trata más ampliamente, y desde un punto de vista puramente subjetivo, en la psicología, su ámbito de aplicación, tal como ocurre con las pasiones, se extiende a las relaciones intersubjetivas en general y es utilizado también en distintos ámbitos y prácticas humanas como la religión, la superstición, la política, la filosofía, el arte, el sentido común. Hay, en el Leviatán, una ampliación del campo de referencia del concepto “fiction”, ampliación que se realiza respetando, en líneas generales, el significado original y la caracterización presentada en la investigación psicológica. Tal caracterización contempla fundamentalmente dos aspectos:

- 1) la ficción es una imagen compuesta que surge de un proceso de composición a partir de imágenes simples (obtenidas por la sensación), y
- 2) esa imagen compuesta o “ficción” no se corresponde con una sensación, con una realidad objetiva percibida por el sujeto en cuestión, razón por la cual el producto o compuesto podría resultar inexistente.

Lo cierto es que, a pesar de su importancia, su empleo generalizado en distintos ámbitos y de su utilización para presentar teorías políticas propias, el filósofo no ha tratado el tema en profundidad: no hay (como es el caso de las pasiones) una teoría explícita de la ficcionalidad como tal aplicada al ámbito político y filosófico (32). Pero sería un error concluir de esta observación que la temática no posea una importancia capital en las obras hobbesianas de filosofía política. Tal como se mostrará en el desarrollo de este trabajo el término “fiction” adquiere el status privilegiado de categoría que permite explicar varios aspectos de la teoría política hobbesiana como así también teorías que el filósofo pretende desacreditar: la práctica de procedimientos ficticios es, paradójicamente, criticada y utilizada; lo cual podría revelar algún tipo de “verdad” no explícita que puede llegar a ser clave para la interpretación de las obras políticas del gran pensador inglés.

Los ejemplos más claros de ficciones son aquellos relacionados con la invención de objetos inexistentes como los fantasmas, las hadas, los sátiros, centauros y monstruos cuya creencia (la de su realidad) es sostenida por gente vulgar (por el sentido común) y plasmada en la literatura fantástica o promovida por falsas religiones. Pero también son caracterizadas como ficticias algunas conjunciones de imágenes basadas en objetos reales como “cuando un hombre combina la imagen de su propia persona con la imagen de las acciones de otro hombre; como por ejemplo cuando un hombre se imagina a sí mismo ser un Hércules o un Alejandro (cosa que ocurre con frecuencia a quienes leen novelas en abundancia)...” (33). En este caso, que ilustra el concepto de ficción en el Leviatán, hay un cuerpo real (el del hombre en cuestión) cuya imagen se une a la de un personaje (real o ficticio) por medio de la lectura de un texto (relato histórico o “novela”, ficción). La conjunción ya no es simplemente entre dos imágenes generadas por la sensación sino que interviene una ficción traducida en palabras que es creación de otro hombre.

Podría concebirse a la ficción como una especie de imaginación que presenta la particularidad de que no puede ser incluida como caso especial de ella según la propia definición hobbesiana: en efecto, si “la



imaginación no es otra cosa que sensación que se debilita” (34) la inexistencia del producto ficticio excluye la posible sensación del mismo y su consideración como caso particular de ese concepto. Puede afirmarse, tal como apunta Astorga (35), que Hobbes utiliza el término “imagination” para referirse a algunas representaciones que quedarían excluidas de la definición general: que hay una utilización del concepto en sentido productivo, o sea, de creación o invención de representaciones, que no se ajusta a su definición de “sensación debilitada”. Pero 1) dada la amplitud e importancia de esta actividad (que, como veremos a continuación, se relaciona directamente con el proceso deliberativo y la determinación de la acción, las concepciones sobre el futuro, el poder y las pasiones en general); 2) teniendo en cuenta que la presentación del tipo “imaginación productiva” (compuesta) se realiza, en el Leviatán, en el párrafo inmediatamente posterior a aquel en el que se repite la definición de imaginación como sensación decadente (36); 3) la innegable importancia que Hobbes le atribuye a las definiciones (en virtud de la cual una contradicción o cambio de significación del término en sólo tres oraciones resulta casi inadmisibles); y 4) que toda ejemplificación del concepto de “imagen compuesta” se refiere a ficciones (37); pareciera importante, en principio, intentar otra interpretación o reconocer la problemática intrínseca de este concepto.

En el Leviatán, la adjudicación del nombre de “imaginación” a la conjunción de dos imágenes de la cual no se tiene sensación, se explica por el hecho de que la “fuente” de ellas es la sensación misma de cada una de las imágenes simples. Al respecto conviene señalar que Hobbes utiliza en esa obra el concepto de “imaginación compuesta” (compound imagination) en una sola oportunidad, para hacer referencia al compuesto “centauro” y al citado ejemplo de un hombre que imagina ser Hércules, aclarando inmediatamente que se trata propiamente de una ficción de la mente (“it is a compound imagination, and properly but a fiction of the mind”) (38). O sea que el uso apropiado del lenguaje en estos casos exige la utilización de “fiction” y no de “imagination”. Este último concepto se utilizaría para facilitar la presentación del primero aunque no sería el apropiado. Así, en el Leviatán, el referente de “fiction” comprende toda composición de imágenes simples (lo que Astorga denomina imaginación productiva). Estas últimas pertenecen a la imaginación y como tales fueron adquiridas por la sensación; su vivacidad ha disminuido, o sea que pueden definirse como sensación debilitada. Por el contrario, la ficción podría interpretarse como una facultad distinta de la imaginación que consiste en la capacidad para inventar imágenes (del orden de las correspondientes a objetos y a relaciones objetivas) que toma como material de composición aquellos elementos de la imaginación pero cuyos productos (compuestos) no son adquiridos por sensación alguna (39).

Ahora bien, más allá de esta observación respecto de la diferencia entre imaginación y ficción, es cierto que en el Leviatán se utiliza el término “imagination” en un sentido que correspondería a “fiction” y que en *The Elements of Law*, el significado del primer término comprende al del segundo: “...the fiction (which also is imagination) of actions done by ourselves, which never were done, is glorying” (40) En esta última obra la imaginación se define también como sensación debilitada (“this obscure conception is that we call PHANTASY or IMAGINATION: imagination being (to define it) conception remaining, and by little and little decaying from and after the act of sense” (41) lo cual justificaría la observación de Astorga.

Debemos agregar además que en ninguna de las dos obras mencionadas, “fiction” es definido exactamente (como sucede con otros nombres) sino que se exponen ejemplos de ficciones a los que luego se les da la denominación de tales, de forma tal que no se determina con exactitud su significación ni su relación conceptual con otras denominaciones como “imagination” o “memory”; lo cual es realmente llamativo teniendo en cuenta la importancia que le asigna el filósofo a la definición de todo término que se utiliza en el ámbito de producción científica. Todo esto implica que la ficción es, para Hobbes, un tema problemático desde el inicio de su presentación.

A pesar de esta utilización no diferenciada de la imaginación, la mencionada distinción sugerida por Hobbes en el capítulo 2 del Leviatán entre “imagination” y “fiction” se encuentra ampliamente justificada; porque si bien el contenido de los elementos primarios de las ficciones provienen de la imaginación (y en definitiva de la sensación, como ocurre, según el filósofo, con toda concepción) existe una diferencia cualitativa entre los productos de ambas: en un caso son reflejo de la sensación y en otro son “invención” humana. Esta diferencia no puede establecerse por ejemplo entre “imaginación” y “memoria”: la distinción en este caso es cuantitativa, depende del grado de decaimiento respecto del original causado por la sensación. La ficción, en cambio, agrega algo más a la sensación: la unión entre dos reproducciones de la sensación cuyo producto no procede de la sensación; razón por la cual ese producto no podría definirse como

“sensación debilitada”. Existe una intervención humana que impide una continuidad cualitativa con la serie natural sensación – fantasía – imaginación – memoria - experiencia.

Ahora bien, toda la ambigüedad está en que este producto (aunque sin sensación correspondiente) continúa siendo imagen, por lo cual puede incluirse en la denominación “imagination” (frente a la sensación, la imaginación y la ficción comparten la ausencia del objeto). Y lo más significativo es que esta ambigüedad (lingüística y conceptual) en la definición y las relaciones con la imaginación, tiene su traducción psicológica y política. Desde el punto de vista psicológico las imágenes ficticias pueden tener el mismo status (en la mente) que las imágenes de la memoria (correspondientes a sensaciones que “envejecen y pasan” (42)) de forma tal que puede suceder que los hombres no establezcan claramente la diferencia entre ellas y que ambos tipos de “imágenes” intervengan en el esquema psicológico con una función semejante (43). Y así, desde el punto de vista político, ya en el marco de comunicación de imágenes por medio de discursos verbales, podría ocurrir que no se pueda distinguir claramente entre aquellas imágenes adquiridas por la sensación y otras cuyos productos son ficciones elaboradas por otros hombres (44).

Para concluir con estas observaciones terminológicas: imaginación y ficción comparten su status de imágenes mentales y se diferencian en cuanto a su relación con la sensación: utilizando las categorías de Astorga la primera posee carácter reproductivo y la segunda, productivo. Por lo tanto si se considera el status mental (tal como hace Hobbes en la mayor parte de sus obras de filosofía política) a ambos términos les corresponde la denominación de “imaginación” y también su carácter de fantasía decadente (ya que en ninguno de los dos casos se registra la vivacidad propia de la sensación). Si se hace hincapié en el origen de los productos en cuestión, la “imaginación simple” reproduce la sensación mientras que en la ficción hay una actividad (de composición) productiva, creativa. Ambos criterios no pueden ser utilizados conjuntamente; y, aunque la diferencia señalada no es menor, Hobbes optó por el primero de ellos resaltando las semejanzas enunciadas. La elección de ese criterio podría corresponderse con la una valoración positiva del cientificismo naturalista que resulta ser un arma mucho más efectiva que la creatividad por medio de la cual, en definitiva, podría equipararse cualquier producción cultural (la propia y la de sus adversarios intelectuales). Pero resulta importante reconocer que, tal como el filósofo hace cuando se refiere puntualmente a esta temática, existen diferencias fundamentales por medio de las que se podría incluso, calificar a la imaginación y a la ficción como pertenecientes a capacidades o facultades diferentes. En este trabajo se ponderan las diferencias realizadas por el filósofo en el capítulo 2 del Leviatán, tomando a la imaginación, tal como enuncia su presentación, como sensación decadente y reproductiva (sin actividad subjetiva alguna) y a la ficción como producción subjetiva mental, creación a partir del material de la imaginación simple (45).

En este punto resulta pertinente observar que la capacidad de invención es una de las que diferencian al hombre del animal. En primer lugar, aunque Hobbes no lo explicita así, pareciera bastante difícil que, desde su óptica, los animales (criaturas vivas que no tienen más pasiones que las sensoriales como el hambre, la sed, el apetito sexual y la cólera (46)) puedan crear ficciones como un centauro o puedan imaginarse a sí mismos ser otro animal. Sin embargo sí poseen para Hobbes la capacidad de imaginar e incluso de desarrollar pensamientos orientados a fines y dictados por las pasiones. Pero como esas pasiones se limitan a las sensoriales, la imaginación es también mucho más limitada.

Hobbes menciona dos diferencias entre hombre y animal en lo referente a la imaginación: el entendimiento de los pensamientos y concepciones expresadas en palabras (47) y la imaginación de los efectos posibles que se pueden producir con una cosa (48). La primera se trata un poco más adelante en el apartado “ficción y lenguaje”. La imaginación de efectos posibles (incluida en el tipo de serie de pensamientos regulados por una pasión) implica la actividad de “imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos” (49); “De esta especie de pensamientos en ningún tiempo y fin percibimos muestra alguna sino sólo en el hombre” (50). La misma es designada como “facultad de invención” (51) que se ilustra con una especie de discurso mental cuyas imágenes se dirigen hacia el futuro (52). Esta capacidad humana no presente en animales es, a diferencia de otras (como la racionalidad y el lenguaje), una capacidad que no necesita educación, ni método ni cultura ni instrucción; no es talento adquirido sino talento natural y virtud específicamente humana adquirida por el uso y la experiencia (53) por lo cual hasta un niño podría practicarla (aunque en menor grado que un hombre por la falta de experiencia).

El concepto de ficción hace referencia a productos imaginarios sin sensación correspondiente. Pero no todo lo imaginario se reduce a objetos imposibles o inexistentes. También son imaginarios, aunque no necesariamente imposibles desde un punto de vista racional, algunas combinaciones de imágenes que realizan distintos discursos como, por ejemplo, las doctrinas políticas y religiosas o las predicciones sobre acontecimientos futuros y otras que involucran, en general, a todo proceso deliberativo. Para ilustrar este tipo de ficciones volveremos al capítulo 3 del Leviatán dedicado a investigar la serie de las imaginaciones o pensamientos, específicamente a aquellos párrafos que tratan directamente la cuestión del tiempo futuro.

El texto da cuenta de una relación entre ficción, realidad histórica y futuro que merece destacarse. Para que una imagen compuesta o una producción discursiva sea ficticia no debe tener realidad en el presente ni haberla tenido en el pasado (en este último caso se trataría de realidad o existencia histórica). Pero las ficciones pueden tener o no correlato de existencia real en el tiempo futuro. Mientras algunas ficciones son impensables e imposibles en la realidad en general (como por ejemplo, las hadas o los fantasmas) otras en cambio, conservando sus características de inexistentes, son perfectamente realizables en el futuro y no producen, en principio, conflicto alguno con la razón. A este último conjunto pertenecen, por ejemplo, los discursos sobre predicciones de acontecimientos que, de realizarse, de tener una expresión concreta en la realidad, dejarían de ser ficticios (por ser posible una sensación y su caracterización de verdad de hecho). En general toda afirmación de acontecimientos futuros es producto de una composición de imágenes que se caracteriza como ficticia:

“El presente sólo tiene una realidad en la naturaleza; las cosas pasadas tienen una realidad en la memoria; pero las cosas por venir no tienen realidad alguna. El futuro no es sino una ficción de la mente...” (54).

Se reconoce, por ejemplo, la posibilidad de realizar una predicción en base a experiencia: “[...] algunos hombres tienen una experiencia mucho mayor de las cosas pasadas que otros, y en la misma medida son más prudentes; sus previsiones raramente fallan”. Pero esta actividad se relaciona con la presunción: “...quien tiene mayor experiencia, hace esto con mayor certeza; pero no con certeza suficiente. Y aunque se llama prudencia, cuando el acontecimiento responde a lo que esperamos, no es, por naturaleza sino presunción” (55). La única posibilidad de que una predicción se realice con certeza total es que proceda de quien tiene voluntad y el poder como para producir los acontecimientos predichos. El ejemplo más claro es el que corresponde a la voluntad divina: “...la presunción de las cosas por venir pertenece sólo a Aquél por cuya voluntad sobrevienen” (56).

Lo que se quiere subrayar respecto de esta relación entre ficción y futuro es, en primer lugar, la utilización del término “ficción” no restringido al proceso de composición de imágenes simples cuyo producto sea un objeto irreal (como podría ser un centauro): en este sentido son caracterizadas como ficciones también la enunciación de relaciones más complejas como la predicción de acontecimientos y, en general, toda afirmación en tiempo futuro. En segundo lugar, se observa la posibilidad de que una ficción pueda realizarse en un tiempo futuro (hasta tanto eso suceda seguirá siendo sólo ficción). En tercer lugar, que sólo una voluntad con capacidad o poder suficiente para producir ciertos efectos puede predecir los mismos con absoluta certeza (57).

## II.-2) Ficción, pasión y poder

A lo dicho sobre la posible representación de relaciones por medio de ficciones, debemos agregar la vinculación existente entre “poder” y “ficción”: “el poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener un bien manifiesto futuro” (58). Los medios son “presentes”, reales, pero el bien o fin es futuro: hasta tanto no se obtenga, éste no será un bien propio, será un bien aparente, no real con relación a su posesión por parte del sujeto en cuestión (el texto en inglés dice: “THE POWER of a man, to take it universally, is his present means to obtain some future apparent good, and is either original or instrumental” (59)). Hobbes había definido ya “bien aparente” en capítulo 6 dedicado a la

pasiones: “Y como en la deliberación los apetitos surgen de la previsión de las consecuencias buenas y malas y de las secuelas de la acción sobre la cual deliberamos, el efecto bueno o malo depende de la previsión de una larga serie de consecuencias, de las cuales raramente un hombre es capaz de ver hasta el final. Por lejos que un hombre vea, si el bien, en tales consecuencias, supera en magnitud al mal, la sucesión entera es lo que los escritores llamas bien aparente o semejante [apparent or seeming good]; y, contrariamente, cuando el mal excede el bien, el conjunto es mal aparente o semejante; así quien, por experiencia o razón, tiene las máximas y más seguras perspectivas de las consecuencias, delibera mejor por sí mismo y es capaz, cuando quiera, de dar el mejor consejo a los demás ”(60).

En primer lugar, nótese que Hobbes habla de “pre-visión”, anticipación de efectos futuros y de la cuasi-imposibilidad de certeza (aludida con la frase “ver hasta el final”): no se trata de “visión”, sensación o percepción: estas imágenes no son copias de una realidad. Existe una composición de imágenes (el bien aparente) que determina un curso de acción. Y si bien en la anticipación puede aproximarse más a la realidad futura quien tenga más experiencia o uso de razón, la diferencia con quien no las posea es sólo cuantitativa (mejor deliberación o mejor consejo, suponiendo las máximas y más seguras perspectivas humanas posibles), no cualitativa (certeza) (61).

En esta consideración (universal) de poder intervienen tanto los elementos reales o materiales (medios presentes, poderes originales e instrumentales) como ficticios (la posesión del bien aparente y futuro); este es el concepto fundamental que relaciona ficción, pasión y realidad. El deseo se realiza con la obtención de bienes aparentes futuros por medio de bienes reales presentes (62), lo que da lugar a la felicidad. La ficción (63) lejos de quedar reducida a un mero juego de representaciones (como podría ser la producción de novelas o historias fantásticas como la de Hércules) interviene en la deliberación y es un elemento constitutivo de ella. Es que el fin propio de la pasión es futuro (lo deseado y no poseído).

Esta definición hobbesiana de poder junto a la relación establecida entre futuro y ficción vincula claramente el universo de lo pasional y de lo ficticio. El poder supone la producción de ficciones. Se desea lo que no se posee, la imaginación permite componer una situación ficticia en la cual la posesión sea imaginada como un hecho; de ahí las acciones particulares se dirigirán a la obtención de aquello considerado bueno. La ficción es el elemento que permite relacionar la acción individual de un hombre con sus fines, objetivos, carencias, bienes no poseídos, con el deseo y la felicidad subjetivamente considerados.

El proceso deliberativo supone el uso de las imágenes que corresponde, en un todo, al proceso de producción de ficciones. Las imágenes del proceso de deliberación no son imágenes que se generan exclusivamente a partir de la sensación sino que existe una anticipación que se relaciona directamente con el tiempo futuro y el bien aparente. Existe un proceso de composición de imágenes sin correspondencia total ni directa con la realidad que determina, ni más ni menos, la voluntad y la acción u omisión correspondientes. Las pasiones surgen en relación directa con esas imágenes (acompañadas de aquellas que se refieren a una situación real y presente) y estas imágenes a su vez generan pasiones. La deliberación se refiere al tiempo futuro, mediato o inmediato, excluyéndose explícitamente de su ámbito el tiempo pasado (64) (cuyos hechos son los únicos sobre los cuales podría haber conocimiento absoluto (65)). Incluso se puede deliberar sobre “cosas imposibles que suponemos posibles” porque no sabemos que eso es vano (66). En líneas generales las imágenes de la pre-visión, del bien aparente y la suposición o hipótesis (estas últimas dos presentes también en los razonamientos referidos a la realidad (67) pueden caracterizarse como ficciones según la propia exposición hobbesiana del significado de estos términos.

Centraremos ahora el análisis en la relación entre pasiones y ficciones. La misma se presenta con un doble sentido: por un lado, las ficciones responden a pasiones y son una consecuencia de ellas; por otro lado, se da también la relación inversa: las influencia de ficciones sobre pasiones. Observemos ambas relaciones en el texto del Leviatán.

En el marco de la distinción entre “pecado” y “delito”, en el capítulo 27 del Leviatán Hobbes escribe:

“Experimentar, en la imaginación solamente, el deleite de poseer los bienes, los sirvientes o la mujer de otro, sin intención de tomarlo por la fuerza no constituye

un quebrantamiento de la ley que dice: *No codiciarás*; ni el placer que un hombre pueda tener imaginando o soñando la muerte de aquel de cuya vida no espera otra cosa sino daño y sinsabores, es un pecado, sino la resolución de poner en ejercicio algún acto que tienda a ello. En efecto complacerse en la ficción de aquello que agradaría a un hombre si llegara a realizarse, es una pasión tan inherente a la naturaleza del hombre [...] que hacer de ello un pecado, sería convertir en pecado también el hecho de ser hombre” (68).

Este último pasaje evidencia que, desde la perspectiva hobbesiana, el acto individual de composición de imágenes es constitutivo de la naturaleza humana. La serie de imágenes mezclan realidad y ficción, son producto de la pasión sentida y producen placer o deleite pero sin orientación explícita hacia un fin real y casi, podríamos agregar, sin plena conciencia de su producción y de su irrealidad (en el marco de la ficción). En este caso la ficción es provocada por el deseo de poseer lo que otro posee o por el odio sentido hacia un enemigo. No es un pecado porque no existiría la intención o el propósito de transgredir una ley. Dado ese tipo de pasiones, la ficción surge naturalmente: complacerse en la ficción, si esta llegara a realizarse, es, sin más, una pasión inherente a la naturaleza humana. Las imágenes de la muerte o de la posesión de lo ajeno son el fin que orienta la actividad imaginativa y podría dar lugar a un delito si de la mera imaginación se pasara a la ejecución de algún acto de robo o posesión por la fuerza; la pasión genera de forma directa el proceso de composición de imágenes que da lugar a la ficción.

Hobbes considera por separado en este pasaje del *Leviatán*, por un lado el deseo y la ficción correspondiente (íntimamente ligados) del proceso deliberativo; y, por otro lado, la acción (que en este caso no se desarrollaría) adjudicándole sólo al acto la caracterización de “pecado”. Pero reconoce que es mucho mayor la posibilidad de realizar el acto inmoral si existe un proceso interno semejante (pasión, ficción y fin inmoral):

“Tales consideraciones me han hecho pensar con severidad excesiva de quienes sostienen que las primeras mociones de la mente, aunque constreñidas por el temor de Dios, son los pecados. Pero confieso que es más seguro equivocarse por este lado que por el contrario” (69). Si bien la concepción hobbesiana de “pecado” excluye este tipo de imaginación “pecaminosa” no se descarta la influencia de ésta en la comisión de un acto inmoral ligado a la natural disposición de la mente humana a producir ficciones de este tipo (70).

Este sería un ejemplo de influencia de las pasiones en la producción de ficciones. Veamos el caso inverso en el ya citado ejemplo de ficción que ilustra la presentación de este concepto: “...cuando un hombre combina la imagen de su propia persona con las acciones de otro hombre; por ejemplo, cuando un hombre se imagina a sí mismo ser un Hércules o un Alejandro (cosa que ocurre con frecuencia a quienes leen novelas en abundancia) se trata de una imaginación compuesta, pero propiamente de una ficción mental” (71). En este caso la ficción comunicada por medio del discurso verbal produce pasiones en el lector. La novela (aludida en el ejemplo de Hércules) puede “atrapar” al sujeto, hacer que se identifique con algún personaje y que combine la imagen de su persona con las acciones de aquel. En este caso “el otro” no es simplemente un contenido de la representación propia motivada por el deseo, sino que el sujeto se hace imagen y pasa a ser un contenido de la representación “de otro”, del argumento y las relaciones establecidas por el autor de la novela. Para que esta última influencia tenga lugar es necesaria la comunicación de la ficción en cuestión por medio del lenguaje y la creencia, identificación o auto-inclusión por parte del receptor de la narración.

Estas citas refuerzan la hipótesis de que lo ficcional no sólo se refiere al producto de la composición de imágenes simples provenientes de la sensación para la “producción mental” de objetos sino que además ese mismo proceso puede tener como resultado la “invención” de situaciones o relaciones entre objetos o sujetos (reales o ficticios). La influencia de ficciones sobre pasiones puede tener lugar tanto para la producción de objetos como de relaciones. Nos interesan fundamentalmente aquellas ficciones (o narraciones) que construyen relaciones entre individuos y que trascienden el ámbito de lo meramente artístico produciendo consecuencias políticas en la realidad social. Las mismas son producidas por algunos hombres y comunicadas a otros, lo cual supone el empleo del lenguaje. A esta temática y su relación con la ficción nos referiremos a continuación.

## II.-3) Ficción y lenguaje

Hobbes adjudica al lenguaje la función general de trasponer la serie de pensamientos o discurso mental en palabras o discurso verbal (72). La lógica del discurso mental está atravesada por lo pasional: la pasión fija el fin y todo el funcionamiento del esquema psicológico, desde la imaginación hasta la acción, se orienta a la consecución de ese fin. La lógica del discurso verbal es diferente: posee reglas de significación y de conexión entre palabras que no dependen, en principio, de una instancia pasional. Zarka expresa esta idea y su rechazo del carácter instrumental de la concepción hobbesiana del lenguaje afirmando: “En efecto, el discurso mental, previo al discurso verbal no tiene una estructura propiamente lingüística: está constituido por concepciones y representaciones unidas por unos principios de asociación (contigüidad y parecido) no de nombres, de proposiciones o de silogismos mentales. El discurso verbal no es simple réplica del discurso mental: el uso de las palabras inaugura nuevos caminos del espíritu, que están en el fundamento de la ciencia” (73).

Esas diferencias entre discursos mentales y verbales pueden establecerse en el marco de una consideración discursiva, lingüística, racional y científica. Y es precisamente en ese ámbito donde podría haber alguna especie de independencia del discurso verbal respecto de las pasiones y entonces una mayor injerencia del lenguaje en la determinación y ordenamiento del contenido del discurso mental, o sea, una adecuación mayor del mismo a la estructura lingüística. Zarka le otorga al lenguaje una importancia fundamental, en especial, en relación a la temática del poder y las pasiones. Si bien resulta innegable la importancia del lenguaje en la teoría política hobbesiana hay que subrayar que:

- 1) el “hablar” (o “escribir”) es una moción voluntaria (acción) que como tal depende de la presencia de una pasión. En el marco general de la teoría del movimiento continuo que comienza, a nivel psicológico, con la sensación y prosigue con la imaginación y las pasiones, las prácticas lingüísticas toman el lugar de moción voluntaria o acción; o sea que se incorporan en la serie del ámbito mental como elemento posterior a la pasión (y a la deliberación: “The passions of man, as they are the beginning of all his voluntary motions, so are they the beginning of speech, which is the motion of his tongue” (74). Esta prioridad de las pasiones sobre el lenguaje (que significa, ni más ni menos, que sin sensación, imágenes y pasiones no puede tener lugar ningún discurso verbal) se extiende del movimiento físico de la lengua a la voluntad de comunicación hacia otro (sin lo cual tampoco habría utilización posible del lenguaje), voluntad que surge también por la presencia previa de imágenes y pasiones (75).
- 2) Todo discurso verbal se inicia en un discurso mental (interior) en el que interviene la imaginación y el material aportado por la sensación. La ciencia requiere para su producción y comunicación condiciones más estrictas que los otros tipos de discursos verbales como, por ejemplo, la explicitación clara de definiciones; pero no escapa a la necesidad de un discurso mental que luego sea transpuesto a verbal (76).
- 3) La misma estructura lingüística permite un uso metafórico del lenguaje que se define como la posibilidad de “jugar con palabras”, o sea, el poder (del productor de discursos) de no respetar la reglas lingüísticas que sirven para la comunicación de pensamientos. Si esa utilización no se restringe al contexto de la producción artística se deja el campo abierto para la utilización del lenguaje (en especial la comunicación de ficciones) con fines pasionales.

Desarrollemos un poco estas observaciones en el marco de la relación entre pasión y lenguaje, en especial, entre el carácter arbitrario y convencional de este último y la posible intervención y modificación de las reglas del mismo por parte del sujeto atendiendo a la influencia de las primeras.

Dividiremos el análisis en “actividad de producción” y “actividad de recepción” de discursos. Comenzamos por la primera de ellas. En la actividad de producción de discursos verbales pueden

diferenciarse dos procesos psicológicos que suponen la presencia de las pasiones. El primero incluye y se refiere, en un principio, a la determinación de la voluntad de “hablar”, de producir un discurso, al movimiento físico de la lengua con vistas a un fin subjetivo, y es equiparable a cualquier acción que requiere una voluntad determinada. En el caso de la práctica lingüística existe un segundo proceso psicológico que se refiere, una vez que existe la voluntad de “hablar”, al contenido a transmitir. En ese marco comienza a funcionar la estructura lingüística propiamente dicha (la convencionalidad en la significación de las palabras y los modos de relacionarlas).

En el primer proceso no hay intervención alguna de la estructura lingüística. Desde la óptica hobbesiana el sujeto puede decidir si utiliza o no el lenguaje y, en caso afirmativo, elegir el tipo de discurso que utilizará en función del fin pasional preexistente. Incluso el lenguaje puede utilizarse para propósitos diferentes del de la comunicación: por medio de palabras se puede hacer que el otro no comprenda (77) en cuyo caso el discurso verbal responde a una voluntad distinta de la expresión de significados pero no se desvincula de un discurso mental si la intención o la voluntad se dirigen hacia un fin diferente de la comprensión ajena. La contradicción (entre la supuesta intención de comunicación y la acción de no comunicar) se establece acudiendo a la función correcta del lenguaje pero existe un proceso de deliberación que culmina en una voluntad y una acción que tiende a lograr un objetivo subjetivamente determinado. La existencia de este primer proceso es fundamental ya que toda utilización del lenguaje está precedida de esa actividad mental que no se relaciona con el contenido a comunicar sino con las pasiones que intervienen en esa primera deliberación.

Los signos lingüísticos poseen la característica fundamental de que pueden simular, fingir, enmascarar las intenciones y pensamientos (78), lo cual podría interpretarse, en el marco de este primer proceso, como una conjunción de imágenes contrarias que tiende a un fin pasional determinado. Así el lenguaje sirve, por un lado, para registrar relaciones causales, aconsejar y enseñar, comunicar nuestra voluntad, prestarnos ayuda mutua y para deleitarnos por medio de la producción artística (producción metafórica); pero, por otro lado, pueden utilizarse palabras de forma incorrecta (distinta de la convencional, variando su significación) y para agraviar, engañar y mentir (79). Esa decisión inicial corresponde al ámbito del discurso mental relacionado con el primer proceso descripto.

Por lo tanto hay dos discursos mentales: uno para cada proceso. El discurso mental que se traspone a discurso verbal es sólo el segundo, el que corresponde a un propósito de transmitir un contenido específico con el objeto de obtener un bien aparente determinado por el primer discurso mental (en el caso de que exista, según el primer proceso, la voluntad de utilizar el lenguaje). Este segundo discurso posee una subordinación (externa) respecto de los fines determinados por el primero y está también (internamente) atravesado por lo pasional. par  
que

El lenguaje se refiere, en primer lugar, a los pensamientos que un hombre quiera expresar por medio de palabras. Como las palabras poseen una significación propia, estas pueden influir en la serie de pensamientos, aunque esa significación no es generalmente ni respetada ni constante (observación permanente en el Leviatán de la cual estaría exceptuado sólo el discurso científico). ✓

Los pensamientos pueden tener como objeto de referencia la realidad, imágenes (ficticias o no ficticias), la fantasía o el propio lenguaje (80) y siempre, si se trata de una serie de pensamientos ordenados o dirigidos hacia un fin, la instancia de regulación es una pasión (en el caso de la ciencia: la curiosidad, el deseo de saber). Pero este fin, ya sea la confusión, la mentira o comunicación sincera (este último supone que el discurso verbal se realiza para que el otro entienda un mensaje) pertenece al primer proceso psicológico: el para qué de la actividad lingüística no es determinado lingüísticamente sino pasionalmente, voluntariamente.

En el segundo proceso, la pasión del sujeto tiene una limitación mayor ya que éste no puede, si quiere realmente comunicar algo, apartarse completamente de las convenciones del lenguaje. Pero sí tiene un importante grado de libertad para elegir las palabras a utilizar y cambiar su significado (teniendo en cuenta el contexto) e incluso para no respetar parcialmente esas convenciones. En este segundo proceso puede intervenir también la instancia pasional ya que existe una determinación (voluntaria) sobre el qué, cómo, dónde y cuándo comunicar (en el marco del primer proceso descripto).

El lenguaje posee una dimensión arbitraria y convencional que no depende del sujeto. La misma es fijada por un acto de voluntad (en principio la voluntad de Dios y luego la de Adán y otros hombres) y por la costumbre. Pero tanto el uso de las palabras (en la producción de discursos) como la recepción de ellas, no se ajustan a una convencionalidad de tipo mecánica: además de ésta intervienen las pasiones, el factor extra-lingüístico fundamental que modifica el significado arbitrariamente establecido: ✓

“Los nombres de las cosas que nos afectan, es decir lo que nos agrada y nos desagradan, (porque la misma cosa no afecta a todos los hombres del mismo modo, ni a los mismos hombres en todo momento) son de significación inconstante en los discursos comunes de los hombres. Adviértase que los nombres se establecen para dar significado a nuestras concepciones y que todos nuestros afectos no son sino concepciones; así, cuando nosotros concebimos de modo diferente las distintas cosas, difícilmente podamos evitar llamarlas de modo distinto. Aunque la naturaleza de lo que concebimos sea la misma, la diversidad de nuestra recepción de ella, motivada por las diferentes constituciones del cuerpo, y los prejuicios de opinión prestan a cada cosa el matiz de nuestras diferentes pasiones. Por consiguiente, al razonar un hombre debe ponderar las palabras; las cuales al lado de la significación que imaginamos por su naturaleza tienen un significado propio de la naturaleza, disposición e interés del que habla” (81).

(Notemos que el “interés del que habla” no está de ningún modo determinado lingüísticamente sino que responde a un proceso interno y anterior, aquel que se mencionaba como primer proceso). ✓

En el marco de este análisis hobbesiano sobre la influencia de las pasiones en el lenguaje, se incluye no sólo a la producción discursiva sino también a aquella otra actividad lingüística que mencionamos más arriba: la recepción de los discursos verbales. Como el universo de lo que “agrada o desagradan” comprende, para la mayoría de los hombres, todo lo existente y lo posible, la inconstancia de la significación por obra de las pasiones es moneda corriente (si no existe una auto-limitación racional o un poder que obligue a respetar normas).

Analicemos qué sucede en la actividad de recepción de discursos verbales. Por más que la producción lingüística sea correcta (o sea: que se ajuste a la convencionalidad y buen empleo de sus reglas), esto no garantiza una recepción del mismo tipo. Otra vez es el discurso científico (en sus procesos de producción y de recepción) el único que puede apartarse de una ligazón estrecha con lo pasional (precisamente por la presencia de pasiones como la curiosidad y deseo de saber riguroso, fin que se alcanza en la aplicación del método racional que se obtiene por medio de la educación). Los discursos comunes, las opiniones, aquellos que no comienzan con definiciones y no progresan conectando correctamente las proposiciones (82), dejan un amplio margen para la intervención pasional ya que la elección y la conjunción de palabras y proposiciones pueden reflejar de forma más directa un discurso mental de ese tipo (sin el tamiz propio del método y de la constante preocupación por el empleo de las significaciones exactas de las palabras). En este caso se verificaría la influencia de todo el complejo de imágenes relacionadas indefectiblemente con el fin dictado por la pasión, con el bien aparente, a cuya consecución se dirige el accionar individual. Esta relación directa del discurso mental con las opiniones se ve reflejado en varios párrafos del *Leviatán* y *The Elements of Law* en los que se mencionan las opiniones sobre los fantasmas o espíritus de forma tal que existe una traducción más directa del discurso mental por el verbal; este último estaría tanto o más influido por imágenes del primero que por la estructura lingüística propiamente dicha (83).

“Si el discurso es puramente mental, consiste en pensamientos disyuntivos de que la cosa será o no será [thoughts that the thing will be, and will not be], o de que ha sido o no ha sido [or that it has been, and has not been, alternately]. Así donde quiera que interrumpamos la cadena de un discurso humano, dejamos la presunción de que será o no será; de si ha sido o no ha sido. A todo esto se denomina opinión” (84).

En este párrafo Hobbes está haciendo referencia al discurso mental, a los pensamientos disyuntivos que tienen lugar en la mente humana cuando está orientada o gobernada por el deseo de saber. En este marco



y tomando al discurso en su totalidad, existiría contradicción entre los mismos pensamientos. La denominación de “opinión” corresponde, en este caso, al conjunto contradictorio. Esta denominación general es aclarada luego: “opinión” hace referencia a los distintos pensamientos alternativos. A continuación del texto citado Hobbes realiza un paralelismo entre el proceso deliberativo (en el que intervienen distintas pasiones) y la duda (en el que intervienen distintas opiniones). Así como la voluntad termina con la deliberación sobre pasiones alternativas, el juicio culmina con la serie de opiniones y, del mismo modo que la voluntad es una pasión, el juicio es una opinión. Ambos procesos son parte del discurso mental que toma como elementos a las imágenes. Ahora bien, la correcta traducción del este discurso al discurso verbal tiene que adecuarse a las reglas lingüísticas, en cuyo caso se obtienen conclusiones verdaderas. Sin esa adecuación “la conclusión continúa siendo opinión acerca de la verdad de algo afirmado aunque, a veces con palabras absurdas e insensatas” (85), o sea contradictorias (tal como ocurriría con el proceso mental natural que se registra en la duda y en la deliberación si esos procesos pudieran traducirse a palabras). La opinión, en este sentido, se excluye de la racionalidad ya que es una presunción, no un conocimiento científico.

Pero lo más importante es observar esta ambivalencia de la opinión que, en un principio formaría parte de un discurso mental (86) y que luego es definida como discurso verbal que, a diferencia de la ciencia, no comienza con definiciones (87). La ciencia exige una intervención lingüística y lógica sobre las imágenes mentales para su correcta traducción en proposiciones del lenguaje.

El discurso científico interviene en la serie de imágenes del discurso mental dándole forma y evitando la contradicción. Este trabajo requiere un esfuerzo e instrucción que pocos poseen. La opinión, por el contrario traduce de forma más directa el discurso mental ya que no exige el trabajo de dar forma coherente a ese conjunto de imágenes. Como todo el discurso mental está atravesado por la instancia pasional y las imágenes asociadas a ella como las del bien aparente, “los prejuicios de opinión prestan a cada cosa el matiz de nuestras diferentes pasiones”; esto genera conflictos de comunicación, de entendimiento (incluso si el discurso está orientado por el afán de saber).

Con el lenguaje sucede algo similar a lo que se observaba más arriba respecto de la razón: la pasión es constitutiva del sujeto de un modo mucho más fundamental y la necesidad de su presencia (para que puedan tener lugar las prácticas lingüísticas) afecta la producción y recepción de discursos verbales. La observación de Zarka respecto de la existencia de un cierto grado de separación e independencia del discurso verbal respecto del mental se refiere fundamentalmente al discurso científico. Para este último (y sólo para éste) existe un mayor cuidado en el empleo de los términos y proposiciones (particularmente su conexión y sus campos de referencia) e incluso una influencia mayor de la estructura propia del lenguaje y de la racionalidad en el discurso mental. El resto de los tipos de discursos verbales como la opinión (los más comunes y los más significativos en la práctica política) son, de hecho, “más libres” de regulación (de rigurosidad para su producción) y pueden contener “expresiones absurdas e insensatas”. Esa “libertad” consiste en una mayor vinculación e influencia de la cadena de imaginaciones o pensamientos (no plenamente sometidos a normalización lingüística – lógica – racional) sobre el lenguaje por medio de la cual se expresan. Razón por la cual, en estos casos, la función del discurso verbal se acerca mucho a la de ser una réplica del discurso mental (88). Esta es precisamente la causa de que, por medio de palabras, se puedan expresar conjunciones de imágenes que, por no estar correctamente normalizadas, se refieran a absurdos y ficciones de consecuencias políticas directas o indirectas. El mayor interés de Hobbes en su exposición acerca del lenguaje está referido a aquellos discursos verbales que traducen ficciones mentales perniciosas para la paz pública. Y como resulta un objetivo político inalcanzable el que todos sean filósofos hobbesianos o científicos, Hobbes utilizará algunas conjunciones de imágenes cuyos productos son ficticios (como así también procedimientos de comunicación eficaces y no basados en la Razón, como la elocuencia) para generar prácticas tendientes a asegurar el principio de conservación de la vida y el progreso humano.

Si se diera el caso de que todos los hombres fueran científicos, en la práctica, se verificaría una mayor influencia de la estructura lingüística en la estructura mental (una mayor acomodación de la segunda a la primera tanto para la producción como para la recepción de palabras). Pero lo más común (y esto no es un dato menor en el marco de una investigación científica política que postula el consenso como instancia de legitimación del poder) es lo contrario. E incluso resulta ser un hecho, para Hobbes, la falta de poder de los discursos científicos en comparación con otros. Esto es así porque las pasiones no se generan por medio de la verdad, sino por medio de imágenes. La rigurosidad y el empleo correcto del lenguaje alejan a este discurso

de la mera reproducción de imágenes; algo que no sucede con la opinión. Por esta razón para Hobbes no está para nada descartado (sino, por el contrario, defendido e utilizado en vistas de sus efectos políticos) el uso de “adornos”, procedimientos relacionados con la elocuencia (89).

El lenguaje se adquiere, al igual que la razón, por medio de la educación; aunque, a diferencia del uso de la razón, la práctica lingüística es mucho más extendida y serían sólo los niños los que estarían imposibilitados de ejercerla. Esta práctica extendida garantiza su uso pero no su correcto uso: la utilización de palabras depende de la instrucción recibida, la tradición y la costumbre que distan mucho de adecuarse al uso científico.

Desde el punto de vista de la obtención de conocimientos verdaderos, la opinión está subvalorada respecto de la ciencia y desde el punto de vista lingüístico esa subvaloración se ve reflejada en la utilización de palabras con significados inconstantes y en su unión sin método. Ahora bien, el lenguaje mismo deja abierta la posibilidad de una utilización no científica. Las leyes de producción del discurso mental son, en términos de Zarka, la contigüidad y la semejanza. Y como existe un uso del lenguaje que utiliza esos procedimientos, el mismo puede traducir mejor el discurso mental correspondiente sin la necesidad de emplear rigurosamente el método científico. Existe una relación directa entre fantasía y uso de metáforas, símiles y tropos del lenguaje que los oradores y poetas utilizan para generar placer o displacer respecto de los referentes de su discurso (90). De hecho, se registra una vinculación más estrecha, en el marco del segundo proceso descrito (el relacionado con la transmisión de un contenido por medio de palabras), de la metáfora con el discurso mental que la que existe entre este último y el discurso verbal científico, precisamente por la común utilización de los mencionados procedimientos de contigüidad y semejanza.

El uso metafórico (legítimo) consiste en “complacernos a nosotros y a los demás jugando con las palabras inocentemente, para deleite nuestro” (91): es el lenguaje mismo el que otorga esta posibilidad de “jugar con las palabras” cambiando las convenciones de significación y coherencia, dejando (en el caso de que no exista un poder que obligue a respetar ciertas normas) (92) a criterio del “usuario” el cómo, cuándo y dónde jugar con las palabras (inocentemente o no).

Este uso metafórico es el empleado para la producción artística (ámbito en el que tiene total legitimidad moral), por ejemplo, en el teatro o las novelas. En ese contexto hay libertad en el uso del lenguaje para modificar sus propias reglas de significación y conexión de términos. Aquí el “juego con palabras” tiene un correlato en la imaginación del productor de ficciones y luego en el receptor de ellas. Hay una semejanza evidente entre el proceso de producción de imágenes ficticias y el que tiene lugar en la producción metafórica: este proceso (que corresponde a la facultad de imaginar) consiste en establecer semejanzas entre imágenes que luego se traducen casi directamente al discurso verbal, sin el ejercicio (necesario para la ciencia) del cuidado riguroso de los términos utilizados y de sus conexiones en función de la estructura lingüística. A este tipo de discurso se refiere Hobbes en el comienzo del capítulo 8 del Leviatán donde trata del talento natural que corresponde a la fantasía y al juicio: “Hecho esto [se refiere a la discreción y la orientación de pensamientos con respecto a fines] quienes poseen esta virtud [buena imaginación, buen juicio], fácilmente encuentran similitudes que no solamente resultan agradables para la ilustración de su discurso y para exonerarlo con nuevas y adecuadas metáforas, sino también por la rareza de su invención” (93). Recordemos a este respecto que en la ilustración del concepto de “fiction” Hobbes hace referencia a las novelas, a la recepción de discursos artísticos.

Pero cuando este procedimiento se aplica en un contexto diferente al que corresponde a la producción y recepción de obras artísticas, se realiza un uso extendido de la metáfora produciéndose confusión. La correcta utilización del lenguaje tiene, en principio como base, una marcada distinción de espacios o contextos diferenciados cuyos límites tienen que ser bien determinados para evitar conflictos (esa delimitación corresponde, en el estado civil, al poder soberano; en estado de naturaleza el conflicto sería inevitable porque la metáfora sin explicitación de su uso, no permitiría distinguir entre, por ejemplo, las verdaderas intenciones y la voluntad de la simulación de las mismas).

Este posible uso metafórico extendido del lenguaje que, desde un punto de vista ético, debería circunscribirse al ámbito de la creación artística, constituye la posibilidad pragmática de la expresión de ficciones y absurdos en otros ámbitos como la producción de conocimiento y la política. Las frases

metafóricas son “expresiones oscuras, confusas y ambiguas y tienden a desatar las pasiones” (94), deben ser excluidas del discurso científico y de la expresión de consejos porque revelan una simulación (95), “razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio, la sedición y el desdén” (96). Existe también una relación directa entre el uso de metáforas y la inconstancia de la significación de las palabras y el equívoco:

“The appellations that be universal, and common to many things, are not always given to all the particulars, (as they ought to be) for like conceptions and considerations in them all; which is the cause that many of them are not of constant signification, but bring into our minds other thoughts than those for which they were ordained. And these are called EQUIVOCAL. As for example, the word faith sometimes signifieth the same with belief; sometimes it signifieth particularly that belief which maketh a Christian; and sometimes it signifieth the keeping of a promise. Also all metaphors are (by profession) equivocal. And there is scarce any word that is not made equivocal by divers contextures of speech, or by diversity of pronunciation and gesture” (97).

Los términos equívocos son principalmente los de significación inconstante en los discursos comunes (en particular los que contienen términos universales que dan lugar a absurdos), los empleados con falta de discreción (en relación al contexto), y los metafóricos. Toda esta diversidad de usos da la posibilidad del empleo del lenguaje en función de las pasiones humanas y de los fines por medio de ellas determinados.

Si advertimos que no hay razonamiento, idea ni absurdo que no pueda comunicarse por medio del lenguaje, si observamos que, según Hobbes, por medio de palabras se puede decir cualquier cosa (especialmente en filosofía) y que el uso de estas palabras se deriva del ámbito de lo pasional y tiene efectos en relaciones humanas (como la paz o la guerra, el orden o la anarquía), tenemos que advertir que el discurso verbal está en estrecha vinculación con el discurso mental que traduce y que es neutro respecto del tipo de utilización que se haga de él: el lenguaje es un instrumento de poder.

Si bien el lenguaje posee una estructura determinada, reglas de significación y coherencia y una función de comunicación, ninguna de estas instancias normativas escapa a la posibilidad de ser vulnerada (aunque sea parcialmente) en un contexto relacional en el que no exista un poder absoluto que imponga normas obligatorias para los usuarios (incluso en este contexto la desobediencia es posible, aunque es menos probable la falta de respeto de normas, si la imposición de consecuencias no deseadas – como castigos- está garantizada, de forma que las imágenes de los mismos influyan en el proceso deliberativo) . El lenguaje es instrumental, está al servicio de las pasiones de los hombres: si se posee el deseo de conocimiento, el deseo de indagación de las causas verdaderas (y el uso del método científico), la utilización será la que corresponde a la ciencia; si se posee el deseo de engañar, confundir, agredir o mentir el uso del lenguaje estará orientado por el sujeto en una dirección distinta.

Incluso, tal como se indicó más arriba, el lenguaje puede utilizarse para propósitos diferentes del de la comunicación y comprensión, en cuyo caso el discurso verbal responde a una voluntad distinta de la expresión de significados pero no se desvincula del discurso mental (correspondiente al primer proceso descripto) si la intención o voluntad se dirigen hacia un fin diferente de la comprensión ajena.

Teniendo en cuenta esta posibilidad del lenguaje de ser neutro respecto de su utilización y la falta de normas comunes y el dominio casi exclusivo de la pasión sobre los hombres (que Hobbes atribuye al estado de naturaleza) resulta prácticamente imposible cualquier tipo de comunicación lingüística en esas condiciones. A este tema se dedica parte de la primera sección de la segunda parte de este trabajo, pero resulta importante advertir que sin respeto de normas no hay posible producción ni recepción que implique comunicación efectiva (98). Resulta necesaria una voluntad con poder para garantizar el respeto de normas lingüísticas.

Es únicamente en el marco del Estado político donde estarían dadas las condiciones para que los hombres pudieran emplear correctamente el lenguaje porque existe un poder común que impone normas coercitivamente. En realidad todo el discurso de Hobbes se refiere a un contexto relacional humano que, tal como lo describe Macpherson, podría caracterizarse como regido por un Soberano político imperfecto (99), ✓

una situación en la cual existe un poder común aceptado pero que no garantiza totalmente el cumplimiento de todos y cada uno de las prescripciones hobbesianas de lo que debe ser un Estado. En ese marco se registraría una utilización imperfecta del lenguaje y la posibilidad y realidad de la desobediencia a normas (entre ellas las lingüísticas). Por lo tanto la utilización del lenguaje común resulta de una aceptación parcial de normas y su constante falta de corrección (teniendo en cuenta al lenguaje de la ciencia como patrón de corrección), la aceptación de cierta convencionalidad y la influencia de las pasiones en la producción y recepción de discursos verbales.

Nos centraremos, a continuación, en el ámbito correspondiente a la actividad de recepción de discursos verbales para tratar el tema de la comprensión y luego el de la ficción propiamente dicha.

X Una vez que los pensamientos han sido desarrollados y “traducidos” en palabras con vistas a fines subjetivamente determinados, la comunicación de ese discurso verbal produce imágenes en los receptores. Este tipo peculiar de actividad imaginativa se denomina “entendimiento” y es común a hombres y animales (100). A diferencia de la imaginación simple, estas imágenes no se generan a partir de la sensación de objetos y relaciones reales, sino a partir de la sensación de palabras o discursos verbales que trasponen la serie de pensamientos de otro. Para Hobbes el entendimiento peculiar al hombre es el correspondiente a las concepciones y pensamientos que derivan del uso del lenguaje (101) y es definido como “concepción derivada del discurso” que implica que “un hombre, después de oír una frase, tiene los pensamientos que las palabras de dicha frase y su conexión pretenden significar” (102). Nótese que la definición hace hincapié en “la frase” como instancia fundamental a comprender y a la constitución lingüística arbitraria (103) como instancia interpretante: el lenguaje posee una lógica propia que no debería ser modificada por los “usuarios” en función de sus pasiones, sino que cada uno debería adecuarse a ella tanto en la producción como en la recepción de discursos. Sin esa adecuación no puede haber un proceso real de comprensión sino sólo distintos grados de malentendido. La ciencia es el único tipo de discurso que respeta esa adecuación, y su práctica (que consiste en comenzar por definiciones de nombres y conectarlos correctamente, y cuyo modelo es la geometría) corresponde sólo a los hombres racionales (quienes incluso estarían en condiciones de juzgar la posibilidad de comprensión de todo discurso).

En el proceso de comprensión (independientemente de su relación con las pasiones) intervienen factores extra-lingüísticos como el contexto en el que se desarrolla el discurso. La comprensión es una tarea muy difícil tal como refleja su definición en *The Elements of Law*: “It is therefore a great ability in a man, out of the words, contexture, and other circumstances of language, to deliver himself from equivocation, and to find out the true meaning of what is said: and this is it we call UNDERSTANDING (104).

Como la relación se establece entre el discurso verbal efectivo y las reglas del buen uso del lenguaje, la falta de adecuación del primero a las segundas impide, incluso, la comprensión del propio discurso verbal:

“This equivocation of names maketh it difficult to recover those conceptions for which the name was ordained; and that not only in the language of other men, wherein we are to consider the drift, and occasion, and contexture of the speech, as well as the words themselves; but also in our own discourse, which being derived from the custom and common use of speech, representeth not unto us our own conceptions” (105).

Si la Ciencia es el único discurso que goza de la posibilidad de cabal comprensión y por parte sólo de hombres racionales ¿Qué sucede, entonces, con el resto de los discursos, los más comunes, que concluyen en opiniones o, peor aún, que siguen procedimientos metafóricos y que no respetan los procedimientos científicos de producción? Estos discursos, como se ha dicho, no están exentos de distintos grados de malentendido que pueden ser calificados como errores (en el razonamiento) o absurdos (sonidos sin significación alguna). Sin embargo esto no impide que haya comunicación y cierto tipo de entendimiento. Existe otro concepto (de significación menos restringida que el de “understanding”) que emplea Hobbes para referirse a ella. Se trata del término “conciencia” que, aplicado a este asunto, significa “conocer conjuntamente” (106) y se refiere tanto a la ciencia como a las opiniones (107). El mismo es definido por Hobbes en *The Elements of Law* como opinión de evidencia (108), o sea, opinión del propio conocimiento (compartido por dos o más hombres) sobre una proposición determinada, opinión sobre la concomitancia o correspondencia entre las concepciones (del discurso mental) y las palabras que significan esas concepciones

(del discurso verbal) (109). Este “conocer conjuntamente” no se refiere a la relación de cada sujeto con una estructura lingüística sino a la relación entre dos sujetos con respecto a una misma frase o a un mismo discurso (o en relación a un mismo hecho), independientemente de si la frase o el discurso respetan totalmente o no las reglas de significación de la ciencia, independientemente de si son verdaderos o falsos (y pensados verdaderos).

Esta concepción permite que, fuera del ámbito de la producción lingüística correcta, pueda haber comunicación de opiniones que contengan errores, ficciones o absurdos si se diera el caso de que emisores y receptores de los discursos en cuestión compartieran el significado de las palabras empleadas y el tipo de conexiones que se realizan entre ellas, lo cual puede generar que se compartan también imágenes correspondientes y cursos de acción comunes.

Observemos de paso que es sobre la base de la “conciencia de uno con respecto a otro” que es posible el consentimiento en la opinión (110) y el consiguiente consentimiento referido a la voluntad para la realización de una acción (“our wills follow our opinions, as our actions follow our wills” (111). Las opiniones gobiernan el mundo (112) porque son el antecedente en el proceso de deliberación que puede ser compartido con otros (en función del concepto de “conciencia” y no del de “comprensión”) en la determinación de la voluntad de cada uno. En el Leviatán la falta de comprensión es tomada como equivalente a “ignorancia en la significación de las palabras” (en el marco de la recepción de opiniones, discursos no científicos) y “dispone a los hombres, no sólo a aceptar, confiados, la verdad que no conocen, sino también los errores y, lo que es más, las insensateces de aquellos en quien confían; porque ni el error ni la insensatez pueden ser descubiertos sin una perfecta comprensión de las palabras” (113). Y sin embargo, hay acciones que corresponden a los errores y absurdos que integran los discursos de opinión (razón por la cual son tema de la investigación política de Hobbes). De lo que se trata es de mostrar que existe una especie de discurso paralelo al científico (incluso con mayor poder que este último), que contiene errores y absurdos compartidos (en algunos casos ficciones que se corresponden con ellos) a partir del cual se generan consensos (sobre bases irracionales y sin perfecta comprensión, aunque en la mayor parte con cierto grado entendimiento) y acciones correspondientes. O sea que existe una especie de “entendimiento elemental” (generación de imágenes y opiniones a partir de palabras) que no implica una cabal comprensión y está relacionado con el concepto de “conciencia”.

Hobbes utiliza “understanding” en general para referirse a toda clase de entendimiento: tanto aquel que implica una perfecta comprensión de concepciones y pensamientos expresados por palabras como aquel que implica el entendimiento de imágenes expresadas por palabras sin perfecta comprensión de pensamientos y concepciones. A esta última clase de entendimiento la denominaremos “elemental” para diferenciarla de la primera, entendimiento “superior”. Existiría además un nivel “inferior” de entendimiento (incluido en el denominado nivel elemental) que involucraría sólo a la voluntad y/o los sentimientos. Este último tipo es común a hombres y animales. En el Leviatán se mencionan los ejemplos de las hormigas que pueden comunicar efectivamente sus sentimientos por medio de palabras (114) y de los perros que pueden comprender, por el hábito, la voluntad de su dueño (115); la comprensión humana de órdenes (“commands”) correspondería a este nivel.

En todos los casos existen imágenes generadas a partir de palabras; pero en el caso del “entendimiento elemental” no hay una buena y total correspondencia entre ellas cuando el referente del discurso verbal es una serie de pensamientos. A este nivel elemental corresponde la comunicación y comprensión de opiniones, no de los razonamientos correctos y verdaderos. La comprensión de opiniones implica un grado mayor de comprensión que la de sentimientos y voluntad (del nivel inferior) ya que se involucra una serie de pensamientos (conexión de imágenes) traducidos en palabras; en este caso se generan imágenes pero la correspondencia con las palabras que las expresan no está exenta de malentendidos y equívocos (que no se generarían, por el menor grado de complejidad del discurso verbal, en el nivel inferior, incluido en el elemental). En este último caso resulta pertinente la utilización del término “conciencia” (como “opinión de evidencia”). Es importante observar que la generación de imágenes que se realiza en el nivel elemental resulta suficiente para la ejecución de acciones conjuntas con vistas a fines comunes.

✓ El hombre posee, a diferencia de los animales, la capacidad de entendimiento superior, el que corresponde al discurso científico, pero también la capacidad de utilizar el lenguaje para producir discursos cuya comprensión resulta en principio imposible. A esta última clase corresponden los absurdos.

La relación entre discursos verbales y entendimiento de los mismos no es simple: involucra a la estructura lingüística y a la psicológica (posibilidad de imaginación, de significación) del receptor y del emisor. En líneas generales si las palabras y las conexiones entre ellas tienen un correlato en la imaginación, la frase es concebible, genera entendimiento (por lo menos elemental); de lo contrario, si el discurso es inconcebible (116), si no tiene correlato posible en la imaginación, no hay proceso de entendimiento y de las palabras se percibe sólo su sonido. Para que se genere una perfecta comprensión (nivel superior) se necesita además que la producción del discurso respete las reglas del lenguaje y que el receptor las aplique correctamente en su interpretación.

Analizaremos algunos casos significativos de comprensión en función de la estructura lingüística (L) con sus reglas de significación (las consideradas correctas por Hobbes), la posibilidad de comunicación e imaginación del emisor (E) y la del receptor (R).

- 1) El caso ideal de comprensión es aquel en el que el discurso verbal del emisor E traduce su discurso mental de acuerdo con las reglas generales del lenguaje (L) y es recepcionado y comprendido por el receptor R de forma tal que las imágenes que posee coinciden con las del emisor. Para que pueda tener lugar esta situación ideal, R y E deben adoptar las reglas de L absteniéndose de modificar la significación arbitraria de las palabras y las reglas de su conexión. (E y R son hombres con pleno uso de razón y perfecta capacidad de producción y recepción de discursos verbales científicos). ✓
- 2) El caso ideal de incomprensión es aquel en el que el emisor (E) produce un discurso verbal incomprensible e inconcebible (incompatible con reglas lingüísticas y con procesos de imaginación, incluso con los propios) que no respeta las reglas de L y no puede ser comprendido por E ni por R. Pero E, en función de sus pasiones, puede simular comprensión; y, a su vez R puede advertir o no los errores o simulaciones de E. En caso negativo R puede creer que el defecto de la comprensión se debe a su propia incapacidad y, por lo tanto otorgarle a E el lugar de sabio y al discurso verbal el carácter de verdadero.
  - 2.1) R advierte errores y/o simulaciones de E.
  - 2.2) R no advierte errores y/o simulaciones de E.
    - 2.2.1) R no otorga a E la caracterización de sabio ni al discurso verbal la de verdadero.
    - 2.2.2) R otorga a E la caracterización de sabio y al discurso verbal la de verdadero.
- 3) E puede emitir un discurso racional que respete las normas lingüísticas (L) y que refleje su discurso mental pero de forma tal que, por la incapacidad real de E, el mismo no pueda ser comprendido ni traducido al discurso mental correspondiente (o que sea traducido de forma incorrecta). En este caso no hay conocimiento compartido (conciencia), ni comprensión ni entendimiento alguno por parte del receptor, aunque el discurso verbal sea correcto y verdadero. Por carecer de herramientas para el análisis del discurso puede suceder que:
  - 3.1) R no otorgue a E la caracterización de sabio ni al discurso verbal la de verdadero.
  - 3.2) R otorgue a E la caracterización de sabio y al discurso verbal la de verdadero.
- 4) E puede emitir un discurso que no respete las normas lingüísticas (L) pero que tenga un correlato en la imaginación tanto de E como de R. Esta situación sería posible si el uso incorrecto del lenguaje fuera compartido tanto por el receptor como por el emisor. En este caso el discurso verbal puede ser erróneo o absurdo (desde la óptica del análisis correcto del lenguaje, en particular del campo de significación de las palabras) por lo cual no podría haber perfecta comprensión. Pero podría existir un entendimiento elemental (correlato en la imaginación) y el conocimiento conjunto de E y R respecto del referente del discurso (conciencia respecto de ese referente).

En primer lugar es importante notar que la situación ideal 1) sólo podría tener lugar entre hombres perfectamente racionales que utilizaran el lenguaje sólo de forma adecuada a los discursos científicos (algo que no sucede para la mayoría de los hombres y que difícilmente, según Hobbes, pueda suceder).

En segundo lugar hay que advertir la igual situación en la que se encuentra el receptor en los casos 2.2.2) y 3.2) por falta de elementos que permitan un correcto análisis del discurso verbal: entre las expresiones comprensibles existen expresiones que no son, de hecho, comprendidas por la mayoría de los hombres por falta de educación y método; tal sería el caso de los discursos científicos y, en general, de discursos que exijan un nivel de instrucción superior al poseído por el receptor. Generalmente el discurso racional no es comprendido: “La mayor parte de los hombres, aunque tiene uso de razón en ciertos casos como, por ejemplo, para la numeración hasta cierto grado, les sirve de muy poco en la vida común [...] Por lo que a la ciencia se refiere, o a la existencia de ciertas reglas en sus acciones, están tan lejos de ella que no saben lo que es. De la geometría piensan que es un mágico conjuro [...] son en este aspecto como los niños, que no tienen idea de la generación, y les hacen creer las mujeres que sus hermanos y hermanas no han nacido, sino que han sido hallados en un jardín” (117).

Para la mayoría, el discurso verdadero goza de la misma incompreensión que los absurdos (aunque los primeros tengan la posibilidad de ser comprendidos y los últimos no). Esta observación es de una importancia capital por ser el consenso la instancia a partir de la cual se fundamenta el poder político. Como la mayoría gobierna sus acciones de acuerdo con sus pasiones (entre las cuales no se encuentran ni el deseo de saber riguroso ni, correlativamente se posee el método que permitiría un uso y análisis correcto del lenguaje) el establecimiento de relaciones adecuadas entre las palabras, la realidad y la imaginación, no garantiza la comprensión ni el consenso necesario para el establecimiento de una relación racional de poder. A esto hay que agregar que la simulación (de la cual la elocuencia es un ejemplo (118) representa un poder mucho mayor que la ciencia desprovista de ella (119).

En tercer lugar: la comunicación de discursos no racionales (opiniones) puede tener desarrollarse entre personas no plenamente racionales (o que no se ajustan al método racional para la producción y recepción de discursos), existiendo un entendimiento elemental, conciencia compartida respecto del contenido en cuestión. A esta clase de comunicación puede corresponder la producción y recepción de absurdos si existen imágenes de las palabras empleadas de forma incorrecta de manera que ese empleo sea compartido por productores y emisores de discursos de este tipo (este caso, que se corresponde con el cuarto propuesto, se ilustra en el próximo párrafo).

El discurso político, para que sea efectivo (ya sea racional, erróneo o contenga absurdos), tiene que ser “traducido” (aunque más no sea sólo parcialmente) a imágenes que generen cursos de acción y obediencia. Esa función corresponde en gran parte a las ficciones y a su transposición en palabras.

#### II.-4) Absurdo y ficción: el caso de las sustancias incorpóreas

Hobbes se refiere frecuentemente a la mala utilización que se hace del lenguaje al expresar absurdos. Los mismos son definidos como palabras sin significación, aquellas de las que se percibe nada más que su sonido. El filósofo menciona dos clases de absurdos: 1) las expresiones que contienen palabras que no están explicadas por definición clara y cuya utilización no respeta una significación constante, y 2) las expresiones que se componen de dos nombres cuyos significados son contradictorios e inconsistentes (120).

En los textos hobbesianos pueden reconocerse al menos tres prácticas lingüísticas: la científica, la vulgar y la escolástica. La primera es la que coincide con la racionalidad hobbesiana. La última (a pesar de su pretendida racionalidad) incluye expresiones irracionales y absurdos. La vulgar, el uso común del lenguaje, es el campo de una confrontación entre las otras dos que intentarían influir en ella. La actitud de Hobbes respecto del lenguaje vulgar es ambivalente: en algunas ocasiones toma del mismo las significaciones de los términos (la arbitrariedad de los verdaderos significados) que utiliza en el marco de sus

teorías, en otras se manifiesta claramente calificando a las mismas como opiniones que contienen errores y absurdos (en parte adjudicados a la práctica pretendidamente intelectual escolástica).

En el marco de la producción y recepción de opiniones, los errores en el discurso tienen un posible correlato en la imaginación. Distinto sería el caso de la mayoría de los absurdos de las expresiones escolásticas. Pero el campo del absurdo puede no coincidir exactamente con el de la falta total de entendimiento si se da el caso 4) (descrito más arriba) en el que existe un campo de significación de palabras distinto del correcto de forma tal que las palabras posean una traducción similar a imágenes por parte de quienes participan de esa comunicación, un significado compartido por emisor y receptor. (Ejemplificamos a continuación esta posibilidad con el análisis del caso de las sustancias incorpóreas).

Podría interpretarse (como hemos hecho más arriba) que, para el caso de la expresión de absurdos, la relación entre discurso mental (imaginación) y discurso verbal se quiebra por ausencia de contenido. Esto resulta ser cierto para la mayor parte de los absurdos; la expresión “círculo cuadrado”, por ejemplo, no puede tener un correlato en la imaginación de quien la enuncie ni de quien la recepcione. Pero puede verificarse en el texto del Leviatán, que algunas expresiones que son calificadas por Hobbes como absurdas (en especial la denominación “sustancia incorpórea”) son empleadas en el lenguaje común y tienen una correspondencia con imágenes mentales; en realidad lo que se quiebra, y sólo parcialmente, es la perfecta comprensión por parte del receptor. En algunos casos existe una relación entre ficciones y absurdo que merece destacarse.

Analizaremos a continuación la denominación “sustancias incorpóreas” que presenta varias particularidades:

- 1) es un referente importante y frecuente de Hobbes en la primera y la cuarta parte del Leviatán
- 2) tiene una vinculación directa con relaciones de sumisión política (en los primeros Estados) y religiosa (particularmente respecto de las autoridades eclesiásticas),
- 3) se relaciona también con un proceso natural de generación de imágenes,
- 4) presenta un tipo peculiar de utilización del lenguaje ordinario y una utilización estratégica en el lenguaje escolástico (en el cual se manifiestan contradicciones - por más que se pretenda basada en la razón -, lo que permite su calificación de absurdo) y,
- 5) como tiene una cierta traducción popular a imágenes es también calificada como ficción.

Desde un punto de vista lingüístico y racional “sustancia incorpórea” es un absurdo por implicar una contradicción en los términos. Pero, por otra parte, es posible su traducción a una imagen compuesta. A ello se refiere Hobbes al principio del capítulo 34 del Leviatán donde expresa el siguiente razonamiento vinculando imágenes con expresiones por él calificadas como absurdas:

El universo se compone de cuerpos, o sea, de aquellos objetos que ocupan un lugar en el espacio. En el lenguaje vulgar la palabra “cuerpo” tiene una significación diferente: se refiere a todo aquello que puede resistir la fuerza u obstaculizar la percepción de un hombre. Por lo tanto, en el lenguaje común, el aire o las sustancias aéreas no suelen denominarse “cuerpos” sino “viento”, “hálito” o “espíritus” (continuando, en este último caso, una tradición lingüística latina). Este sería un ejemplo de una utilización incorrecta (aunque no inconstante) de un término, del cual se poseería conocimiento compartido. La palabra “sustancia” es realmente equivalente a la de “cuerpo”, por esta razón la conjunción “sustancia incorpórea” reúne dos palabras contradictorias (siendo el equivalente de “cuerpo incorpóreo”).

Pero esta última observación es cierta sólo si se adopta el “verdadero significado” de las palabras o la convención lingüística correcta. El aire no se denomina “cuerpo” pero se concibe como tal (uno de los significados de “espíritu” en el lenguaje común es el que corresponde a “un cuerpo sutil, fluido e invisible” (121) que por tradición se vincula con “espíritu”. La concepción no es imposible, existe un correlato en la imaginación y el compuesto “sustancia incorpórea” es una ficción que, aunque inexistente y de existencia imposible, es producto de una composición de imágenes simples y por lo tanto, puede concebirse (122).



7. El producto “sustancia-incorpórea” ya no es comparable al absurdo “círculo cuadrado” sino semejante a “centauro”. Aunque desde la óptica científica - racional, por el mal empleo de los términos, por el cambio de significación de las palabras (respecto de su significado “científico”), ambos son absurdos. Sin embargo es altamente probable que, utilizando el lenguaje común, dos personas “comunes” sean “conscientes una con respecto a la otra” del significado de esa expresión porque posean alguna imagen mental de ese compuesto (tal como ocurre con “montaña de oro”). Si no fuera así, Hobbes no se referiría al significado de la expresión “espíritu incorpóreo” como “acepción usual entre las gentes vulgares” o al “verdadero significado en el lenguaje común” (123). Así parece desprenderse de la explicación dada por Hobbes sobre el significado de “espíritu” en el lenguaje ordinario.

Esta es una de las críticas que el filósofo dirige hacia el lenguaje del sentido común y es utilizada para ilustrar una práctica lingüística que se opone a la afirmación, repetida en varios pasajes del Leviatán y que coincide con aquella que da comienzo al mencionado capítulo 34: “...el fundamento de todo verdadero razonamiento es el significado constante de las palabras” (124). La primera causa de los absurdos es, precisamente, la falta de método, no comenzar el razonamiento con definiciones claras que establezcan el significado de las palabras (125); los productos de la práctica contraria a esa prescripción pertenecen a la primera clase de absurdos. En el caso de las “sustancias incorpóreas” el problema es lingüístico ya que los términos utilizados no son definidos y, de acuerdo con la correcta definición, son contradictorios. A pesar de esto existe una relación con la imaginación y el producto en cuestión resulta ser una ficción (En este caso se unen imágenes de cuerpos reales con cuerpos supuestamente aéreos que se podrían hacer visibles por una especie de condensación imaginaria).

Existe otro posible origen de la concepción vulgar de “sustancias incorpóreas”. La misma ejemplifica la segunda clase de absurdos (la formación de un nombre por medio de otros dos contradictorios entre sí) y la segunda causa de los mismos: “la asignación de nombres de cuerpos a accidentes; o de accidentes a cuerpos”. En la ilustración de esta afirmación se menciona la “inspiración” o “insuflación” y a los “espíritus”: “En ellas incurren quienes dicen que la fe es inspirada o infusa, cuando nada puede ser insuflado o introducido en una cosa sino un cuerpo; o bien que la extensión es un cuerpo; que los fantasmas son espíritus, etc.”(126).

Hobbes se refiere específicamente a este absurdo en el mencionado capítulo 34 en el que le atribuye a “espíritu”, en el marco del análisis del lenguaje común, el significado de “una aparición, un ídolo o un fantasma de la imaginación” (127). Recordemos que las imágenes de la fantasía se generan a partir de la sensación de objetos y que es a partir de ellas como cada sujeto toma conocimiento de la presencia de los mismos. Pero no toda imagen de la fantasía es causada por un objeto real: además de la posibilidad de las imágenes compuestas (en las que interviene, conscientemente o no, un sujeto que las compone) existen otras: “ídolos del cerebro, que nos presentan cuerpos donde no existen, como en un espejo, en un sueño, o en cerebro destemplado en estado de vigilia, que no son nada (como el Apóstol dice generalmente de todos los ídolos); nada en absoluto, digo, que exista donde parece existir; aun en el cerebro mismo, no son nada sino tumulto, que procede o bien de la acción de los objetos o de la agitación desordenada de los órganos de los sentidos” (128).

Si bien la sensación es el comienzo de toda imagen de la fantasía, no toda imagen de la fantasía se corresponde con una sensación. Y esto es así no sólo porque se puedan combinar imágenes de la sensación sino también porque existen ciertas imágenes que poseen las mismas características de las imágenes simples producidas por la sensación y que no se generan directamente a partir de ella (129). Estas son las imágenes producidas durante el sueño o, incluso durante la vigilia, en situaciones especiales como cuando la conciencia de un hombre se encuentra perturbada por terribles pensamientos, por el miedo o la superstición (130).

En el capítulo 2 del Leviatán Hobbes describe esta dificultad general para distinguir imágenes de la sensación de las de los ensueños y las visiones. Durante el sueño, momento en que la conciencia de sí mismo estaría ausente y los órganos de la sensación “aletargados”, se producen imágenes que, al igual que en la sensación, poseen una conexión directa con la fantasía (sin intervención de la conciencia). La conclusión es que “[...] suele ocurrir que resulte difícil, a veces imposible, distinguir entre sensaciones y ensueños” (131).

En *The Elements of Law* Hobbes llega a afirmar que no existe criterio para conocer con certeza si, ante una situación que involucre imágenes, un hombre se encuentra soñando o despierto:

“Nor is it impossible for a man to be so far deceived, as when his dream is past, to think it real: for if he dream of such things as are ordinarily in his mind, and in such order as he useth to do waking, and withal that he laid him down to sleep in the place where he findeth himself when he awaketh (all which may happen) I know no Kriterion or mark by which he can discern whether it were a dream or not, and do therefore the less wonder to hear a man sometimes to tell his dream for a truth, or to take it for a vision” (132).

Si bien en el Leviatán la dificultad se despeja parcialmente por medio del discurso científico hobbesiano acudiendo a la conciencia de sí mismo (únicamente presente en estado de vigilia) y a la originalidad de la sensación, se verifica “la ignorancia [de muchos] para distinguir los ensueños y otras fantasías, de la visión y de las sensaciones”; de esta ignorancia “surgieron en su mayor parte las creencias religiosas de los gentiles, en tiempos pasados, cuando se adoraba a sátiros, faunos, ninfas y otras ficciones por el estilo: tal es, también, ahora, el origen del concepto que la gente vulgar tiene de hadas, fantasmas y duendes, así como del poder de las brujas” y es utilizada por la Iglesia para “acreditar el uso de exorcismos, cruces, agua bendita y otras parecidas invenciones de personas supersticiosas” (133): la confusión es real en muchos hombres; y no sólo durante el sueño sino también en estado de vigilia. Tal es el caso de la visión de Marco Bruto que analiza Hobbes en el capítulo 2 del Leviatán (134) y la de aquellas personas supersticiosas que se ven sujetos a fantasías (semejantes a las visiones) y “creen ver espíritus y fantasmas de hombres muertos paseando por los cementerios”(135).

Este es, a grandes rasgos, el segundo origen de la versión popular de las “sustancias incorpóreas”. En este caso resulta explícita la relación del mencionado absurdo con la imaginación (136). Pero en cualquiera de los dos casos analizados por Hobbes, la verdadera significación de “espíritu” en el lenguaje común (ya se trate de un cuerpo sutil, fluido e invisible o de una fantasía a la que se le otorga existencia), posee una traducción a imágenes (137). Y esta traducción es la condición de posibilidad de su eficacia política.

La sensación es la fuente original de toda imagen. Si la imagen es efecto directo de una sensación, la correspondencia entre ésta y la realidad está garantizada. Las imágenes de los sueños son imágenes originadas (con anterioridad) por la sensación (o compuestas a partir del material aportado por ella) pero que no poseen, en tiempo actual, correspondencia directa con la realidad (no hay objetos presentes) tal como sucede con cualquier otra imagen de la memoria. Ambas presentan la particularidad de que no involucran para su producción a otros sujetos (aunque puedan ser utilizadas por otros sujetos). Sin embargo las supuestas visiones de seres sobrenaturales les suceden a menudo a las personas supersticiosas, con lo cual su generación involucra imágenes de la cultura, de la costumbre y la educación recibida.

Como ya se ha expuesto más arriba, existe (junto a la sensación y al sueño) una tercera fuente de generación de imágenes en la mente que se relaciona con la actividad lingüística. La mayor importancia del lenguaje radica en su posibilidad de comunicación de pensamientos, el tipo de actividad de la imaginación que se denomina entendimiento y que contempla distintos niveles de comprensión a los que se hacía referencia más arriba. En este caso la generación de imágenes involucra a otros hombres y es la que tiene mayor importancia desde el punto de vista político.

Por medio de palabras se pueden comunicar imágenes con sentido racional o sin él, coherentes o no, que se refieran a realidades o a ficciones. Estas imágenes, si cumplen determinados requisitos (como por ejemplo que sean compatibles con otras imágenes subjetivas o con pasiones preexistentes), “entran” en el campo de la imaginación del sujeto en cuestión y producen efectos sobre sus pasiones y acciones. O sea que, bajo ciertas condiciones, pueden adquirir el mismo status que las generadas por la sensación y la fantasía.

La posible confusión señalada entre ensueños, visiones e imágenes de objetos reales podría extenderse a otras clases de fantasías (como por ejemplo las producidas en el entendimiento por medio de palabras), de forma tal que, en líneas generales, se podría confundir realidad y ficción. Esto sucede porque si dada una imagen en la mente (en la memoria), no hay criterio claro para distinguir su origen, la diferencia entre la realidad (vinculada al origen sensible) y la ficción (vinculada a la fantasía o a la recepción de un

discurso) no resulta ser lo suficientemente clara y, entonces, se podrían tomar a algunas ficciones como parte de la realidad misma; esto es, de hecho, lo que le sucedería, según Hobbes, a muchas personas. Para las “gentes sencillas” (conjunto que podría incluir a aquellos que no se guían por la razón y que corresponde a la mayoría de los hombres) el mundo podría componerse también de realidades correspondientes a aquellas imágenes producidas por otros sujetos, de forma tal que, en la práctica, éstas intervendrían, en tanto representaciones, en el proceso formal de conformación de pasiones y, por lo tanto, podrían tener un alto grado de injerencia en la determinación de la acción (esto se justifica por la creencia en la verdad de palabras de otro hombre y en su sabiduría ) (138). A continuación intentaré justificar esta interpretación.

A la imagen ficticia de la versión popular de “sustancias incorpóreas”, sea cual fuera su origen, se unen otras para conformar una ficción más compleja que hace referencia a relaciones entre entidades naturales y sobrenaturales. Sobre esa base se adjudica poder a estas ficciones (en tanto se califican como “poderes invisibles”) y a ciertos hombres que tendrían cierto dominio o comunicación con ellas (con las propias ficciones, por ejemplo: demonios o ángeles). Este tipo de discursos que reflejan ficciones ya no son producto de la fantasía popular (aunque se basen en ella o la utilicen) sino que son producidos por filósofos o intelectuales y utilizadas por autoridades políticas y religiosas que buscan dominación sobre el pueblo. Esta es realmente la importancia de los absurdos y las ficciones: si las imágenes en cuestión no tuvieran efectos políticos o se enmarcaran correctamente en el ámbito de la producción artística, su producción sería individual e “inocente”, y Hobbes no le dedicaría, como hace, tantas páginas de sus libros de filosofía política. Como la generación de pasiones por medio de un discurso se logra si las palabras producen, en el receptor, imágenes que intervienen en su mente, la producción de ficciones puede tener un efecto real en las conductas de los creyentes.

El absurdo “sustancia incorpórea” está incluido en discursos que suelen reflejar ficciones, es sólo una parte de ellos y está vinculado a distintas imágenes. Además, puede suponerse, tal como hace Hobbes, que en la expresión de absurdos contenidos en ficciones (discurso verbal comunicado), el discurso mental del emisor (no totalmente comunicado) sea mucho más amplio que el discurso que contiene el absurdo; o sea, que el absurdo y la ficción sean tan sólo un contenido parcial de una serie mucho más extensa de razonamientos e ideas que respondan, en su conjunto, a las pasiones del promotor-emisor, en especial, a su afán de poder. Este análisis toma en cuenta la distinción entre los dos procesos psicológicos relacionados con la producción de discursos verbales a la que se hacía referencia más arriba (139). Tal sería el caso del Papado y el Clero que promueven absurdos, según Hobbes, para obtener beneficios. A este tema nos referiremos un poco más adelante (140) pero resulta importante advertir que la serie total (promoción del absurdo / ficción-engaño – creencia del receptor- acción del receptor – poder del emisor) correspondiente al primer discurso mental, es perfectamente racional (en tanto cálculo para obtener un beneficio), comprensible y posee un fin subjetivamente determinado al que responde (siendo sólo una parte de él) el discurso verbal realmente comunicado (el que contiene ficciones y es resultado del segundo proceso psicológico propuesto).

Por otra parte existe una elección estratégica de absurdos por parte de quienes los promueven con éxito. Es muy probable que una expresión como “círculo cuadrado” no genere ninguna adhesión ni acción correspondiente. Pero la expresión “sustancia incorpórea” está suficientemente fundamentada en textos de Aristóteles, cuenta con varios pasajes “metafóricos” de la Biblia que podrían asegurar su verdad (en lo que Hobbes califica como una mala interpretación), se basa en creencias populares, en la ignorancia de las causas de los acontecimientos y en la dificultad natural de distinguir imágenes de la fantasía de imágenes provocadas por la sensación.

Existe una versión filosófica de lo que Hobbes denomina el absurdo de las sustancias incorpóreas. El mismo se encuentra en la Metafísica de Aristóteles donde se “demuestra” la necesidad racional de la incorporeidad de las formas sustanciales y de las esencias. En este caso sí se trataría propiamente de “sustancias incorpóreas” y no de cuerpos sutiles o alguna especie de “aire condensado” como en la versión popular. La crítica hobbesiana y la calificación de absurdo se dirigen principalmente a esta versión culta, a la doctrina de las sustancias incorpóreas o las esencias separadas (141). Más allá del rechazo categórico de Hobbes respecto de la misma lo importante es que ésta ha sido aceptada por intelectuales como indiscutible y que ha servido de base para la creación y justificación de ficciones eclesiásticas que han generado sumisiones voluntarias (del pueblo en general) a autoridades religiosas y desobediencia a autoridades políticas. Estas ficciones mezclan la doctrina aristotélica con creencias populares, interpretaciones bíblicas y

demonología de religiones paganas (142). Así, tomando a las sustancias incorpóreas (cuya creencia se verifica en el pueblo) como elementos esenciales, se componen una serie de imágenes (ficciones), incluidas en doctrinas religiosas, de las que se desprenden relaciones de poder.

En primer lugar a ese “espíritu” (cuerpo sutil o fantasía sustancializada) se le adjunta vitalidad (cierta capacidad para moverse y producir efectos) y se denomina “espíritu vital” para significar aquella entidad que otorga vida (moción vital) a un animal o a un hombre (143). La proposición de la Biblia “Dios inspiró al hombre el aliento de la vida” pareciera apoyar ese tipo de interpretación si no se tomara en cuenta, como hace Hobbes, que su uso es metafísico y metafórico (144).

Ese espíritu vital sería el alma de cada hombre: cada ente poseería una esencia (incorpórea) que en el caso del hombre es su alma, que tendría una existencia independiente de su cuerpo material y no perecería con él (doctrina de la eternidad de las almas). Como el alma poseería cierto poder superior relacionado con entidades sobrenaturales, las sustancias incorpóreas pasan (ficticiamente) a ser la parte más importante de la constitución humana; con lo cual el hombre mismo se encuentra incluido en una serie de relaciones con esas entidades sobrenaturales que, naturalmente, no domina. A esto se agrega que el alma tendría un determinado destino a la hora de su muerte: si el hombre en cuestión fue bueno, el cielo; de lo contrario, el infierno o el purgatorio, lugar donde se padecerían innumerables tormentos (doctrina del purgatorio). En todas estas doctrinas se registra la existencia de ficciones, unión de distintas imágenes sin correlato de existencia (ni real ni racionalmente posible) cuya creencia (la adjudicación de realidad objetiva) genera temores y esperanzas reales. Y aunque en muchos casos su traducción al ámbito del discurso verbal, produzca proposiciones contradictorias o absurdas en quienes las escuchan, la unión mental de las imágenes correspondientes resulta ser posible. Tal sería el caso del purgatorio, lugar en el cual una sustancia incorpórea, al alma, padecería tormentos, dolor, siendo que el dolor sólo puede ser sentido por un cuerpo; o el caso del infierno que se postula como lugar de castigo, por medio del fuego eterno, de entidades incorpóreas que son por definición impasibles a tal efecto (145). En todos los casos si se relaciona (en la mente y por medio de imágenes) la sustancia incorpórea (por ejemplo el alma) con la parte más importante del ser de un hombre particular, este último relacionará también los dolores padecidos por esa ficción como dolores propios y hará lo que crea que conduce a evitarlos (por ejemplo comprar indulgencias, hacer penitencia, ser bendecido con agua bendita, etc.).

Los espíritus tendrían cierto poder superior al de los hombres, y sus almas podrían ser poseídas por seres sobrenaturales. Los espíritus pueden ser benéficos o malignos. Los profetas o representantes de Dios serían aquellos hombres cuya alma es poseída por el espíritu divino; por el contrario, de los hombres cuyas ~~las~~ almas se encontraran poseídas por un espíritu maligno padecen la influencia del demonio. Como consecuencia de esta doctrina (denominada demoníaca), las acciones y características generales de los locos y lunáticos, como así también las de los virtuosos, poseerían su causa, no en su deliberación y voluntad sino en un supuesto agente incorpóreo (146). El sujeto de la acción se desplaza ficticiamente desde el hombre hacia su espíritu, y de éste (por medio de un procedimiento también ficticio, tal como veremos en seguida) hacia aquel que dice poseer un conocimiento y cierto dominio sobre él, o sea, una autoridad religiosa. Nótese la semejanza formal con aquel ejemplo que menciona Hobbes como prototipo de ficción: aquella en la que un hombre une su imagen con la imagen de las acciones de otro hombre imaginándose ser Hércules; las acciones de este personaje determinadas por la narración (e indirectamente por su creador) son unidas a la persona que es inducida a imaginarlas. En el caso que estamos analizando, a la imagen de la propia persona se le une la imagen de un espíritu (sustancia incorpórea) a la que se le atribuye poder sobre la primera imagen de forma tal que el hombre en cuestión se imagina a sí mismo poseído, controlado, por aquella entidad ficticia e interpreta sus virtudes y defectos como obra de ella. La novela en este caso es la doctrina demoníaca.

Todas las imágenes involucradas en estas ficciones presentan la particularidad de que no proceden de la sensación, no pueden corroborarse por un acto de percepción; pero dominan la percepción misma: un loco es un poseído por el demonio; un virtuoso, un hombre a quien se le ha introducido (insuflado) la virtud; un hombre con mala suerte o fortuna, un desobediente a los mandatos divinos “traducidos” por un sacerdote. Incluso pueden generarse percepciones bajo la apariencia de visiones (en algunos casos de seres sobrenaturales o de Dios mismo): algunos hombres supersticiosos “creen ver espíritus y fantasmas de hombres muertos paseando por los cementerios” (147) (el filósofo lo atribuye a una creencia pero el

“creyente” afirmaría ver espíritus). Esa superstición (en algunos casos con origen natural) es confirmada por los hombres supuestamente más sabios (sacerdotes y catedráticos) y contribuye a asentar el absurdo y la ficción que lo incluye, en la mente de los hombres y en la cultura, que no se guiaría por la razón ni la religión verdadera sino por invenciones irracionales.

También existe una relación evidente con el futuro, pero un futuro del cual no puede tenerse experiencia porque acontecería luego de la muerte (el paraíso, el infierno, el purgatorio) y que sin embargo influye en los hombres orientando sus acciones de forma tal que, cuando ya no puedan tener experiencia (después de la muerte), “experimenten” una recompensa divina o un castigo (a pesar de que sus almas, por ser incorpóreas, no puedan padecer el sufrimiento de las llamas del infierno). El sinsentido es evidente desde una consideración ~~la~~ racional: ¿cómo podrían las almas, espíritus, sentir placer o dolor? Pero puede darse la conjunción de la imagen propia con las imágenes del paraíso y del infierno, conjunción producida por la recepción de un discurso verbal de forma tal que se pueda imaginar o pensar al propio ser (el alma representada por la imagen del cuerpo propio) en un futuro semejante. Y lo que es más importante: esas ficciones influyen en el proceso deliberativo del creyente generando una orientación hacia un bien aparente y la consiguiente determinación de la voluntad para la realización de acciones que tiendan a la obtención de ese bien (aunque, en este caso, por ser el fin algo ficticio, la obtención de poder será sólo imaginaria para el creyente y real para el promotor o el creador de la ficción).

Así, sobre la base de una ficción popular, se producen muchas otras relacionadas con ella; la primera es utilizada con fines pasionales, obtención de poder, por parte de otros sujetos.

Estos ejemplos del ámbito religioso muestran cómo un producto ficticio relaciona a muchos individuos, determina relaciones de poder entre ellos, pasiones y acciones concretas correspondientes.

Estas ficciones son caracterizadas negativamente por el filósofo. Pero es importante señalar que no todas las ficciones a las que Hobbes se refiere tienen la misma valoración. A modo de ejemplo resulta pertinente observar que es positiva la caracterización que se realiza de las ficciones promovidas por los primeros legisladores, ficciones muy semejantes a la de “sustancias incorpóreas”. En este caso se verifica también una utilización de ficciones creídas y la creación de otras compatibles con ellas para generar o acrecentar un poder político existente.

La creencia en demonios o espíritus y el temor que infunden “dieron ocasión a los gobernantes de los Estados paganos para regular ese temor suyo, estableciendo aquella demonología [...] como algo necesario para la paz pública y la obediencia de los súbditos; y para establecer, entre ellos, unos demonios buenos y otros malos; unos para compelerles a la observancia, otros para disuadirles de las violación de leyes” (148).

“A las formas de veneración que los hombres naturalmente concebían como las más adecuadas respecto de sus dioses, [...] los legisladores de los gentiles añadieron imágenes de los dioses, en pintura y escultura, de manera tal que incluso los más ignorantes (es decir, la mayor parte o el común de las gentes) pensando acerca de los dioses en tales imágenes representados, realmente los vieran encarnados en ellos, así fuera más grande el temor que infundiesen” (149).

Lo más importante desde el punto de vista político, es que, históricamente, las autoridades terrenales utilizaron siempre estas ficciones para justificar y reforzar relaciones de poder, obediencia de sus súbditos y para mantener la sociedad civil: “[los legisladores de los estados] de conformidad con su propósito (que era la tranquilidad del Estado) lograron que el vulgo considerara que la causa de sus infortunios fincaba en la negligencia o error en las ceremonias o en su propia desobediencia a las leyes, haciéndolo, así, lo menos capaz posible de amotinarse contra sus gobernantes. Y entretenidos con la pompa y pasatiempos de los festivales públicos, hechos en honor de los Dioses, no necesitaban otra cosa sino alimentos para abstenerse del descontento, la murmuración y la protesta contra el Estado” (150).

Así la religión es una parte importante de la política humana porque “enseña parte de los deberes que los reyes requieren de sus súbditos” (151). Tanto quienes ordenaron las creencias religiosas del pueblo de acuerdo con su propia invención (los gobiernos paganos) como aquellos que lo han hecho bajo el mando y la

dirección de Dios mismo “se propusieron que quienes confiaban en ellas fuesen más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil”. Se observa en la tematización que el filósofo realiza de la religión, en tanto comienzo de la actividad política, la función fundamental de las ficciones (152) en la instauración o mantenimiento de un poder humano, de una jerarquía política.

Aunque se concibe a esta práctica como irracional (y aún, mentirosa para el caso de las religiones paganas) se observa un tratamiento positivo de la utilización de estas ficciones por generar la obediencia necesaria para garantizar la paz. Nótese que ésta es la diferencia fundamental entre estas ficciones político-religiosas (las de los primeros legisladores políticos) y las mencionadas anteriormente (las utilizadas por el Clero); ambos grupos de ficciones presentan muchas semejanzas: contienen elementos religiosos y referencia a poderes invisibles, pretenden instaurar relaciones no violentas de poder entre individuos, responden o son utilizadas por quienes logran imponer su dominio en función de sus pasiones y generar pasiones de adhesión en sus “súbditos” (ignorantes). La gran diferencia es que mientras unas pretenden atentar o de hecho atentan contra el orden político establecido, las otras colaboran para instituir y mantener un poder político absoluto. La adhesión al poder político existente será el criterio hobbesiano de valoración respecto de la producción de ficciones.

Ahora bien, lo que se sostiene en este trabajo es que el mismo Hobbes utiliza ficciones en su obra Leviatán. Es más, el Levitán o dios mortal es una imagen que respeta el procedimiento de composición descrito para la producción de ficciones; resulta ser además una metáfora de toda la obra y, en particular, de su teoría de la representación. Esta teoría, al igual que conceptos como “estado de naturaleza” y “soberanía por institución” de las cuales el filósofo es autor, puede ser caracterizada como ficticia utilizando el propio concepto de “ficción” tal como Hobbes lo presenta. La primera y segunda secciones de la segunda parte de este trabajo se dedican por entero a mostrar por qué algunos conceptos hobbesianos pueden caracterizarse como ficciones. Adelantaremos aquí simplemente que las ficciones hobbesianas apuntan a consolidar y acrecentar las pasiones de adhesión hacia quien ejerce el poder.

La referencia a las ficciones en el marco del análisis de las relaciones de poder va acompañada en algunos casos de alguna observación relacionada con la intervención política en procesos de tipo psicológico:

“...los primeros fundadores y legisladores de los Estados entre los gentiles, cuya finalidad era, simplemente, mantener al pueblo en obediencia y paz, se preocuparon en todos lugares: primero de imprimir en sus mentes [to imprint in their minds] [la de los súbditos] que los preceptos promulgados concernían a la religión, y no podían considerarse como inspirados por su propia conveniencia, sino dictados por algún Dios u otro espíritu [...] En segundo lugar, tuvieron buen cuidado de hacer creer que las cosas prohibidas por las leyes eran, igualmente desagradables a los dioses [...] En tercer lugar de prescribir ceremonias, plegarias, sacrificios y festividades, haciendo creer [to make it believed] que la cólera de los dioses podía ser apaciguada por tales medios” (153).

El acto de “imprimir en sus mentes una creencia” (to imprint in their minds a belief (154)) se refiere directamente a que la ficción funcione como una realidad a partir de alguna estrategia por parte de quien ejerce el poder. Por otra parte es importante notar que los verbos “to impress” y “to imprint” poseen significados equivalentes y que los sustantivos correspondientes (“impression” e “imprint”) se refieren a marcas que quedan grabadas (por ejemplo en la memoria). Así el acto de “imprimir en la mente” tiene como correlato una “impresión”; tal es el caso de los objetos externos cuando dejan una impresión en nuestra mente “any object being removed from our eyes, though the impression it made in us” (155). En este caso la impresión es causada por un objeto natural mientras que en el acto de “imprimir en la mente de otro” el proceso necesita de la mediación del lenguaje. Si este último procedimiento (que podemos calificar como artificial) tuviera éxito, la impresión se convertiría en imagen de la memoria, pudiendo suceder que no pueda diferenciarse, en la práctica, de aquella causada naturalmente por la sensación tal como sucedería con las imágenes de los sueños. (En estos casos que estamos analizando, la confusión resulta ser posible, no porque las imágenes sean generadas totalmente por otros, sino porque estos otros producen imágenes basándose en imágenes que poseerían ya una presencia en la mente de los hombres, las imágenes de espíritus incorpóreos o invisibles).

↓ El verbo “imprinted” es utilizado también para describir la influencia de una tragedia (156) (o sea de una ficción “actuada”) sobre las pasiones de los espectadores: “[...] and this madness was thought to proceed from the passion imprinted by the tragedy” (157).

Exactamente en el mismo sentido hay que interpretar el acto de “hacer creer” (to make it believed) al que se refiere el citado párrafo referido a los primeros legisladores: se trata de ejercer un poder por medio del cual se interviene en el proceso psicológico interno del creyente para formar imágenes por medio del lenguaje. Si el procedimiento fuera exitoso, las imágenes podrían intervenir en la conformación de pasiones y en la determinación de voluntad y acción correspondiente. (Notemos de paso que es el mismo poder sobrenatural - y no sus inventores o promotores - el que, en el marco de la ficción, dicta los preceptos, las acciones concretas que los fieles deben realizar).

Respecto de las autoridades eclesiásticas son varias las referencias a este tipo de acciones tendientes a “hacer creer” las ficciones que sostienen. A modo de ejemplo se cita el siguiente párrafo del capítulo 27 del Levitán en el que se hace referencia directa a los espíritus, la superstición y los falsos profetas:

“Also a man may stand in fear of spirits, either through his own superstition or through too much credit given to other men that tell him of strange dreams and visions; and thereby be made believe they will hurt him for doing or omitting diverse things which, nevertheless, to do or omit is contrary to the laws; and that which is so done, or omitted, is not to be excused by this fear, but is a crime” (158).

Esta posibilidad de “hacer creer” podrá también ser utilizada por los Soberanos políticos y se basa en la observación de Hobbes de que “el entendimiento de la gente vulgar, a menos que no esté nublado por la sumisión a los poderosos o embrollado por las opiniones de los doctores, es, como el papel blanco, apto para recibir cualquier cosa que la autoridad pública desee imprimir en él” (159).

De lo que se trata de es de intervenir en el proceso psicológico (interno) de cada individuo para poder controlar su accionar y establecer un dominio (no violento, en términos físicos) sobre él. Esto es, en parte, posible, por la mencionada dificultad, en ciertos casos, “imposibilidad”, para distinguir entre sensaciones y otras imágenes.

En este sentido las ficciones componen imágenes, algunas de las cuales representan a los propios hombres (legisladores y súbditos); así cumplen la misma función que las novelas a partir de las cuales un hombre puede imaginarse ser Hércules, con la enorme diferencia de que se pretende “imprimir en las conciencias”, “hacer creer”, “hacer ver” que la novela es la realidad misma. La novela (aludida en la presentación del concepto de ficción) se confunde con la realidad: los “preceptos promulgados”, como también las ceremonias, los sacrificios, las leyes y prohibiciones, se refieren, desde la ficción, a la acción. Las ficciones establecen jerarquías entre imágenes y, consecuentemente, en virtud de una relación de representación, jerarquías reales entre hombres “de carne y hueso” (los representados por aquellas), si las mismas tienen alguna expresión en la práctica social. Si consideramos, tal como hace Hobbes, que las figuras del sacerdote y del legislador de los primeros Estados, en tanto representantes de poderes invisibles y superiores al hombre, no son más que imágenes que se componen con otras como las correspondientes a “los fieles” resulta evidente que se trata de una ficción. Esta última establece relaciones de subordinación que, lejos de quedar reducidas a meras narraciones, se materializan en prácticas concretas (ceremonias, preceptos, leyes) prescriptas imaginariamente por la misma ficción (por el mismo poder invisible imaginado); y, realmente, por los hombres que se benefician y/o inventan esas ficciones. Así las ficciones mantienen la dominación real.

La ficción de las sustancias incorpóreas y todas las doctrinas (ficticias) que las suponen, se incluyen en una ficción general por medio de la cual se une la imagen del reino de Dios a la Institución de la Iglesia Católica. Esta unión no puede realizarse más que en la mente de los hombres y traducirse a la realidad. Así el derecho de San Pedro fue ejercido por el Papa que se adjudicó el título de “Ministro público de Dios” e “indujo a los súbditos de todos los príncipes cristianos a creer que desobedecerle era desobedecer a Cristo mismo” (160). Este artificio establece jerarquías entre imágenes correspondientes a distintas clases de personas: unos son representantes de Dios mismo en la Tierra, pastores (el Papa y el Clero romano); a otros les corresponde la figura del “rebaño de Dios” (compuesto por todo el resto de los hombres, el pueblo de

Dios, conjunto que coincide con el conformado por los súbditos y soberanos políticos). Esta ficción que relaciona imágenes de hombres (y por su intermedio a los hombres mismos) está basada en una interpretación de la Biblia: en este caso parte de la novela es, ni más ni menos que, la verdadera palabra de Dios. Como consecuencia de ella, las autoridades de la Iglesia pretenden poder absoluto sobre los jefes políticos. (Es, en parte, por esta razón, que Hobbes le dedica un importante lugar a la interpretación de la Biblia).

Algo similar se observará respecto de la ficción del Leviatán. En este caso la jerarquía de imágenes se corresponde con las distintas partes y funciones de un cuerpo artificial, representadas a su vez por distintos hombres que, en calidad de imágenes, pero con proyección concreta en la vida social, actuarán (en caso de que se logre imprimir su creencia) de acuerdo a ese compuesto ficticio.

Esta posibilidad de confusión entre realidad y ficción resulta ser suficiente para alentar la producción de ficciones con vistas a la obtención de dominio sobre los creyentes. La mencionada confusión interviene en la categorización del núcleo constitutivo básico de la subjetividad (al que nos referíamos más arriba) en varios sentidos. En primer lugar porque la categoría de “objeto” (con sus propiedades y relaciones) que se refería exclusivamente a aquella instancia exterior que causaba la sensación, se extiende a imágenes independientes u opuestas a la misma (aunque relacionadas siempre con alguna instancia mental que genere su creencia). En el caso de las prácticas de la Iglesia, Hobbes menciona que la consagración del pan y el vino se ha transformado en “encantamiento que nada nuevo produce para los sentidos, pero haciéndonos pensar que el pan se ha convertido en un hombre: más aún en un Dios” (161). En segundo lugar, la apropiación del objeto por parte del sujeto está mediatizada por un tercer elemento, otro sujeto, que afirma la existencia de relaciones o productos ficticios, sin que el creyente pueda verificar por sí mismo su existencia, de forma que no hay una verdadera apropiación. (162). En tercer lugar y como consecuencia de todo esto, la verdadera subjetividad es la que corresponde al inventor de la ficción, no al creyente; la subjetividad de este último podría quedar subordinada a la de aquel si la ficción creída estableciera jerarquías entre imágenes que se correspondieran con ambos (163). En este último caso se trataría, ni más ni menos, que de subordinaciones de imágenes que generan subordinaciones de personas reales y, en tanto las ficciones sean aceptadas (por verificarse su creencia), esas relaciones jerárquicas serían voluntarias, consentidas.

Resulta importante notar que esto no convierte al creyente en loco o indiferente (aquel que posee un discurso mental sin orientación alguna por la ausencia de pasiones); la subjetividad, aunque subordinada a la de otro, existe (no se anula porque no se elimina la pasión), y es ese otro quien genera pasiones en el creyente en relación al producto ficticio postulado como real, aprovechando pasiones y ficciones existentes con anterioridad. La relación establecida por el creyente con la ficción no se diferencia mucho de la existente entre éste y la realidad. La pasión surge sin mediación de aquel proceso “natural” que vincula realidad e imagen, sin esa construcción que por medio de imágenes (generadas por la sensación) cada uno se hace de la realidad y a partir de la cual puede entenderla, comprenderla y dirigirse hacia ella. Esa construcción corresponde a otro, a quien logra determinar los fines (bienes aparentes) y orienta la percepción del creyente, percepción que ya no se genera con la pasión dirigida hacia el objeto real. Se trata de un proceso “artificial” (en tanto opuesto al proceso natural de generación de imágenes y pasiones que corresponde al núcleo básico de la subjetividad) que puede generar relaciones no violentas de poder, de sumisión.

Lo que le falta a ese artificio para ser una realidad es la sensación. Sin embargo esta falta puede suplirse de forma efectiva de varios modos. En primer lugar, tal como hemos mencionado, acudiendo a las imágenes naturales de la fantasía, imágenes que se generan de forma natural y que luego son incluidas en una ficción general (artificial) por parte de quien las promueve. En segundo lugar utilizando pasiones humanas como el temor. En el caso del Clero y los primeros legisladores políticos, el temor a los mismos espíritus incorpóreos (dioses o demonios), al castigo divino por la falta de observancia de preceptos (purgatorio o infierno). También puede acudir a la creación de cuerpos e imágenes reales que representen al artificio ficcional (tal sería el caso de la materialización de ídolos por medio de esculturas o pinturas); a la adjudicación de características irreales a cuerpos e imágenes existentes (el agua que se convierte en agua bendita; o el pan en cuerpo de Cristo), o, a la interpretación de textos considerados verdaderos o sagrados: la ya mencionada orientación de la percepción para hacer ver que la realidad corresponde a la ficción. En estos últimos casos la sensación existe: sólo se agrega una interpretación acorde a una ficción.



Si todas estas estrategias se acompañan además de la imposición de castigos (los correspondientes a las leyes políticas en el caso de los legisladores de los primeros Estados o la excomunión que practica la Iglesia Católica) resulta que las consecuencias negativas de la falta de acciones correspondientes a las prescripciones de las ficciones se hacen reales, pudiéndose generar incluso la creencia (tal como habría sucedido en los primeros Estados) de que el castigo o la mala fortuna tenían su origen “ en la negligencia o error en las ceremonias o en su propia desobediencia a las leyes” (164).

Resumiendo lo dicho: las imágenes ficticias comunicadas por medio del lenguaje intervienen en el esquema perceptivo, produciendo deseos o aversiones; además, y esto es realmente muy significativo, pueden involucrar al receptor en una serie de relaciones de la cual éste (a través de su imagen) forme parte. O sea que, si la serie de imágenes es aceptada como real (o el discurso referido a ellas como verdadero), podría comportarse para el sujeto, desde el punto de vista formal, como objetos o relaciones del mundo real: “a tragedy affecteth no less than a murder if well acted” (165).

### **III. Ficción y poder real**

El límite entre la realidad y la ficción no es fácil de determinar. El poder real y las prácticas correspondientes se basan en artificios ficcionales que tienen su lugar propio en la mente de los hombres; allí generan pasiones y acciones correspondientes. Las acciones son voluntarias porque dependen de una voluntad propia, pero las ficciones políticas, en un principio, tienen una fuente exterior, otra voluntad. Por otra parte, si las ficciones en cuestión relacionan imágenes de sujetos y éstos creen en ellas y actúan en consecuencia, la ficción se hace realidad y ya casi ni hace falta “hacer ver” porque “naturalmente” se ve lo que es, o sea, las relaciones ficcionales en un gran teatro llamado “realidad”. Ese teatro posee actores y directores de obra.

Las ficciones religiosas tienen consecuencias prácticas en el accionar de los creyentes. Un ejemplo de opinión que supone la validez de la doctrina de las sustancias incorpóreas es “la fe, la sabiduría, y las virtudes son investidas o insufladas al hombre por el cielo” (166). En este caso se toma como verdad la diferenciación y separación entre las virtudes y el hombre virtuoso. Al respecto pregunta Hobbes “¿quién se formará, por sí mismo, el propósito de obedecer las leyes si espera que la obediencia le ha de ser investida o insuflada de algún modo?” (167).

Desde el punto de vista del creyente, tal como se ha indicado, puede señalarse como sujeto de la acción al artificio ficcional, y de esta forma no verse como agente de la acción producida, sino como mero ejecutor (actor) de mandatos extraños. Además de las consecuencias negativas que esta creencia pueda tener en los individuos (por ejemplo: desinterés por realizar acciones morales, por ser virtuoso) el análisis político realizado por el filósofo apunta a que detrás del supuesto “espíritu” hay un hombre o grupo de hombres que se benefician con esa creencia. Ellos son los promotores de la ficción, aquellos que la utilizan en función de sus pasiones, del acrecentamiento de su poder. Así por ejemplo, detrás del demonio está el Clero que ejerce su poder por medio del exorcismo; detrás del purgatorio están quienes venden indulgencias (168).

Mencionaremos aquí una relación no jurídica entre “autor” y “actor” que se trabajará más adelante (véase tercera parte): “Entre las presunciones ninguna revela tan evidente al autor como el beneficio de la acción” (169). La cita corresponde al capítulo 47 “Del beneficio que se deriva de aquel oscurantismo y a quien beneficia”, en el cual se exponen muchas prácticas, basadas en doctrinas, que aseguran el poder de las autoridades eclesiásticas (en particular del Papa) sobre el pueblo y sus legítimos soberanos.

Los autores de este “oscurantismo” (término que alude a la tiniebla espiritual compuesta por doctrinas y ficciones), son precisamente “el Papa y el Clero romano” (170). El sentido de “autor” es el que corresponde a creador, en este caso, creador de ficciones. Los actores son los que siguen o deberían seguir ese “libreto”. Existen dos clases de actores jerárquicamente diferenciadas: 1) los promotores de las ficciones

(eclesiásticos de menor jerarquía, ejecutores del mandato de las autoridades eclesiásticas) y 2) los creyentes, en general, los “hijos de Dios” (el pueblo y los soberanos); sus acciones estarían condicionadas por las ficciones, las invenciones que “tejen” los autores. El mencionado capítulo culmina con el establecimiento de semejanzas entre el pontificado y “el reino de las brujas” (171) “es decir con las antiguas fábulas inglesas concernientes a los fantasmas y a los espíritus”; muchas de las comparaciones se basan en el término “espíritu” que remite a “sustancias incorpóreas”.

Recordemos que esta doctrina denominada también de las “formas substanciales” se remonta a Aristóteles. Este filósofo sería su autor. En líneas generales puede establecerse una diferencia entre “autores” y “promotores” adjudicando un mayor nivel intelectual a los primeros y una mayor intervención en la realidad a los últimos). En el plano real (no imaginario) los promotores son los verdaderos “actores” políticos; los que, conociendo más o menos el libreto, fomentan la creencia de otros, ponen en práctica la ficción y cuidan que cada uno no se aparte de su papel, en el marco de un teatro que realiza un libreto.

Así, pueden establecerse en principio dos planos de análisis de las relaciones de poder: el plano imaginario, el que corresponde a la descripción interna de la ficción y las doctrinas asociadas; y el plano del poder real, el que corresponde a los promotores de las mismas y a los creyentes, la descripción externa a la ficción que revela “el beneficio de la acción”.

Esta diferencia entre niveles de análisis se hace más o menos explícita en el Leviatán respecto de la descripción del “oscurantismo religioso” promovido por el Clero: las imágenes que corresponden a la denominación “sustancia incorpórea” y las ficciones asociadas (como la de la demonización con sus figuras del “exorcista” y el “poseído” y la conjunción de la Iglesia con el “reino de Dios”) correspondería al primer nivel propuesto; el “desenmascaramiento” respecto del beneficio de tal oscurantismo y las acciones de los promotores tendientes a lograr o mantener esa creencia y consecuentemente, la relación “real” de poder, corresponde al segundo nivel. Este último es el de la acción política planificada y más o menos consciente de aquellos que, en función de sus pasiones, “manipulan” las pasiones de otros; pero depende, en última instancia de la creencia en las ficciones del primer nivel (y consecuentemente de su “incontaminación” y triunfo sobre las otras ficciones, también existentes, que les “disputan” los “súbditos”).

Al segundo nivel de análisis pertenece el tratamiento de la temática de la creencia, en tanto descripción psicológica real de la confianza depositada en un hombre (o la consideración elevada de su sabiduría) y la adjudicación del carácter de verdad a sus afirmaciones (en este caso, ficciones).

En el plano de análisis de la realidad (fuera del ámbito de lo imaginario), será necesaria la creencia (real) de los “actores” en la ficción para que las relaciones establecidas por ella tengan consecuencias prácticas; resulta necesaria la “confusión” o adjudicación / aceptación del carácter de verdad a la ficción. La razón, como se ha indicado, ocupa un lugar secundario en términos de práctica política. Así como la mayor parte de los hombres no actúa por la razón sino siguiendo sus pasiones, el hecho de que un discurso sea racional y científico no asegura consecuencias del mismo tipo en la realidad de las relaciones humanas. Es la opinión, definida como discurso que no comienza por definiciones (a diferencia de la ciencia), la que tiene prioridad en el ámbito político. Y las dos opiniones políticamente más relevantes son las relacionadas con la creencia: la opinión de la buena capacidad de otra persona y la opinión sobre la veracidad de sus dichos: “...cuando creemos en la veracidad de lo que alguien afirma a base de argumentos tomados no de la cosa misma, o de los principios de razón natural, sino de la autoridad y buena opinión que tenemos de quien lo ha dicho, entonces el que dice o la persona en quien creemos o confiamos, y cuya palabra admitimos, es el objeto de nuestra fe; y el honor hecho al creer, se hace a él solamente. Como consecuencia, cuando creemos que las Escrituras son la palabra de Dios, no teniendo revelación inmediata de Dios mismo, nuestra creencia, fe y confianza están en la Iglesia, cuya palabra admitimos y a la que prestamos nuestra aquiescencia” (172).

La mayoría no hace uso de su razón para establecer la verdad, sino que confía en otro hombre y cree en la verdad de lo que afirma. Esta circunstancia puede ser aprovechada políticamente: “Tan fácil es que los hombres crean en cosas a las cuales han dado crédito otros hombres; con donaire y destreza puede sacarse mucho provecho de su miedo e ignorancia” (173). Una vez lograda la creencia, la relación de poder está garantizada: “¿Qué persona temerosa de los espíritus no tendrá sumo respeto a quienes pueden hacer agua bendita, que los expulsa?” (174).

La creencia es la primera relación de poder en cuanto a la adjudicación de verdad a las doctrinas, opiniones y ficciones. Si lo creído (independientemente de su grado de racionalidad, error o absurdo) genera imágenes y, a partir de ellas, relaciones de poder y acciones correspondientes, si alguna de esas imágenes representa al creyente, este último pasa a ocupar, en la realidad, el papel que la ficción (y en realidad su autor) le otorga. En el caso de las ficciones sostenidas por la Iglesia, la creencia y confianza se depositan en autoridades religiosas que promueven esas ficciones en beneficio propio, haciendo coincidir el depositario de la confianza con la imagen que ocupa el lugar jerárquico superior.

El problema político es que esa confianza se deposita en enemigos del Estado y de la soberanía política absoluta. Más adelante (véase tercera sección de la segunda parte) se hace referencia a las acciones políticas concretas que se deben realizar para producir un desplazamiento de la creencia hacia las ficciones hobbessianas y la figura del soberano, desplazamiento fundamental para hacer real la soberanía absoluta.

Pero no cualquier ficción gozará de la creencia necesaria para su realización. Las ficciones “exitosas” se ajustan, por un lado, a las características de la naturaleza humana, y por otro lado, a las circunstancias políticas y creencias existentes. Ambas condiciones son necesarias para generar creencia y poder “imprimir en las mentes” de los hombres las ficciones y relaciones de dominación correspondientes. Respecto de la segunda condición, hay una utilización política de circunstancias históricas: los fundadores de los primeros Estados “aprovecharon” la semilla natural de la religión, la ignorancia de las causas; el Clero, la creencia en Jesucristo, y la organización eclesiástica; Hobbes propone utilizar el poder político de los soberanos imperfectos y su afán de poder. En todos los casos la ficción fija los “papeles”, las funciones de los personajes reales, en el teatro de las relaciones humanas de acuerdo con las características del hombre que describe la psicología.

Podríamos agregar un tercer nivel de análisis si separáramos a los autores de las ficciones y teorías políticas asociadas, de sus promotores. En este tercer nivel se ubicaría la disputa filosófica entre Aristóteles (autor de la ficción de las “sustancias incorpóreas”) y algunos intelectuales medievales ligados al Papado, por un lado, y Hobbes (autor de la teoría de la representación y de la soberanía política absoluta), por otro. Aquí se da el antagonismo en la fundamentación filosófica, la creación de ficciones generales y la crítica de las prácticas, opiniones y doctrinas. Los autores tienen plena conciencia de las relaciones de poder que se establecen y de las consecuencias prácticas a las que conllevan sus razonamientos. En este marco se da la oposición entre ficciones desde un punto de vista racional; lo pasional es tema pero no motivo de las teorías planteadas con carácter racional (175). Cada autor o grupo de autores presta su apoyo intelectual para el ejercicio del poder por parte de un grupo de promotores-actores (Los intelectuales de la Iglesia a los sacerdotes; Hobbes al jefe político).

Resumiendo lo dicho: el primer nivel es el imaginario, el del contenido ficcional; el segundo el de la realidad política, las relaciones de poder; el tercero es el nivel intelectual o filosófico, el de los autores de las ficciones. Los tres niveles están íntimamente relacionados: el lugar “imaginario” de mayor poder según la ficción (primer nivel) es encarnado por quien ejerce el poder real (segundo nivel); la creencia de las ficciones es condición de posibilidad para el dominio de sus promotores; estos últimos se encuentran respaldados teóricamente por los autores (tercer nivel) quienes son los creadores de las ficciones.

La investigación psicológica se aplica al análisis del primer nivel (en cuanto a la producción de ficciones, a las imágenes y las sensaciones) y se proyecta en el segundo (temática de las pasiones, ficciones y creencia). El último nivel propuesto es el específicamente filosófico, aunque interviene, con fines racionales, en la producción de ficciones (del primer nivel) y es un apoyo racional a las acciones políticas propias de los promotores (segundo nivel). La política interviene en los tres niveles mencionados (ya que el análisis de las relaciones de poder está presente en todos ellos) pero específicamente en el segundo de ellos. La política será la que permita la realización de los fines filosóficamente establecidos, para lo cual (dada la ineficacia de hecho de la sola exposición filosófica) será necesaria la actividad de promoción de la creencia en una ficción acorde. Sin esta última, la política podría quedar reducida a mero enfrentamiento violento entre individuos pasionales; el constructo ficcional garantiza la dominación encauzando las pasiones, dándoles un lugar en una especie de “sistema” de relaciones humanas (176).

Para garantizar el orden social y, por lo tanto, el principio de la conservación de la vida, será necesario un alto grado de creencia en las ficciones políticas que Hobbes propone; y para eso, será imprescindible que las ficciones respondan o sean compatibles con las características de la naturaleza humana que describe la psicología. En este sentido las ficciones hobbesianas tomarán como base el ejercicio del poder por parte de aquellos a los que se quiere “convencer”. Ellos, los súbditos, serán en definitiva los que “han decidido” que era necesario establecer una relación de mando y obediencia, ellos serán los que “elijan” a su propio representante político, ellos serán parte de aquel Leviatán, dios todo poderoso. Estas ficciones, en tanto estén presentes en las mentes humanas, fortalecen la obediencia real de los súbditos respecto del soberano político existente. Las ficciones contrarias tienden a debilitar esa obediencia (por ejemplo trasladándola a otras personas no políticas como los miembros del Clero). La teoría de la representación política y la tesis del surgimiento del Estado Institución son ejemplos de ficciones hobbesianas; la doctrina filosófico-religiosa de las “sustancias incorpóreas” que postularía la presencia de algo incorpóreo en cada cuerpo, tiene como consecuencia directa la formulación de otras ficciones (como la correspondiente a la doctrina demoníaca, la de la inmortalidad del alma o la de las virtudes insufladas) que directa o indirectamente atentan contra una relación política de poder existente. Esta es la diferencia principal entre las ficciones postuladas por Hobbes y aquellas a la que el Leviatán se opone (177).

Conviene aclarar que Hobbes no califica a sus producciones teóricas como ficciones (Tampoco lo harían Aristóteles, ni la Iglesia, ni los gobernantes de los primeros Estados); si así fuera, la ficción perdería la fuerza que le otorga la Ciencia y su pretensión de verdad. Pero en el desarrollo del presente trabajo se demostrará que responden a la caracterización formal de tales en el sentido de que se postulan como reales, algunas construcciones que, respondiendo a procesos de composición ficcional y aún siendo postuladas desde la razón, no se corresponden con realidades: en efecto se verifica, por ejemplo, que la teoría del origen del Estado-institución no se condice con los hechos históricos tal como se sostiene que sucedieron y que la supuesta autoría de los súbditos respecto del accionar del soberano no tiene realidad en la práctica política.

#### **IV. Psicología y política**

Existe una relación entre psicología y política que permite comprender la importancia que tienen la imaginación, las pasiones y las ficciones. La preponderancia que, desde el punto de vista teórico, tiene el consenso para el acceso al poder, junto a la “generación” de creencias o manipulación de conciencias que puede tener lugar en el ámbito político, le otorgan al análisis psicológico, un lugar de privilegio en la consideración hobbesiana de la filosofía política.

Tal como se ha observado más arriba, la acción se “juega” en el ámbito de la mente humana, ámbito de estudio de la psicología. Las ficciones relacionan en “las mentes humanas” ciertas imágenes y conceptos, relaciones irreales que, de ser creídas (de adoptarse como reales) pueden influir para determinar el accionar de los individuos. En términos políticos si se logra, tal como habrían logrado los primeros legisladores, “imprimir en las mentes” de los súbditos y los soberanos ciertas relaciones (que puedan incluirlos como componentes de las mismas) orientadas a la sumisión, el éxito se traducirá en obediencia cívica, paz y progreso. Para “hacer creer” o “hacer ver”, para que la ficción funcione con la misma fuerza que la sensación, resulta necesaria la intervención de la instancia de poder que se beneficiaría con esa creencia.

En materia de funcionamiento psicológico (descripción objetiva de las mociones internas), las características de la naturaleza humana no son posibilidades sino realidades que tendrán lugar sea cual fuera el modo de organización social. Este último tendrá que ser compatible con aquella. Se da de hecho (e independientemente del estado en que se encuentre la humanidad –si en estado de naturaleza o en estado civil) un determinado funcionamiento psicológico del ser humano que, en materia política, resulta ser un importante instrumento de poder. Hobbes tendrá en cuenta las características naturales del ser humano (especialmente todo el proceso que comienza con la formación de imágenes y culmina en la determinación de la acción u omisión) y propondrá ficciones que las contemplen. En este sentido el Leviatán será el dios todo poderoso del cual cada uno forme parte (acrecentando su poder primero imaginariamente, luego

realmente) y de cuyas acciones cada uno pueda considerarse autor; la correcta conjunción de imágenes es traducida por teorías como la de la representación política, la igualdad natural y el surgimiento del Estado político por cesión de poderes / derechos de los súbditos.

Hay dos formas fundamentales de intervenir políticamente (desde el poder) para realizar la convivencia pacífica que la razón exige: la primera será el ejercicio de la violencia por parte del Estado hacia los súbditos; la segunda la comunicación de ficciones y generación de creencia para lograr una actuación generalizada basada en ellas. Si esta última estrategia fuera totalmente eficaz, no sería necesaria la primera. Además las pasiones respaldarían el accionar político-estatal tendiendo hacia una mayor armonización del deseo individual con la prescripción de la autoridad soberana (178); se lograría una utilización de lo pasional para fines políticos y racionales, se aumentaría el poder del Estado del cual los individuos forman parte (o sea, se aumentaría su propio poder). Pero en este ámbito, tal como se ha indicado, hay otras ficciones (especialmente las eclesiásticas) que disputan el poder; Hobbes presenta un respaldo filosófico para legitimar el poder político existente. En el marco de la disputa intelectual entre ficciones que alientan pasiones y prácticas de sumisión diferentes, el filósofo tomará partido por el soberano político (de quien espera que sea el promotor de sus ficciones).

En realidad a las dos formas mencionadas de intervención política debemos agregar una tercera: la coerción. Ésta presenta la particularidad de compartir algunas características con las otras dos: su efectividad se basa en el temor a la violencia pero no es producto de la coacción propiamente dicha sino de la representación o idea de sufrir un daño (imagen que supone la experiencia de coacción). La presencia de la violencia física (que la relaciona con la coacción) no es real pero interviene en el proceso de deliberación (al igual que las ficciones) de forma tal que condiciona la voluntad y la acción.

La proyección de ficciones, artificios, inventos, conexiones entre conceptos e imágenes correspondientes; ya sea en función de la consecución de fines racionales o pasionales, será de suma importancia en el ámbito político. Estos tendrán consecuencias en las creencias humanas, más que nada en las opiniones (ya que generalmente la ciencia no es comprendida). Y como “Los actos proceden de sus opiniones” (179) existirán también consecuencias en las acciones concretas de los hombres. El campo de batalla del mencionado enfrentamiento político será el de las conciencias individuales cuyo funcionamiento describe la psicología. Hacia ese fin, la victoria estatal, la creencia generalizada en la necesidad de la soberanía absoluta (en tanto medio para la realización del fin superior del establecimiento de la paz social), se dirigen las ficciones políticas hobbesianas del Leviatán. Esa creencia será la primera condición para que la ficción funcione como una realidad.

Pero obviamente, la sola producción de ficciones no basta para llevar adelante un proyecto político que conserve la vida y promueva el progreso humano. Para ello es necesario un actor político que asuma el mando, que practique la ficción y promueva su creencia. Este será el soberano político existente. Su papel no será el de “santo” o “salvador desinteresado de las almas humanas”. En función de su pasión, de su deseo de poder, tendrá que encarnar el papel principal haciendo real la ficción y desacreditando, poder político en mano, las ficciones contrarias. Pero como cada individuo se supone libre y con iguales derechos que cualquier otro, habrá que presentar la soberanía política como un poder del cual, en cierta medida, participan todos los individuos (en lo que se refiere a su fundación, en primer lugar, y luego, en cuanto a su ejercicio; a esta última idea se refiere la caracterización del súbdito como autor de todo lo que diga o haga su soberano).

La ficción del Estado institución pretende comunicar que el surgimiento del Estado se realiza contemplando la conciencia generalizada de una multitud respecto de su necesidad y la elección de la persona que ejerza el poder; pero la realidad histórica, tal como Hobbes la presenta, indica que el surgimiento real de esa estructura política se debe al consentimiento que se sigue de la victoria de una facción sobre otra (soberanía por adquisición). La ficción de la representación política atribuye cierto poder y voluntad operativa a quien, en la práctica, debe obedecer. En ambos casos se parte de una realidad política existente que no se ajusta a las teorías presentadas. En realidad es el soberano quien ejerce el poder y que tendrá, desde la perspectiva hobbesiana, la función política fundamental de hacer realidad la ficción de la representación por medio de la comunicación (y convencimiento) de la verdad de esas ficciones, para que dejen de ser tales.

Más allá de la producción y comunicación de ficciones políticas, existe una estructura de poder real (e imperfecta) sobre la cual se asienta el proyecto político hobbesiano. El deseo de poder de los hombres que la componen y la eficaz comunicación de aquellas ficciones por parte de ellos serán los pilares sobre los que se funde, en el ámbito político, la realización del Estado hobbesiano. Por detrás de las ficciones y para que éstas puedan ser conocidas, creídas y adoptadas como la realidad misma, está el actor político por excelencia que es el soberano: Hobbes apuesta a su afán de poder para poner en práctica su doctrina. Será él quien deba arbitrar los medios necesarios para enseñar las doctrinas hobbesianas (hacerles ver a los súbditos que las relaciones reales se corresponden con las ficciones políticas) y llevarlas a la práctica por medio de la imposición de premios y castigos no sólo hacia los súbditos “comunes” sino fundamentalmente hacia los poderosos, en especial, hacia las autoridades eclesiásticas, hacia aquellos que no aceptan el lugar de súbditos y promueven ficciones sediciosas y prácticas correspondientes.

Las ficciones hobbesianas establecen las relaciones adecuadas para el logro del principio (filosófico) de la conservación de la vida, teniendo en cuenta (en el proceso de composición) las características propias de la naturaleza humana (que describe la psicología) y las instituciones políticas existentes, orientando la percepción y la acción de los hombres hacia el objetivo (político) de la sumisión respecto de aquel que detenta el poder (en el marco de esas instituciones imperfectas) y que se postula como representante.

La ficción permite resolver un problema político fundamental en función de principios filosóficos: dada la orientación caótica de fines individuales dictaminados por las pasiones, siendo la pasión constitutiva de lo vital (y de la subjetividad individual) y principio de la acción, motivo por el cual la mera represión no es deseable (si no se quieren ver reducidas las potencialidades humanas); visto que el efecto de la razón por sí sola es insignificante; el tipo de organización social necesaria podrá estar determinado por una ficción que utilice y acreciente las pasiones individuales en función de un tipo de orden que garantice la seguridad en el marco de una determinada estructura de poder. Pero el tipo de proyección o artificio puede sacralizar autoridades no políticas con el consecuente enfrentamiento de religiones entre sí y de éstas con el poder estatal. Hobbes producirá ficciones que alienten un tipo de sumisión: la que corresponde a la soberanía política absoluta; y se opondrá a las ficciones que la contradigan. Así podrá superarse el desorden al interior de las mentes humanas, que se traduce en desorden al interior del Estado, y garantizar el principio filosófico de la conservación de la vida.

Es importante observar en el Leviatán la interrelación de la filosofía, la psicología y la política en el marco de la temática de la relación entre ficción y poder. La filosofía se encuentra como “detrás” de las ficciones, fuera de su producto pero aportando racionalmente el fin que guía, desde la teoría, su proceso de producción. La psicología estará permanentemente presente: las ficciones tendrán que ser comunicadas de tal forma que sean creídas, adoptadas, sostenidas, percibidas como convenientes y beneficiosas, y que generen, aunque sea aparentemente, un sentimiento de ejercicio de poder; así podrán orientar la percepción del receptor para que éste establezca las relaciones adecuadas entre imágenes, relaciones que sustentan la práctica política que se propone. Ese procedimiento (Hobbes lo sabe) tiene más que ver con la metáfora, la persuasión y la elocuencia (adorno) que con la ciencia o la fundamentación racional; pero está basado y se dirige hacia aquellos principios de orden filosófico que lo orientan. Ese procedimiento es el que socialmente produce poder y es utilizado por los enemigos del Estado. Pero en ese caso los principios son erróneos, contradictorios; y no solamente desde el punto de vista teórico sino, y fundamentalmente, porque sus consecuencias políticas se oponen a sus condiciones de posibilidad (al orden social indispensable para el ejercicio del ocio).

↙ El “adorno” (la elocuencia, la ficción, la metáfora) es la mejor política, quizás la única efectiva, para garantizar relaciones humanas que pueden hacer reales los principios filosóficos y con ellos, ni más ni menos, que la conservación de la vida y el progreso del género humano: “... donde quiera que exista lugar para exhortar y preferir el error, existe más lugar todavía para el exhorto y preferencia de la verdad, cuando esta necesita adornarse” (180). Por detrás del adorno está la verdad que muy pocos hombres pueden entender y muchos menos practicar sin esa presentación convincente, “atractiva”, generadora de pasiones y de consensos: “... si no existe una elocuencia poderosa, que asegure la atención y el consentimiento de los circunstantes, el efecto de la razón será insignificante” (181).

## NOTAS PRIMERA PARTE

i/ (1) La descripción de ese núcleo básico se realiza a nivel individual: la intersubjetividad en principio no interviene. La propia estructura del Leviatán sigue una dirección desde lo individual hacia lo inter-individual: toda la descripción de la naturaleza humana toma en cuenta las caracterizaciones de los tres primeros capítulos dedicados a la sensación, la imaginación y la ficción (a nivel individual), sin que se mencionen relaciones inter-subjetivas más que como ejemplificaciones de los conceptos fundamentales. Los capítulos 4 y 5 (dedicados al lenguaje y la razón) toman en cuenta a la imaginación como actividad primaria y sus consecuencias no son ~~en~~ relevantes para explicar la génesis de las pasiones, tratada en el capítulo 6 (que son también parte de aquel núcleo constitutivo básico). La razón por la cual los capítulos 4 y 5 se interponen entre el 3º y 6º podría ser que, en este último, se utilizan categorías lingüísticas aplicadas al análisis de las pasiones. La exposición de los seis postulados del esquema propuesto respeta la presentación que realiza el Leviatán en los capítulos 1, 2 y 6. La ubicación exacta de los mismos en el texto es: 1) Lev, I, 1, p. 6-7; 2) *Ibid.*; 3) Lev, I, 2, p. 9-10; 4) Lev, I, 6, p. 40-41; 5) Lev, I, 2, p. 11; y 6) Lev, I, 6, p. 47-48. 10

(2) Lev, I, 1, p. 6-7. Los términos utilizados por Hobbes son "resistance", "counter-pressure" y "endeavour": "by the mediation of nerves and other strings and membranes of the body, continued inwards to the brain and heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart to deliver itself" (Leviathan, I, 1, p.16).

(3) Lev, I, 3, p.16.

(4) *Ibid.*, p. 16-17.

(5) Se agrega aquí el adjetivo "consciente", no explícito en el texto. La razón de ello es que tanto en el mismo párrafo que se está analizando (Cf. Lev, I, 3, p.17) como en otros relacionados con el sentido de las imágenes de los sueños, el filósofo pareciera dar a entender que existe un hilo conductor inconsciente (utilizando categorías psicoanalíticas) o por, lo menos, una razón objetiva de este tipo de discursos o serie de representaciones aparentemente inconexas, que no podría ser elaborado por el mismo sujeto. La explicación y comprensión del mismo sería lograda por un "científico" que posea un gran conocimiento sobre los procesos internos (psicológicos) de la naturaleza humana. Véase al respecto la interpretación hobbesiana de la pregunta sobre el valor del dinero romano en el contexto de la guerra civil inglesa (Lev, I, 3, p. 17).

(6) Cf. Lev, I, 3, p.17.

(7) Lev, I, 3, p. 16. El subrayado es mío.

(8) Nótese que no se habla de gobierno más que de las sensaciones o imágenes, no de las conductas. Lo que se intenta mostrar es que para que pueda plantearse el problema del control o dominio de las conductas, es necesario, en primer lugar, que el individuo posea un conjunto ordenado de sensaciones, algún principio subjetivo que las convierta en suyas. En el planteo hobbesiano, la primera causa de ese orden es la presencia de las pasiones. De lo contrario, sobre la base de ese material caótico, del cual sólo puede hablarse de serie desde una perspectiva exterior al sujeto que las experimenta, al ser imposible un mínimo de conexión con sentido entre las imágenes, y siendo éstas los elementos primordiales de las representaciones que conllevan a la acción, es igualmente imposible pensar las conductas como efectos reales de la actividad del sujeto.

(9) La relación entre pasiones y existencia del fin subjetivo es descripta en The Elements of Law con las siguientes palabras: "...the mind may run almost from any thing to any thing. But as to the sense the conception of cause and effect succeed one another. so may they after sense in the imagination. And for the most part they do so. The cause whereof is the appetite of them, who, having a conception of the end, have next unto it a conception of the next means to that end" (EL, I, 4, 2, p. 13). Así la causa de la existencia de un fin es la pasión o apetito.

(10) En el Leviatán para definir "deseo" (la pasión básica por excelencia partir de la cual se explican las otras como aversión, amor, odio, alegría y pena), Hobbes utiliza "endeavour", la misma palabra que había empleado para referirse a la generación de la imagen de la sensación: "These small beginnings of motion within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called endeavour. This endeavour, when it is toward something which causes it, is called appetite, or desire" (Leviathan, I, 6, p. 31; el subrayado es mío.). El mismo término es utilizado también en The Elements of Law (Cf. EL, I, 7, 2, p.28). Pareciera que el "esfuerzo" mencionado en relación a la sensación está referido a la primera reacción propiamente

humana que tiene como consecuencia la formación de una imagen de la fantasía: cuando el término se utiliza para definir las pasiones, a esa reacción se le suma una inclinación hacia el objeto-causa.

(11) Cf. Lev, I, 3, p. 17.

(12) Una de las características que Hobbes atribuye a la locura se relaciona precisamente con la falta de orientación en la actividad imaginativa: "...sin ese sentido certero o dirección hacia el fin, una gran imaginación no es sino una especie de locura" (Lev, I, 8, p. 56).

(13). Lev, I, 6, p. 42.

(14) Lev, I, 6, p. 50.

(15) Veremos más adelante que existe la posibilidad de que esa categoría de "objeto" se modifique al incorporar entidades no reales, y las consecuencias de esa modificación en el accionar individual.

(16) Hobbes hace referencia a este tipo de verdad natural en el párrafo del Leviatán que sigue a la presentación de su definición de pasión o apetito: "... la naturaleza misma impone a los hombres ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural." (Lev, I, 6, p. 41). Se trata de una verdad científica basada en su concepción del movimiento continuo que se presenta también como conocimiento de hecho, por medio del cual se describe una realidad (en este caso el movimiento que se genera en la sensación y progresa hacia la acción).

(17) Lev, I, 8, p. 59. No se incluye en esta caracterización general de la naturaleza humana la importante referencia que realiza Hobbes al afán de poder como inclinación de la humanidad entera (Cf. Lev, I, 11 p. 79). La razón de ello es que el mismo es sólo una clase particular de deseo (aquella que tiene por objeto el poder) y que su presencia se registra únicamente (o por lo menos en el grado sumo que Hobbes supone cuando la utiliza) en una clase particular de hombres. Más adelante en la segunda parte se desarrolla ampliamente esta temática y las razones de la adjudicación de esta característica particular de una clase de hombres al conjunto de la humanidad y a la naturaleza humana. En el marco de la descripción de lo que se ha denominada "núcleo básico constitutivo de la subjetividad", el concepto fundamental es el de "deseo", que sí puede predicarse como característica de la naturaleza humana. Pero cuál sea concretamente el objeto de deseo depende "de la complexión humana" y de las "diferencia en punto a costumbre y educación" (Lev, I, 8, p. 59). La temática del poder desde el punto de vista de la psicología hobbesiana se trata en esta misma sección del trabajo un poco más abajo.

(18) Lev, I, 8, p..59.

(19) Cf. Lev, I, 8, p. 59.

(20) Cf. Lev, I, 5, p. 36.

(21) Lev, I, 5, p.33.

(22) Lev, I, 8, p. 59.

(23) Cf. Lev, I, 5, p.33.

(24) Cf. Lev, I, 5, p.33.

(25) Cf. Lev, II, 19, p.153.

(26) Cf. Lev, I, 6, p. 45.

(27) Lev, I, 6, p. 42.

(28) Véase más adelante 2ª parte, tercera sección.

(29) EL, I, 3, 4, p.10.

(30) Cf. EL, II, 2, p. 120.

(31) Lev, II, 22 p.185.



(32) Ningún capítulo del Leviatán se dedica por entero al tratamiento de este tema o a la explicitación de una teoría completa sobre la ficción que permita vincular, tal como pretende hacerse en este trabajo, los ámbitos psicológico, político y filosófico. En la conclusión se presenta una posible interpretación del porqué de esta omisión).

(33) Lev, I, 2, p. 11.

(34) Lev, I, 2, p. 10. El subrayado es mío.

(35) Cf. Astorga, Omar, La institución imaginaria del Leviathan, (Hobbes como intérprete de la política moderna), Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 103.

(36) Cf. Lev, I, 2, p. 11.

(37) Lev, I, 2, p. 11.

(38) Leviathan, I, 2, p.17 Esta misma expresión, "properly" es utilizada por Hobbes en muchas ocasiones para referirse a la correcta significación de las palabras utilizadas en los discursos.

(39) Podría objetarse que la capacidad de elaborar ficciones tiene como elementos y productos propios imágenes y que por lo tanto su actividad se encuentra aún en el ámbito de la imaginación. Pero la misma crítica le correspondería también, en ese caso, a la actividad racional cuando se aplica al cálculo de consecuencias: la razón trabaja también con imágenes y sus resultados pueden tener correlatos imaginarios.

(40) EL, I, 9, 1, p. 36.

(41) EL, I, 3, 1, p. 8.

(42) Lev, I, 2, p. 11.

(43) Si una imagen está presente en la mente, se necesita una especie de memoria sobre su origen para establecer con certeza si se trata de la imagen de un objeto o una imagen compuesta sin objeto correspondiente a la sensación. A esta última clase corresponden 1) imágenes resultado de una producción subjetiva conciente, 2) una producción propia durante el sueño, 3) una producción propia en estado de vigilia pero no conciente y 4) una producción o reproducción por parte de otro sujeto y comunicada por medio del lenguaje. A todas estas producciones o reproducciones les corresponde la misma categoría de "imagen mental"; pero no resulta para nada secundaria la cuestión del origen: si el mismo no pudiera ser determinado con precisión por el sujeto (algo que, según Hobbes suele ocurrir), el resultado es un estado de confusión que altera el natural desarrollo del núcleo constitutivo básico de la subjetividad al que se hacía referencia más arriba. Esta temática se desarrolla más adelante pero resulta importante advertir desde ya la ambigüedad presente en la utilización de "imagination" y "fiction".

(44) Más allá de que la ficción sea una "facultad" diferente de la imaginación o una actividad comprendida bajo ese concepto, las características adjudicadas a ella un poco más arriba (producto de composición inexistente formado a partir de imágenes simples obtenidas por la sensación) son suficientemente amplias como para abarcar la utilización del concepto que se realiza en The Elements o Law y en el Leviatán.

(45) Si esta diferencia fuera aplicada por Astorga gran parte de su investigación sobre la "imaginación" (por tratarse de imaginación productiva) se denominaría "investigación sobre la ficción". Lo mismo puede decirse del Leviatán: si Hobbes hubiera utilizado la diferencia establecida en el capítulo 2 entre "sensación decadente" y "ficción de la mente" muchas de las referencias a la imaginación se hubieran comprendido bajo el concepto de ficción, de creación mental.

(46) Cf. Lev, I, 3, p. 18.

(47) Cf. Lev, I, 2, p. 15.

(48) Cf. Lev, I, 3, p. 18.

(49) Lev, I, 3, p. 18.

(50) Lev, I, 3, p. 18.

(51) Cf. Lev, I, 3, p. 18.

(52) La inquisición de las causas pasadas se vincula a "búsqueda" y es otra de las facultades relacionadas con esta posibilidad exclusivamente humana que posee la imaginación. Aquí se hace mención sólo de la facultad de "invención" porque se relaciona directamente con la ficción.

(53) Cf. Lev, I, 8, p. 55.

(54) Lev, I, 3, p. 19.

(55) Lev, I, 3, p. 19.

(56) Lev, I, 3, p. 19.

(57) En líneas generales, tal como se verá en el desarrollo de este trabajo, la intervención del filósofo se orienta a:

1) Establecer cierta relación entre hechos pasados (aquellos que "tienen realidad en la memoria") sin demostración de su existencia, razón por la cual los productos pueden caracterizarse como ficciones. A esta clase de artificios corresponden los conceptos de "estado de naturaleza" y "soberanía por institución" a los que nos referimos en la primera sección de la segunda parte.

2) Interpretar toda relación política a la luz de esas ficciones tal como si fueran realidades y deduciendo de ellas relaciones entre los hombres que mandan y los que deben obediencia; a esta clase de ficciones corresponde la teoría de la representación analizada en la segunda sección de la segunda parte; y

3) Proponer acciones concretas hacia los que ejercen el poder político que, sobre la base de aquellas ficciones y de una voluntad capaz de poder producir efectos políticos, conformen la voluntad de los que deben obediencia a fin de hacer que esas ficciones sean percibidas y practicadas haciendo de las mismas realidades políticas. Esta temática se desarrolla en la tercera sección de la segunda parte.

(58) Lev, I, 8, p. 69.

(59) Leviathan, I, 10, p. 45. El subrayado es mío.

(60) Lev, I, 6, p. 49-50.

(61) Resulta evidente, y Hobbes así lo expresa, que quien posee mayor experiencia y razón está en mejor situación que aquel que las posee en menor grado. Pero no es menos cierto que la actividad de la imaginación se corresponde aquí con una ficción, porque, en el mejor de los casos, la imagen compuesta podría concebirse como copia de una situación real pasada; pero la adjudicación de una serie pasada a un tiempo futuro no sólo no puede hacerse con certeza sino que tampoco puede basarse en la experiencia. A esto se refería Hobbes cuando calificaba el futuro como ficción de la mente.

(62) Nótese de paso que el acento en la definición está puesto en los segundos -el poder consiste en los medios presentes, los primeros -los bienes aparentes y futuros- orientan las acciones y se relacionan con la producción de ficciones.

(63) Si bien la actividad en cuestión corresponde a la imaginación resulta evidente la separación con la sensación, razón por la cual corresponde la utilización de "ficción" según la presentación del concepto realizado en el capítulo 2 del Leviatán (Cf. Lev, I, 2, p. 11).

(64) Cf. Lev, I, 6, p.48.

(65) Cf. Lev, I, 9, p. 67.

(66) Cf. Lev, I, 6, p.48.

(67) Cf. Lev, I, 6, p. 49. En el capítulo 6 del Leviatán, en los párrafos en los que se hace referencia a "las formas de dicción mediante las cuales se expresan las pasiones", Hobbes escribe: "La deliberación

puede expresarse también en modo *subjuntivo*, lo cual implica una expresión propia para significar *suposiciones*, con sus consecuencias como: *si se hace esto, entonces sucederá aquello*; y no difiere del lenguaje del razonamiento, salvo que el razonamiento se hace en términos generales, mientras que la deliberación es, en la mayor parte de los casos sobre particulares" (Lev, I, 6, p. 49; el subrayado es mío). Los "casos particulares" implican utilización de imágenes simples (reproducción de sensación), pero existe una conjunción entre ellas que es producto de un acto creativo que no puede referirse a una sensación pasada; en particular si se considera que en la expresión "*si se hace esto, entonces sucederá aquello*" la segunda proposición se refiere al futuro (del que, como se señaló, no existe sensación alguna y por eso es calificado por Hobbes como ficción). En el caso de los razonamientos (enunciados hipotéticos), la utilización de imágenes está garantizada por la correspondencia de los nombres universales con toda la clase de los particulares a los que se refieren (Cf. Lev, I, 4, p. 24).

El significado de "supposition" es explicado por Hobbes en las secciones 5 y 6 el capítulo 6 de The Elements of Law de la siguiente manera:

"A proposition is said to be supposed, when, being not evident, it is nevertheless admitted for a time, to the end, that joining to it other propositions, we may conclude something; and so proceed from conclusion to conclusion, for a trail whether the same will lead us into any absurd or impossible conclusion; which if it do, then we know such supposition to have been false" (EL, I, 6, 5, p. 26).

"But if running through many conclusions, we come to none that are absurd, then we think the supposition probable; likewise we think probable whatsoever proposition we admit for truth by error of reasoning, or from trusting to other men. And all such propositions as are admitted by trust or error, we are not said to know, but think them to be true: and the admittance of them is called OPINION" (EL, I, 6, 6, p. 26).

La Ciencia puede utilizar suposiciones (proposiciones no evidentes) admitiéndolas temporariamente hasta que se pruebe, por razonamiento metódico, si resultan ser verdaderas o falsas. De no existir esa prueba se trataría de una opinión, una proposición de la cual no pueda afirmarse ni negarse su verdad; como la misma no es reflejo de una sensación (ya que, si ese fuera el caso, no habría suposición sino verdad o falsedad dictaminada por los sentidos) se verifica una intervención subjetiva y la conjunción de imágenes no se basa en un acto reproductivo sino productivo. Por esta razón la suposición estaría comprendida dentro del significado más amplio de "ficción" (según la presentación hobbesiana de este concepto realizada en el capítulo 2 del Leviatán).

Hobbes utiliza "supposition" como sinónimo de "Conception of the future" (Cf. EL, I, 8, 3, p.33) y para explicar diversas actividades mentales humanas directamente relacionadas con la ficción. Citaremos dos ejemplos del Leviatán:

1) En la descripción del origen de la religión Hobbes explica que, por ignorancia, los hombres están inclinados a fingir y suponer en ellos la presencia de poderes invisibles creando dioses a partir de su propia fantasía:

"And they that make little or no inquiry into the natural causes of things, yet from the fear that proceeds from the ignorance itself of what it is that hath the power to do them much good or harm are inclined to suppose, and feign unto themselves, several kinds of powers invisible, and to stand in awe of their own imaginations, and in time of distress to invoke them; as also in the time of an expected good success, to give them thanks, making the creatures of their own fancy their gods. By which means it hath come to pass that from the innumerable variety of fancy, men have created in the world innumerable sorts of gods" (Leviathan, I, 11, p. 55; el subrayado es mío).

2) La vanagloria es definidas como "fingimiento o suposición" de habilidades en nosotros mismos desarrolladas o nutridas por historias o ficciones de personas ilustres.

"The vainglory which consisteth in the feigning or supposing of abilities in ourselves, which we know are not, is most incident to young men, and nourished by the histories or fictions of gallant persons" (Leviathan, I, 6, p. 34).

Nótese, en este último ejemplo, la semejanza con aquel que utiliza Hobbes para presentar el concepto de ficción, el aludido caso de quien se imagina ser Hércules (y cuya posible causa es la lectura de novelas).

Lo dicho parece suficiente para adjudicar el carácter de ficción a la suposición y (en función de la similitud citada al principio de esta nota) también a la hipótesis, en cuanto tales. Y digo "en cuanto tales" porque si por aplicación del método científico o por corroboración de la sensación, se llegara a determinar su verdad, dejarían de ser suposiciones o hipótesis para caracterizarse correctamente como proposiciones verdaderas. Pero en todos los casos, si se respeta la rigurosidad racional, resulta evidente que debería haber una explicitación del carácter de "suposición" o de "hipótesis" que permitiría diferenciar claramente la proposición en cuestión de una proposición verdadera o evidente (tal como prescribe el citado párrafo de *The Elements of Law*). Sin esa explicitación ni la correspondiente conclusión sobre el carácter de verdad o falsedad de la misma, el enunciado es, a todas luces, la traducción de una ficción. En la primera sección de la segunda parte de este trabajo se retoma esta temática aplicándola al análisis del estado de naturaleza.

Respecto de la vinculación de la ciencia y la racionalidad con la "artificialidad" resulta sumamente interesante el artículo Hobbes et la fondation de la philosophie première de Michel Malherbe. En el mismo se establece una relación entre "representación", "espacio imaginario" y lenguaje científico que pone en evidencia, ni más ni menos, que la problemática de la posibilidad de un fenómeno de la existencia en el pensamiento hobbesiano. (Cf. Malherbe, Michel. Hobbes et la fondation de la philosophie première, En : Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes édités par Martin Bertman et Michel Malherbe, Paris, 1989, p. 17-32).

51 (68) Lev, II, 27, p. 238. El subrayado es mío, la cursiva es de Hobbes. La traducción de Sánchez Sarto dice respecto del comienzo de este párrafo "Experimentar, aunque sea en la imaginación solamente, el deleite...". El texto en inglés dice: "To be delighted in the imagination only of being possessed of another man's goods..." (Leviathan, II, 27, p. 134) La traducción utilizada es la de Sánchez Sarto pero sin la expresión "aunque sea" no presente en el original).

(69) Lev, II, 27, p.238. La traducción de Sarto de esta última oración es: "No obstante confieso que es mas juicioso equivocarse por este lado que por el contrario. El texto en inglés dice: "But I confess it is safer to err on that hand than on the other". (Lev, II, 27, p. 134). El texto transcrito cambia "juicioso" por "seguro".

(70) Este reconocimiento, la verdad de que es más probable cometer actos inmorales o ilegales si la cadena de imágenes mentales se orientan a un fin de ese tipo, deja la puerta abierta para afirmar la efectividad de la intervención, desde el poder político, en la mente del gobernado, respecto de sus propósitos e intenciones. Esta temática se desarrolla en la tercera sección de la segunda parte.

(71) Lev, I, 2, p. 11.

(72) Cf. Lev, I, 4, p. 23. Esta afirmación es general, tiene lugar independientemente del tipo de discurso: ya se trate de producción de conocimiento científico, de opiniones, doctrinas o creencias.

(73) Zarka, Hobbes y el pensamiento político moderno, Herder, Barcelona, 1997, p. 81. En adelante la referencia a esta obra se realizará citando al autor y el número de página correspondiente.

(74) EL, I, 5, 14, p. 23.

(75) En el caso del discurso científico la pasión que interviene es la curiosidad (aunque la sola presencia de esta pasión no alcanza para la práctica lingüística sino que se requiere además de educación y aplicación de un método racional).

(76) Esta observación se verifica en la distinción hobbesiana entre "caracterización" y "significación" que enuncia en la definición de razón como facultad mental: "Porque razón, en este sentido, no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos; empleo el término *caracterización* cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos, y *significación* cuando aprobamos o demostramos nuestros cómputos a otros hombres" (Lev, I, 5, p. 33). Resulta evidente, para el caso de producción y comunicación de discursos, que el proceso de caracterización es interior y anterior al de significación.

(77) Cf. EL, I, 13,10, p. 72.

(78) Cf. EL, I, 13, 1, p. 64. Zarka se refiere a esta posibilidad como "ambivalencia" de los signos lingüísticos (Cf. Zarka. op. cit. p. 92). De esta ambivalencia el intérprete deduce la falta de

neutralidad del lenguaje (Cf. Zarka, op. cit. p. 92). En este trabajo la mencionada ambivalencia se incluye en el marco del postulado primer principio psicológico interviniente en todo uso del lenguaje; y entonces la misma permite la utilización de este último con fines pasionales. Así, el lenguaje es un instrumento neutro, está al servicio de la utilización de él que haga el sujeto. Zarka parece estar de acuerdo con esta afirmación: a partir de la ambivalencia de los signos lingüísticos (no de la neutralidad) explica, en base a una frase de De Homine, que el lenguaje hace al hombre más poderoso (Cf. Zarka, op. cit. p. 119). Pero, entonces, los que no es neutro no es el lenguaje mismo, sino el sujeto que lo utiliza.

(79) Cf. Lev, I, 4, p 23-24.

(80) En este trabajo no se tratará la función metalingüística ya que su utilización generalmente se restringe a un tipo de discurso específico (el científico o el pretendidamente científico que no influyen mucho en la práctica política).

(81) Lev, I, 4, p. 30-31.

(82) Véase la definición hobbesiana de opinión en Lev, I, 7, p. 52.

(83) Véase por ejemplo Lev, I, 12, p. 90 donde se menciona la opinión sobre los espíritus [opinion of ghosts] como una de las semillas naturales de la religión; Lev, I, 2, p.13, opinión de la gente vulgar tiene sobre hadas, fantasmas, duendes así como del poder de las brujas [opinion that rude people have of fairies, ghosts, and goblins, and of the power of witches]. La forma científica de utilizar esos conceptos exigirían su inclusión en discursos racionales que se "separan" de las simples imágenes de la fantasía tomándolas como objeto de investigación: no hay ciencia de los fantasmas, ni de la brujería o los demonios (a eso se llama superstición) sino una investigación sobre la posibilidad de esas creencias y opiniones. La ciencia utiliza categorías de análisis como "causa" y "efecto", de forma rigurosa, incluyendo a las imágenes dentro de una lógica racional y en un todo de acuerdo con las reglas del lenguaje. En The Elements of Law (EL, 13, 7, p. 68) se lee: "...in raising passion from opinion, it is no matter whether the opinion be true or false, or the narration historical or fabulous. For not truth, but image, maketh passion; and a tragedy affecteth no less than a murder if well acted" (el subrayado es mío). En la última cita, referida al uso del lenguaje denominado "instigación" se hace explícita la relación entre opiniones, imágenes y pasiones, sin que la verdad modifique esa relación. En todas estas citas en las que Hobbes utiliza la palabra "opinion" se observa una relación más directa de este tipo de discurso (en comparación con el científico) con las imágenes del discurso mental.

(84) Lev, I, 7, p. 51.

(85) Lev, I, 7, p. 52.

(86) Lev, I, 3, p. 51.

(87) Lev, I, 3, p.52.

(88) La observación de Zarka contraria a esta afirmación (Cf. Zarka, op. cit. p. 81) debe circunscribirse a la producción de discursos científicos, los únicos que harían un buen uso del lenguaje en lo referente a la comunicación de conocimiento.

(89) Cf. Lev, Resumen y conclusión, p. 577. Más adelante nos referimos a esta temática. En relación al mayor poder que implica la utilización de un discurso elocuente respecto de uno científico véase Lev, I, 10, p. 70. El interés de Hobbes en el análisis del lenguaje que realiza en el Leviatán está referido fundamentalmente a discursos que traducen ficciones perniciosas para la paz pública. Esta observación es compartida por Omar Astorga (respecto, no de las ficciones, sino de las imágenes, Cf. Astorga, Omar, La institución imaginaria del Leviathan, Hobbes como intérprete de la política moderna, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 98, 108-109).

(90) Cf. EL, I, 10, 4, p. 50.

(91) Lev, I, 4, p. 24.

(92) Esta situación de ausencia de poder común y de respeto de reglar es descripta por Hobbes como estado de naturaleza. Zarka interpreta este estado, desde el punto de vista lingüístico, como "régimen de inflación" (Cf. Zarka, op. cit. p. 124 a 128). El mismo es definido básicamente como sistema de funcionamiento de signos caracterizado por la existencia de múltiples centros de producción e

interpretación. Es "el reino del malentendido por no existir un código natural y universal de interpretación de signos" (Zarka, op. cit. p. 125). Ese código, que Zarka denomina "universal", se consigue por medio de un acto de voluntad (el pacto de sumisión), que puede ser expresado por signos lingüísticos o no lingüísticos, y que permite el pasaje al estado civil (interpretado lingüísticamente por Zarka como "régimen de autorregulación", sistema de funcionamiento de signos caracterizado por la existencia de un centro jerárquico de producción e interpretación de signos - Cf. Zarka, op. cit. p. 128-130). Resulta importante advertir que el cambio de régimen de funcionamiento lingüístico no se debe a una causa lingüística sino a la voluntad de los hombres; e incluso la estabilidad del llamado régimen de autorregulación depende de la voluntad del soberano y de la de los súbditos. El lenguaje no impone por sí mismo un determinado régimen de su funcionamiento sino que responde a la utilización que cada hombre o cada conjunto de hombres decidan establecer. Y esta decisión depende de un proceso de imaginación y deliberación previo. Por esta razón, en este trabajo, se caracteriza al lenguaje, desde el punto de vista hobbesiano, como neutro e instrumental, instrumento de poder al servicio de la voluntad del "usuario". En el estado civil será la voluntad del soberano la que regule el funcionamiento de los signos lingüísticos. En la práctica, si existe un "error" del soberano, las acciones de los súbditos tendrán que regularse de acuerdo con ese error porque la instancia política tiene poder suficiente, en tanto centro único de producción e interpretación, para compeler al resto a respetar leyes (jurídicamente, por medio del derecho de castigo y muerte). El centro de regulación no es lingüístico ni lógico, ni jurídico, sino una voluntad con poder suficiente para imponer la regulación. Esta afirmación se opone a la interpretación de Zarka quien propone la existencia, en el marco del Estado político, de "una lógica institucional de los signos que palía las insuficiencias del individuo que detenta la soberanía" (Zarka, op. cit. p. 130).

(93) Lev, I, 8, p.56. El subrayado es mío. Toda invención requiere de un proceso mental que se expresa con metáforas. El calificativo de "invention" también es utilizado en el ámbito de la ciencia respecto del descubrimiento de relaciones verdaderas. A esto se refiere Hobbes en el capítulo 4 del Leviatán al tratar el tema de la suma de los ángulos interiores de un triángulo. El proceso del descubrimiento de que su suma es igual a dos ángulos rectos es en principio mental. El lenguaje sirve para registrar ese "invento" y otorgarle una universalidad de la que carece la labor mental anterior. (La traducción de Sarto dice "resumir su invención" en términos generales; en el texto en inglés se lee "register his invention in these general terms". Cf. Lev, I, 4, p. 25 y Leviathan, I, 4, p. 24).

(94) Lev, II, 25, p. 213.

(95) Lev, I, 8, p. 57.

(96) Cf. Lev, I, 5, p.38.

(97) EL, I, 5, 7, p. 20.

(98) Hobbes incluso describe el desagrado que produciría, en estado de naturaleza, la reunión entre individuos, condición fundamental para que tenga lugar cualquier tipo de comunicación (Cf. Lev, I, 13, p.102).

(99) Cf. Macpherson, C. B. La teoría del individualismos posesivo, de Hobbes a Locke, Fontanella, Barcelona, 1970, p. 29.

(100) Lev, I, 2, p. 15.

(101) Lev, I, 2, p. 15.

(102) Lev, I, 4, p. 30.

(103) El texto en inglés dice: "When a man, upon the hearing of any speech, hath those thoughts which the words of that speech, and their connexion, were ordained and constituted to signify, then he is said to understand it: understanding being nothing else but conception caused by speech" (Cf. Leviathan, I, 4, p. 26. El subrayado es mío). La comprensión es derivada, sin más del discurso verbal constituido para por palabras y conexiones).

(104) EL, I, 5, 8, p. 21.

(105) EL, I, 5, 8, p. 21. El subrayado es mío.

(106) Cf. Lev, I, 7, p. 52.

(107) Cf. EL, I, 6, 8, p. 27.

(108) Cf. EL, I, 6, 8, p. 27.

(109) Véase definición de evidencia en EL, I, 6, 3, p. 25.

(110) Cf. EL, I, 13, 2, p. 64-65.

(111) Cf. EL, I, 12, 6, p. 63.

(112) Cf. EL, I, 12, 6, p. 63.

(113) Lev, I, 11, p. 83 El subrayado es mío. La perfecta comprensión corresponde al hombre de ciencia.

(114) Cf. Lev, I, 17, p. 140.

(115) Cf. Lev, I, 2, p. 15.

(116) Hobbes se refiere al error como discurso que no entraña imposibilidad efectiva (Cf. Lev, I, 5, p. 34).

(117) Lev, I, 5, p. 37.

(118) Lev, I, 11, p. 83.

(119) Lev, I, 10, p. 70.

(120) Cf. Lev, I, 4, p. 29. La segunda clase mencionada no respeta la regla general para la construcción de proposiciones formulada por Zarka: la misma debe enlazar nombres correspondientes a las mismas categorías, las denominaciones ligadas en una proposición deben pertenecer a la misma clase ("elles doivent être deux noms de corps, deux noms d'accidents, deux noms de phantasmes ou deux noms de noms" (Zarka, Yves Charles. Aspects Sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie de langage chez Hobbes. En: Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes édités par Martin Bertman et Michel Malherbe, Paris, 1989, p. 38 y 39). Este criterio sirve para determinar la posible comprensión de una proposición y la adjudicación general de errores en la pretensión de conocimiento humano, particularmente atribuidos por Hobbes a la metafísica aristotélica. Pero, por un parte, esta metafísica contaría, según el filósofo con una amplia aceptación en círculos intelectuales de la época (ligados a la Iglesia) y, por otra parte, la mayoría de los hombres (ya sean soberanos imperfectos o súbditos) no presta atención al saber verdadero o científico (no tiene criterio, ni siquiera conocimientos suficientes para distinguir entre distintos tipos de palabras). Resulta importante destacar que el análisis del lenguaje que se realiza en este trabajo hace hincapié en la función política del mismo, relegando a segundo plano los aspectos relacionados con el saber científico. Más que la posibilidad de la ciencia y el uso correcto del lenguaje (algo que no es comúnmente practicado según Hobbes) lo que nos interesa destacar es justamente la posibilidad de la ambivalencia, la falta de neutralidad, la posibilidad del abuso del lenguaje (a los que se refiere Zarka en el citado trabajo) y sus consecuencias políticas. La ficción, el error y el engaño si poseen una traducción efectiva a imágenes que generen pasiones, "le ganan" políticamente a la verdad y a la ciencia; de hecho la mayoría de los individuos hace una utilización de la estructura lingüística que va en contra de las mismas reglas que Hobbes le atribuye (en parte por desconocimiento o falta de método, en gran parte por la influencia de las pasiones). La mediación de las palabras respecto del pensamiento y las cosas, está atravesado por una cultura que no presta atención a las definiciones que fijan la significación o, incluso se registra, en términos de Zarka, "une fixation de la dénomination par l' usage" que no ayuda a los propósitos políticos racionales. Superar esta situación por argumentos racionales no es posible. De allí, la necesidad de elocuencia y ficciones que respondan a fines racionales a las que se hace referencia en la tercera sección de la segunda parte de este trabajo.

(121) Cf. Lev, III, 34, p. 324 (el subrayado es mío). El razonamiento al que se refiere al párrafo anterior se corresponde con el realizado por Hobbes al principio del capítulo 34 del Leviatán (Cf. Lev, III, 34, p. 323-234).

(122) En realidad se trataría de espíritus corpóreos que pueden denominarse o traducirse por medio de palabras mal usadas como "espíritus o sustancias incorpóreas". Hobbes admite la existencia de "espíritus corpóreos" (Cf. Lev, I, 34, p. 334 y Lev, IV, 45, p. 531) y afirma que se trata de algo

perfectamente comprensible. "si lo corpóreo se considera en su acepción más vulgar, como aquellas circunstancias que son perceptibles a nuestros sentido externos, entonces es sustancia incorpórea una cosa no imaginaria sino real, esto es una tenue sustancia invisible, pero dotada de las mismas dimensiones que los cuerpos más gruesos" (Lev, I, 34, p. 329). En The Elements of Law "spirit" es definido como cuerpo del cual no se tiene imagen correspondiente por medio de la sensación: "By the name of spirit we understand a body natural, but of such subtilty that it worketh not on the senses..." (EL, I, 11, 4, p. 55). Como se expresa más adelante la crítica del concepto "sustancia incorpórea" se realiza teniendo en cuenta su utilización por parte de los intelectuales ligados a la Iglesia. Pero lo que se quiere destacar es que la utilización vulgar de ese concepto está en íntima relación con la sumisión que se registra hacia las autoridades eclesiásticas quienes lo utilizan para acrecentar su poder. Esta utilización puede realizarse precisamente porque "sustancia incorpórea" tiene un referente en la imaginación popular. Sobre esa base es que se asienta toda la manipulación política de las autoridades religiosas.

(123) Cf. Lev, III, 34, p. 324 y 329.

(124) Lev, III, 34, p. 323.

(125) Cf. Lev, I, 5, p. 35.

(126) Lev, I, 5, p. 35-36.

(127) Lev, III, 34, p. 324.

(128) Lev, III, 34, p. 324.

(129) Cf. EL, I, 3, 2, p. 8.

(130) Cf. Lev, I, 2, p. 13.

(131) Lev, I, 2, p. 12.

(132) EL, I, 3, 10, p. 12. Esta confusión real es atribuida a una causa natural y a la ignorancia de la naturaleza de la visión. Esta ignorancia fue padecida por quienes aspiraron al conocimiento en la antigüedad (Lev, I, 45, p. 526).

(133) Lev, I, 2, p. 13-14. El subrayado es mío.

(134) Cf. Lev, I, 2, p. 13. El ejemplo es semejante a la aparición del fantasma del padre de Hamlet en la obra de Shakespeare que lejos de quedar reducida a mera imaginación desencadena una serie de acciones que culminan en tragedia; una de esas acciones es, precisamente, la puesta en escena de una ficción teatral cuyo argumento se basa en los dichos de un fantasma sobre, ni más ni menos, que la inmoralidad de un Soberano. (Cf. Shakespeare, William. Hamlet. Salvat, Navarra, Madrid, 1969).

(135) Lev, I, 3, p. 13.

(136) Por más de que las afirmaciones "los fantasmas son espíritus" y "la extensión es un cuerpo" sean calificadas como absurdas (Lev, I, 5, p. 36) resulta evidente que la primera tiene un correlato en la imaginación (o es la adjudicación de un nombre a una imagen de la cual se supone erróneamente un objeto como causa) y la segunda no. La caracterización de "sonido sin significado" corresponde más a la última afirmación que a la primera por más que ambas puedan caracterizarse como contradictorias. La caracterización de absurdo a esta última versión popular de "sustancias incorpóreas" ya no puede basarse en la falta de entendimiento por inexistencia de imágenes (porque, precisamente, el nombre se refiere a una imagen) sino a la extraña adjudicación de un accidente de nuestro propio cuerpo (la imagen de la fantasía en cuestión) a un supuesto cuerpo exterior que se supone existente. En este caso el accidente es justamente aquella instancia subjetiva (la imaginación) que sirve para conocer la presencia de cuerpos exteriores y existentes; no un accidente de un cuerpo exterior como la extensión o "los accidentes del pan en el queso" (Lev, I, 5, p. 34). Se trata de la sustancialización de imágenes de la fantasía y el consecuente otorgamiento de realidad objetiva a las mismas. El absurdo puede advertirse únicamente conociendo la teoría científica hobbesiana de la generación (incluso natural) de esas imágenes sin correspondencia con ninguna realidad, lo que permite afirmar que tales productos de la mente no son causados por objetos exteriores.



(137) Si bien, en principio, las "sustancias incorpóreas" no podrían tener imagen correspondiente por ser invisibles puede adjuntársele visibilidad imaginaria, por medio de un proceso (también imaginario) de condensación (Cf. Lev, IV, 45, p. 527). A esa imagen se le puede otorgar luego forma (por ejemplo humana) u otros accidentes (como color) adjuntándoles, por ejemplo, imágenes de cuerpos (ropajes) (Lev, IV, 45, p. 526-527) de manera que el producto de la imaginación puede caracterizarse claramente como ficción.

(138) La diferencia entre los objetos y relaciones del mundo exterior y las imágenes producidas por otros sujetos puede ser cuantitativa (la impresión o sensación de los primeros es más intensa que la de las segundas); pero puede existir un alto grado de semejanza formal en cuanto a su recepción e influencia (en particular si se considera el proceso de debilitación de la mayor intensidad que posee la imagen del objeto existente luego de transcurrido cierto tiempo). A esto puede sumarse la creencia en la sabiduría u honestidad de la persona que postula la existencia de relaciones u objetos ficticios. Estas creencias pueden ser alentadas o producidas por medio de MILAGROS (falsos o verdaderos) a partir de los cuales el creyente pueda tener alguna sensación del poder de quien los produce o la corroboración de su condición de "profeta" y de la verdad de las afirmaciones que éste pudiera predicar (ya sean verdaderas o falsas y se refieran a realidades o a ficciones).

(139) Véase la distinción propuesta entre procesos psicológicos relacionados con el uso del lenguaje más arriba (p. 22) de esta primera parte.

(140) Véase la referencia a la promoción de ficciones destinada a la obtención de poder por parte del Clero, página 38 siguientes de este trabajo.

(141) Hobbes cree en la existencia de espíritus y en Dios, al que le asigna la cualidad de incorpóreo. El mismo no es concebible por la mente humana. La principal diferencia con el planteo aristotélico es que Hobbes establece un límite a la posibilidad del conocimiento científico y Aristóteles "avanza" más allá de lo perceptible llegando a la exposición de características propias de entidades divinas y naturales.

(142) Cf. Lev, IV, 44, p. 500.

(143) Cf. Lev, III, 34, p. 324.

(144) Cf. Lev, III, 34, p. 334.

(145) Cf. Lev, III, 34, p. 333.

(146) Cf. Lev, IV, 45, p. 528.

(147) Lev, I, 2, p. 13.

(148) Lev, IV, 45, p. 527.

(149) Lev, I, 12, p. 92.

(150) Lev, I, 12, p. 95.

(151) Lev, I, 12, p. 91.

(152) La adjudicación del carácter ficticio a la producción religiosa de imágenes realizada por los gobernadores de los primeros Estados se hace explícita en la utilización de "feigning" (Leviathan, I, 12, p. 57), "feign" (Leviathan, I, 12, p. 57), "invent" (Leviathan, I, 12, p. 56) y "invention" (Leviathan, I, 12, p. 56), traducidas en la versión castellana por "fingir" (Lev, I, 12, p. 88), "ficción" (Lev, I, 12, p. 88) inventar (Lev, I, 12, p. 85) "invención" (Lev, I, 12, p. 86).

(153) Lev, I, 12, p. 94. El subrayado es mío.

(154) Leviathan, I, 12, p. 60.

(155) Leviathan, I, 2, p. 17.

(156) Se trata de la tragedia de Andrómeda mencionada en el capítulo 8 del Leviatán para ilustrar una especie de locura (Cf. Lev, I, 8, p. 62).

(157) Leviathan, I, 8, p. 42. El subrayado es mío.

(158) Leviathan, II, 27, p. 138 y Lev, I, 27, p. 245. El subrayado es mío. Se cita otro pasaje del capítulo 30 en que se menciona la creencia en absurdos: "Shall whole nations be brought to acquiesce in the great mysteries of Christian religion, which are above reason; and millions of men be made

believe that the same body may be in innumerable places at one and the same time, which is against reason (Leviathan. II, 30, p. 154 El subrayado es mío). Véase también la referencia a la generación de la creencia en la gente vulgar sobre el poder del Papa como semejante al de Moisés o Aarón (Lev, IV, 47, p. 569).

(159) Lev, II, 30, p. 277. El término utilizado en este caso es "imprinted: "whereas the common people's minds, unless they be tainted with dependence on the potent, or scribbled over with the opinions of their doctors, are like clean paper, fit to receive whatsoever by public authority shall be imprinted in them. (Cf. Leviathan, II, 30, p. 154. El Subrayado es mío). Esta temática de la utilización, por parte del soberano, de procedimientos de intervención en la conciencia de los súbditos se desarrolla en la tercera sección de la segunda parte de este trabajo.

(160) Lev, IV, 47, p. 567.

(161) Lev, IV, 44, p. 505 La práctica de la consagración así concebida ejemplifica un abuso de interpretación del texto sagrado y la doctrina correspondiente puede caracterizarse como un absurdo del lenguaje. Sin embargo su creencia es posible gracias a su relación con la doctrina de las esencias separadas o sustancias incorpóreas que tiene, tal como se ha mostrado, una traducción popular a imágenes, a una ficción. Así el espíritu divino puede "insuflarse" en el pan y entonces denominar a ese objeto como "cuerpo de Cristo" (si se ha logrado la impresión correspondiente en las mentes de los creyentes) aunque los sentidos continúen "generando" una imagen de "pan". A la imagen de los sentidos se le une la del espíritu divino (bajo la forma de viento, aire condensado o simple "ídolo del cerebro") asegurando así alguna traducción imaginaria (ficticia) que genere pasiones y acciones de obediencia y respeto al artificio y al artífice).

(162) Continuando con el ejemplo de la consagración: el hecho de que el pan se haya convertido en un hombre o un Dios, genera confusión, contradicción entre lo percibido y lo que "correspondería" percibir (según la autoridad religiosa). Y entonces, la categoría de objeto se aparta de su sentido original y el sujeto ya no puede saber por sí mismo cuál es la verdad de hecho y necesita de quien la interprete y se la comunique.

(163) La ficción que une la imagen de San Pedro a la de representante de Dios y éstas a la del Papado hace de este último el verdadero sujeto (en términos políticos, un rey de reyes).

(164) Lev, I, 12, p. 95.

(165) EL, I, 13, 7, p. 68. La sección a la que pertenece la frase citada trata del uso del lenguaje llamado "instigación" que consiste precisamente en el incremento o disminución de la pasión de otro por medio de palabras (en este caso discursos de opinión). La diferencia con la persuasión se limita a una inversión de la relación: por medio de ésta última se obtiene una opinión utilizando la pasión. La relación es, en ambos casos entre opiniones y pasiones; por esta razón, Hobbes afirma que la diferencia no es real. (Nótese la semejanza entre esta afirmación y la doble relación propuesta (en este trabajo) entre ficciones y pasiones). En este pasaje puede observarse también la falta de diferencia o la igualdad, en materia de determinación de pasiones y ejecución de acciones, de: 1) los discursos no científicos (opiniones con afirmaciones falsas ) y los científicos (racionales y verdaderos), 2) las narraciones reales y las ficticias; como así también la prioridad de la imaginación sobre la verdad: "in raising passion from opinion, it is no matter whether the opinion be true or false, or the narration historical or fabulous. For not truth, but image, maketh passion; and a tragedy affecteth no less than a murder if well acted" (EL, I, 13, 7, p. 68. El subrayado es mío).

(166) Lev, IV, 46, p. 555.

(167) *Ibíd.*

(168) Lev, IV, 47, p. 570.

(169) Lev, IV, 47, p. 567. El subrayado es mío.

(170) Lev, IV, 47, p. 571.

(171) Cf. Lev, IV, 47, p. 574-576.

(172) Lev, I, 7, p. 53.

(173) Lev, I, 12, p. 94.

(174) Lev, IV, 46, p. 555.

(175) Hobbes hace explícita esta afirmación sobre la falta de motivación personal-pasional de su obra en el último párrafo del Leviatán (Cf. Lev, Resumen y conclusión, p. 586-587).

(176) Nótese que ninguna de las relaciones de dominación descritas hasta ahora (la de los fundadores de los Estados y de la Iglesia) son de tipo violento (en sentido de enfrentamiento de tipo físico o corporal). Las ficciones hobbesianas tenderán a establecer una dominación política en la que no prime la violencia social propia de un supuesto estado pre-civilizado en el cual, a falta de ficciones compartidas, se registra una guerra de todos contra todos.

(177) Podríamos desarrollar otras diferencias desde la perspectiva del filósofo: las ficciones hobbesianas son comprensibles; las ficciones contrarias aluden a "espíritus incorpóreos" y no a cuerpos reales o realizables, razón por la cual no pueden comprenderse y generan, a partir de esta característica, la relación de poder. La dominación que se desprende de estas últimas está mediatizada por entidades ficticias mientras que la dominación propuesta por Hobbes, si bien hace uso de ficciones, lo hace en el nivel de las relaciones humanas: sus componentes son bien identificables por medio de la sensación (no, por cierto, las vinculaciones entre los mismos como espera demostrarse en las siguientes secciones de este trabajo). Si bien ambas se basan en la pasión del temor, el objeto del mismo es algo incorpóreo en un caso, y un sujeto presente y real en otro (el soberano).

Por otra parte las ficciones hobbesianas son "verdaderas" por ajustarse al principio de la conservación de la vida humana y la promoción del progreso social, mientras que las otras tienden al caos social por postular una soberanía espiritual que atenta contra la terrenal. En este sentido puede establecerse su carácter de "verdad" por los "efectos que la vida humana requiere". Hobbes hace uso de este criterio en varias oportunidades, por ejemplo en el capítulo 18 del Leviatán donde se lee que "la doctrina que está en contradicción con la paz no puede ser verdadera" (Lev, II, 18, p. 146).

Pero estas diferencias no son políticamente relevantes. Si se acude sólo a la razón para establecer la verdad, se corre el riesgo de que la misma quede, muy bien fundamentada, solamente en un libro de filosofía. Pero el filósofo quiere "producir efectos", intervenir, dar herramientas para la intervención directa en la vida política. Por eso, al desarrollo de la verdad racional se suma la formulación de ficciones.

(178) Esta "armonización" entre individuo y estructura político-social, si se interpreta ésta última, desde un punto de vista psicológico, como expresión de la necesidad individual de hacer realidad la prescripción racional de esforzarse por la paz (tal cual ordenaría la ley fundamental de naturaleza) podría interpretarse como "armonización" del individuo mismo. En este sentido resulta interesante la interpretación de Bernard Gert sobre el paralelismo entre algunas concepciones hobbesianas y freudianas. Gert propone la distinción entre "rational desires" y "emotional desires" distanciándose de la interpretación tradicional que opone radicalmente racionalidad y pasiones. La interpretación postula un paralelismo entre la razón / pasión hobbesianas y las instancias yo / ello del aparato psíquico freudiano: a la "razón" y al "yo" les corresponde el control sobre las "pasiones" y el "ello": éstas últimas tienen mayor poder de motivación que las primeras y exigen satisfacción inmediata (principio de placer), mientras que la razón y el yo tienen en cuenta las consecuencias de las acciones a largo plazo (principio de realidad). (Cf. Gert, Bernard. Hobbes's account of reason and the passions, En: Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes édités par Martin Bertman et Michel Malherbe, Paris, 1989, p. 92). En el marco de este paralelismo podríamos agregar que la ficción favorece el proceso de sublimación de lo instintivo-pasional desviándolo de sus fines propios y dirigiéndolos hacia fines más elevados desde la perspectiva social. Así la sociedad (el Estado) cuenta con mayor posibilidad de realizar sus fines sin la necesidad de la represión del individuo.

(179) Lev, II, 18, p. 146.

(180) Lev, Resumen y conclusión, p. 578.

(181) Lev, Resumen y conclusión, p. 577. Esa frase corresponde a una posible objeción que cita Hobbes contra la posibilidad de su doctrina. Pero, lejos de contradecir este enunciado, el filósofo lo hace propio unas líneas más abajo (Cf. Lev, Resumen y conclusión, p. 578).

## **SEGUNDA PARTE**

### **Ficciones hobbesianas y realidad del poder**

En la primera parte se ha tratado la temática de la ficción en general en el marco de la exposición sobre los procesos psicológicos correspondientes a la naturaleza humana, sus relaciones con el lenguaje y con el poder político. En este último sentido los ejemplos presentados no fueron teorías ni conceptos propiamente hobbesianos. En esta segunda parte se retoma el análisis de la ficción en el Leviatán aplicando la caracterización realizada a teorías y conceptos propios de Hobbes.

La exposición se dividirá en tres secciones. En la primera sección se analizan fundamentalmente los conceptos de “estado de naturaleza” y “soberanía por institución” identificando procedimientos de composición ficcional y mostrando su irrelevancia en el análisis de las relaciones reales de poder. El mismo enfoque se aplica en la segunda sección al caso de la representación política. En la tercera sección se retoma la temática de la ficción en general y su utilidad política en el marco del Estado.

En las dos primeras secciones se dedican tres y cuatro párrafos respectivamente a demostrar la ficcionalidad de las teorías y conceptos hobbesianos. El último apartado de cada una de esas secciones trata de las relaciones reales de poder y su diferenciación respecto de aquellas relaciones caracterizadas como ficticias.

La tercera sección presenta dos apartados. En el primero de ellos se muestra la incompatibilidad entre teorías y conceptos basados en ficciones, por un lado; y las relaciones reales de poder, por otro lado. Esa incompatibilidad, cuya exposición principal se desarrolla en las dos primeras secciones, se revelará, en cierto sentido, como sólo aparente y producto de hacer abstracción de una de las funciones fundamentales que Hobbes le atribuye al soberano: la educación del súbdito. El análisis que se realiza en el segundo apartado toma en cuenta el carácter ficticio de las relaciones de poder estudiadas en las secciones anteriores (desde el punto de vista objetivo) y muestra la posible anulación de las ficciones en cuanto tales por medio de la promoción de su creencia (punto de vista subjetivo). En tal sentido se muestra cómo, por medio de la alienación de la voluntad del súbdito, y sin que esto signifique la falta de pertinencia de la caracterización objetiva de ficciones hacia los conceptos trabajados, es posible proyectar lo subjetivo al ámbito objetivo, de forma tal que las ficciones se realicen, que se puedan “hacer” objetivas.

## SEGUNDA PARTE, PRIMERA SECCIÓN

### Artificios y realidad, el poder anterior al poder:

#### Las ficciones "estado de naturaleza" y "Soberanía por institución"

Abordaremos en esta sección el análisis de las ficciones hobbesianas en lo referente a la caracterización de algunas concepciones como conjunciones de imágenes dirigidas hacia el pasado sin sensación respaldatoria alguna. Las mismas funcionarían, desde un punto de vista lógico, como hipótesis o suposiciones de hechos; pero al no ser explicitadas como tales y verificarse que son utilizadas tal como si fueran realidades históricas, sin la exigencia racional de su demostración, responden a la caracterización de ficciones. Así de la irrealidad de ciertos hechos del pasado y de sus relaciones se deduce la necesidad de comportamientos humanos que se pretende que tengan lugar en la realidad presente y futura. Entre estos artificios se destaca el "estado de naturaleza". A él se hará referencia en primer término como entidad ficticia ejemplificando la importancia del direccionamiento de la percepción a que se ha hecho referencia en la primera parte.

En segundo lugar se propondrá una subdivisión del estado de naturaleza (más allá de su posible caracterización como ficción) basada en el criterio de unión / desunión del agregado humano correspondiente. La misma permitirá observar que existe una conjunción de imágenes cuya traducción a discurso verbal resulta ser contradictoria y que sin embargo no impide que esa construcción tenga el correlato imaginario correspondiente en la mente humana y que sea perfectamente comprensible. Esta diferenciación será luego utilizada para indagar la caracterización general del estado de naturaleza como estado de igualdad entre los hombres y analizar las diferencias entre los tipos de pasajes al estado civil que se realizan por medio de los pactos que dan lugar a la soberanía por institución y a la soberanía por adquisición.

La mayor parte de la argumentación de esta sección tiende a demostrar que "la soberanía por Institución es una ficción teórica". La demostración se basa, por un lado, en lo que el mismo filósofo sugiere que ha sido, desde el punto de vista histórico, el proceso de surgimiento de los Estados políticos; y, por otro lado, en la descripción hobbesiana del estado de naturaleza que haría imposible, en la práctica, el tipo de pasaje al estado civil que corresponde al proceso de institucionalización del poder político.

Para finalizar se interpreta todo el desarrollo anterior en función de la concepción hobbesiana de poder, estableciendo su total prioridad sobre el derecho.

Resulta oportuno recordar que estas ficciones adquieren plena significatividad en la vida política si son instrumentos de educación de los súbditos en el marco de un Estado real y presente. A esta temática se dedica la última sección de esta segunda parte.

## I. Orientación de la percepción: el estado de naturaleza como ficción

La explicación hobbesiana de las relaciones humanas se rige por un modelo que Bobbio caracterizó como "dicotómico" (1): los hombres pueden vivir en estado de naturaleza o en estado civil; la realización de un pacto social sería la que posibilita el pasaje del primero hacia el segundo (2).

En líneas generales el estado de naturaleza es definido como un estado de igualdad entre los hombres, sin ley alguna que fuera respetada por todos y que deriva, en esas condiciones y por las características de la naturaleza humana, en anarquía y guerra generalizada, situación en la cual no es posible garantizar el mínimo de seguridad que requiere la conservación de la vida. El pacto social representa el acuerdo entre los hombres para delegar funciones de mando instaurando voluntariamente un poder común que permita ordenar las relaciones humanas y garantizar la paz y defensa común para el grupo que ha consentido esa relación política. A partir de entonces el grupo humano en cuestión vive en estado civil.

Muchas son las características que presenta el estado de naturaleza en relación a la utilización de la imaginación y la capacidad de producción de ficciones por parte de los supuestos partícipes del mismo. A este tipo de análisis lo denominaremos "análisis subjetivo". Al respecto puntualizaremos que cada individuo trata de lograr su felicidad en función de los bienes aparentes que surgen imaginariamente y en relación con sus pasiones para la obtención de poder. Los medios reales de los que dispone cada uno, sus poderes naturales, son las facultades corporales y de la mente. Como no existe límite "natural" alguno (por lo menos para la mayor parte de los hombres), cada uno, en función de sus pasiones tratará "naturalmente" de obtener lo que desea. Cada hombre se encuentra obstaculizado para lograr su felicidad únicamente por su incapacidad y por la capacidad de otros. Aquí resulta pertinente el análisis de los procesos internos mencionados en la primera parte en relación al deseo y las pasiones en general y, en especial, a las concepciones de bien y mal aparente que tienen lugar en el proceso deliberativo que culmina con la determinación de la voluntad y la ejecución u omisión de una acción. Desde la perspectiva individual del "habitante" del estado de naturaleza sus pasiones y los procesos (relacionados con ellas) de la imaginación productiva que se desarrollan en su mente, son el antecedente de todo un accionar sólo obstaculizado por falta de capacidad suficiente para superar dificultades en la obtención del bien aparente, para hacer de éste último un bien real.

Desde una óptica objetiva, Hobbes afirma que, en ese estado, se registra una igualdad de capacidades, poderes naturales, de la cual deriva una igualdad de expectativas en la obtención de bienes aparentes: "De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto de la consecución de fines" (3). De la igualdad de la esperanza Hobbes deriva la competencia, la desconfianza y la guerra generalizada (4).

A los fines de este trabajo la temática de la ficción será tratada fundamentalmente en el marco de una óptica objetiva: lo que más importa en este sentido no son los sentimientos o pasiones que pudieran padecer los hombres en el marco del relato hobbesiano del estado de naturaleza ni las imágenes que posean (lo que hemos definido como punto de vista subjetivo) sino las relaciones objetivas teniendo en cuenta el fin propio de las ficciones hobbesianas: intervenir en la realidad política y cultural generando relaciones mentales en los receptores reales (soberanos y súbditos) que garanticen el principio de conservación de la vida y tiendan al establecimiento de la paz y el progreso humano. Las consideraciones que se realicen en el marco del eje subjetivo responderán al análisis de ese postulado fin propio de las ficciones que Hobbes produce con fines políticos. En tal sentido sí tienen importancia las imágenes que se comuniquen por medio del texto hacia los hombres reales, los verdaderos receptores del discurso hobbesiano, porque las mismas transmiten una serie de ideas sobre formas de relación humana que culminan en el establecimiento de un poder superior: la comunicación de esas imágenes está orientada a "enseñar" cómo se logra la paz y el progreso social (5).

Nos referiremos a continuación a los primeros dos componentes del mencionado esquema dicotómico hobbesiano, el "estado de naturaleza" y el "pacto social", y a su posible caracterización como

ficciones (6) en el sentido antes mencionado de la falta de correspondencia con la realidad. La exposición permitirá ejemplificar el direccionamiento perceptivo al que se ha hecho referencia en la primera parte y que tiene lugar por medio de la conjunción de imágenes con el fin de orientar la interpretación y el accionar concreto en la realidad política.

Tanto el estado de naturaleza como el pacto social presentan una relación un tanto ambigua respecto de su realidad histórica.

Del estado de naturaleza, por ejemplo, Hobbes dice que "Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero" y agrega a continuación: "pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América [...] viven actualmente en ese estado bestial al que me he referido" (7). En relación al pacto social, por un lado, su texto se introduce con un "como si" que podría indicar que se trata de una mera suposición de realización histórica; pero, por otro lado, luego de formularlo en esos términos, todo el desarrollo teórico posterior lo toma como realmente realizado y, las consecuencias de esa suposición son tales que pareciera que se le adjudicara realidad; a esto último hay que agregar que, si le otorgamos realidad objetiva al pacto social incluyendo la caracterización hobbesiana del mismo, el Estado político perfecto debería haber existido en la historia, algo que Hobbes mismo se encarga de negar.

El filósofo no le presta tanta atención, en principio, a la relación de estos conceptos con la realidad histórica, ya que lo que le importa, es su carácter de herramientas de análisis con fines filosóficos y políticos.

Respeto del estado de naturaleza afirma que: "De cualquier modo que sea [que el estado de naturaleza haya tenido o no realidad efectiva] puede percibirse [it may be perceived] cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer" y agrega "pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil"(8). Un poco más adelante retomamos esta frase y su relación con el tipo de "percepción" que el filósofo propone.

Evidentemente se trata de la composición de distintos conceptos (imágenes) como "individualismo", "desorden", "violencia generalizada", y "anarquía" que pueden o no haber tenido lugar en la historia humana, de los cuales, por lo menos, no se tiene esa certeza; razón por la cual el compuesto puede caracterizarse como ficción ya que, en esas condiciones, no puede hablarse de verdades de la sensación (o memoria) ni tampoco, considerando su carácter hipotético no explícito, de verdades científicas (o de las consecuencias de una afirmación con respecto a otra) (9). Hobbes no lo niega y no parece otorgarle mucha importancia (veremos inmediatamente por qué).

En relación a este concepto Bobbio establece diferencias entre A) el carácter hipotético del estado de naturaleza y B) su realidad o posibilidad histórica. En tal sentido, realiza una distinción entre estado de naturaleza "universal" y "parcial". El primero no sería equiparable a "estado originario" y se corresponde con su postulación hipotética; el segundo es "histórico o históricamente posible" y tiene como correlato real: 1) relaciones entre grupos sociales independientes o entre Estados soberanos; 2) el estado de guerra civil o 3) estado en que se encontrarían algunas sociedades primitivas (10). Bobbio afirma que el tipo "universal", es decir "aquel estado en que los hombres habrían vivido o estarían destinados a vivir todos juntos y al mismo tiempo en estado de naturaleza", "nunca ha existido y nunca existirá"; descartando así su posibilidad histórica ya que "su existencia prolongada en el tiempo habría llevado o llevaría a la extinción de la humanidad" (11).

Esta es, sin duda, la conclusión a la que se arriba si se considera sólo el esquema general a nivel racional. Pero así se deja de lado: 1º) el hecho de que Hobbes no diferencia entre aplicación universal y parcial del concepto, 2º) por eso mismo hay una yuxtaposición de esas aplicaciones, 3º) que la descripción de ese "estado bestial" (que del texto mismo surgiría que es el supuestamente "universal" que Bobbio había descartado como posibilidad histórica) correspondería al modo de vida real y actual de los pueblos "salvajes" de América, 4º) toda la descripción hobbesiana realizada en el capítulo 13 del Leviatán se refiere a hechos (no a simples hipótesis racionales). En este último sentido es importante observar que Hobbes no dice "suponiendo la existencia de un estado bestial, entonces..." sino que dice "Todo ello puede afirmarse de esa

miserable condición en la que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza” (12). Se trata de una descripción de supuestos hechos que se presentan como habiendo tenido realidad antes de la existencia de los Estados políticos: es “una condición de guerra en la que antes se encontraba [cada hombre]” (13); el “antes” hace referencia a un momento pre-político. Esto se manifiesta en varios pasajes del Leviatán en los que Hobbes se refiere a que el Estado político es precedido del estado de naturaleza. Citemos a modo de ejemplo el segundo párrafo del capítulo 28 del Leviatán:

“Pero ya he mostrado anteriormente que antes de la institución del Estado, cada hombre tiene un derecho a todas las cosas, y a hacer lo que considere necesario para su propia conservación sojuzgando, dañando o matando a un hombre cualquiera para lograrlo” (14).

El estado de naturaleza es presentado como realidad efectiva anterior al Estado político. De la afirmación de que “nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante” (afirmación matizada con la correspondiente a que algunos pueblos salvajes viven actualmente así) se siguen otras que lo suponen real; existen varias referencias a la condición del hombre antes de la constitución del Estado, en un tiempo supuestamente real y anterior, sin mencionar que se trata de una suposición, hipótesis o ficción. Por ejemplo, del miedo que provocan los espíritus invisibles, la religión, se dice que “fue implantada en la naturaleza humana antes que la sociedad civil [before civil society]” [...] y: “Así, en el tiempo anterior a la sociedad civil [before the time of civil society], o en la interrupción que ésta sufre por causa de guerra, nada puede robustecer un convenio de paz [...] sino el temor a este poder invisible” (15). El poder invisible puede ser real o ficticio, pero el tiempo anterior no se presenta como posibilidad ni como hipótesis sino como realmente existente antes de la creación del Estado. Nótese que incluso en esta última cita se diferencia el caso de estado de naturaleza “universal” (según terminología de Bobbio)- el correspondiente a “el tiempo anterior a la sociedad civil”- de uno de los casos “históricos o históricamente posibles” – la guerra civil - tomando a ambos como históricos y adjudicándole al primero el carácter de “estado originario” que Bobbio rechaza en su interpretación. También hay referencias directas a un tiempo anterior a cierto estado de gobernación civil (“before there be some state of civil government”) y al Estado civil (“before such estate [state civil]”) (16). En líneas generales la deducción de la necesidad de un pacto y de la realidad de la soberanía política absoluta supone la realidad del estado de naturaleza y así es presentado por Hobbes, como si se tratara de una condición, si no originaria, por lo menos anterior a la sociedad como tal.

La descripción hobbesiana del estado de naturaleza (la que tiene lugar en el capítulo 13 del Leviatán) presenta el estado de naturaleza como estado pre-cultural “de hecho” en el cual, a partir de la igualdad natural, se suceden la igual esperanza respecto de la consecución de los fines individuales, la desconfianza y la guerra de todos contra todos. El estado de naturaleza puede interpretarse como una hipótesis lógica; pero su uso en el texto del Leviatán, trasciende ese tipo de utilización tal como si se tratara de una realidad histórica (de ahí, el empleo de la secuencia temporal y de imágenes particulares para referirse al estado de naturaleza). El esquema está “montado” en una ficción, que cumple al mismo tiempo, desde una perspectiva racional, el papel de una hipótesis (17) que refleja un contenido particular y que funciona, en el texto, como descripción de una realidad. A este respecto hay que advertir que el filósofo no califica nunca al concepto en cuestión como hipótesis, lo que correspondería desde un punto de vista científico (si de lo que se tratara fuera sólo de una hipótesis).

Todo esto adquiere relevancia si se considera que, tal como se afirma más abajo, el destinatario que Hobbes tiene presente no es sólo ni fundamentalmente un público culto sino un soberano y sus súbditos. ✓

Las imágenes del estado de naturaleza están orientadas a que el lector se haga una idea perfectamente comprensible de una situación pre-estatal de anarquía, guerra y muerte que, si bien desde una consideración racional puede identificarse con un estado “universal” inexistente, una suposición en el marco de una investigación científica, la presentación del mismo se refiere imaginariamente a la opción 3) señalada por Bobbio (aunque más que de “sociedades primitivas” habría que hablar de “situación pre-estatal de anarquía” ilustrada por imágenes de la sociedad primitiva). El estado de naturaleza es una especie de narración que permite formarse una idea del pasado humano tal como si ese estado hubiera tenido lugar en la historia.



Si, desde una consideración casi exclusivamente filosófica, se acentúa el carácter racional del concepto (como mera hipótesis), se pierden de vista los objetivos políticos y, como Hobbes no hace, se deja fuera del posible ámbito de recepción de su discurso a más de la mitad de la humanidad. Muchos intérpretes, en general, descuidan este aspecto fundamental relacionado con las imágenes que transmiten los textos políticos hobbesianos, otorgándole especial y casi exclusiva atención a la cuestión de la racionalidad. El problema de “hipótesis lógica” vs. “hipótesis histórica” pone en segundo plano lo que Hobbes realmente quería hacer e hizo con su texto del capítulo 13: construir una imagen del salvajismo primitivo (al que aluden “los salvajes de América) y pre-estatal (condición anterior a la sociedad), no porque pensara realmente en su existencia histórica y real, pero sí en que sus lectores podían hacerse una representación clara de un estado originario y bestial sin preguntarse demasiado por su realidad histórica (como hacemos los intérpretes, para quienes no escribió Hobbes), o sea, tomando esa imagen como real (en sus procesos de pensamiento) y sacando conclusiones sobre la realidad presente. Pero la hipótesis, la ficción, más allá de su carácter lógico innegable, se utiliza como si tuviera carácter histórico: si se explicitara el carácter de suposición lógica, sería muy probable que receptores no científicos (como los soberanos y los súbditos reales) no se la tomaran tan en serio y el argumento perdería fuerza.

Lo que se quiere resaltar es, precisamente que, siendo relatos de “hechos” no demostrados (como la igualdad primitiva y la guerra), en el discurso posterior funcionan como realidades y que, más allá de que lo hayan sido o no, surgen de la conexión de distintas imágenes o conceptos que se transmiten, hacia el lector (y hacia la cultura en general), en una relación determinada y con objetivos de “visualización” o “percepción” de consecuencias políticas determinadas por causa de esas mismas construcciones teóricas: “...puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común...”

De la descripción de ese estado pre-civil cuya principal característica (que Hobbes repite continuamente) es la falta de un poder común, se sigue que la única forma de superar esa “miserable condición” es el establecimiento de un poder absoluto por la transferencia de derechos y autorización de todas las acciones de un soberano. La ficción del “estado natural” prepara la inevitable conclusión de la necesidad de un pacto que establezca la soberanía absoluta.

Algo muy semejante puede observarse respecto del pacto social. Tal como se indicó, el pacto fundamental no puede considerarse como una realidad histórica que haya tenido lugar en el surgimiento de los Estados. En primer lugar porque surge de una situación que el filósofo acepta como irreal (aunque presenta como real), el estado de naturaleza, a partir de la cual tiene sentido la supuesta superación de la misma mediante la realización de un pacto. Por otra parte las características “puestas”, por medio de imágenes, en aquella construcción, son las que definen también las particularidades del pacto postulado; es sólo de una supuesta situación real de anarquía total y de guerra de todos contra todos que puede postularse la necesidad de la construcción de un poder superior, la soberanía absoluta y la jerarquía política por medio del pacto hobbesiano: dadas las características del estado de naturaleza “El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas [injuries of one another] [...] es conferir todo su poder y fortaleza a una hombre o asamblea de hombres...” (18).

Hobbes no concibe el texto del pacto como real sino como suposición; esto se manifiesta claramente en el encabezado de las palabras del mismo: “Esto es algo más que consentimiento y concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres...” (19). Este “como si” es el encabezado de una enunciación que no pretende representar una realidad efectiva, sino que más bien revela que se trata de una suposición, de una ficción. En esa misma dirección hay que interpretar el subjuntivo “dijera” y los receptores “a todos” (sería materialmente imposible que este tipo de pacto se concretara como los otros pactos de carácter jurídico descriptos en el Leviatán).

Podría objetarse que el “como si” se refiere al texto del pacto y no a su inexistencia e interpretarlo como signo de consentimiento. Pero las características del mismo suponen que la práctica que se deriva de esa convención que, en principio, la realizaría voluntariamente cada uno de los hombres pertenecientes a una multitud determinada, sería acorde (aunque sea en el momento histórico inmediatamente posterior) a la soberanía absoluta que el mismo instituye. Tal no es el caso de ningún Estado en el presente ni en el pasado;

su realización histórica (con las características que Hobbes le atribuye) es aceptada como una ficción. Un pacto como el descrito por el filósofo implicaría la aceptación o reconocimiento, por parte de un grupo de hombres, de un poder humano absoluto encarnado en una persona o grupo; pero esto no sucede ni ha sucedido en la práctica histórica: "La objeción máxima es la de la práctica: cuando los hombres preguntan dónde y cuándo semejante poder ha sido reconocido. Pero uno puede preguntar entonces, a su vez, cuándo y dónde ha existido un reino, libre, durante mucho tiempo, de la sedición y la guerra civil." (20). Si bien esa problemática (la de la práctica, la de los hechos) es considerada secundaria respecto de las cuestiones de derecho (tal como se establece en el *Leviatán* a continuación del citado texto) no es menos cierto que a las segundas se llega a partir de las primeras. En efecto, en el *Leviatán*, luego de toda una descripción de "hechos" que tendrían lugar en el postulado estado de naturaleza (los correspondientes a la desconfianza, la competencia, la guerra generalizada (21), se infiere la necesidad de la realización de un pacto social. La llamada "inferencia basada en las pasiones" se refiere a "hechos" y funciona como sustento "real" a partir de la cual se llega a la necesidad de un poder absoluto y a un texto de pacto de sumisión que lo funde (22). Incluso sobre la base de estos "hechos" se llega como conclusión (desde una perspectiva subjetiva) a la formulación de la primera ley natural. En el capítulo 14 del *Leviatán*, luego de referirse a la situación de guerra y al consecuente derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas Hobbes concluye: "De aquí se sigue [it followeth] un precepto o regla general de la razón..." (23). A esta inferencia se refiere Macpherson correctamente apuntando que: "El núcleo de su teoría [alude a Hobbes] sobre la naturaleza humana es, indudablemente, una serie de postulados sobre hechos" criticando la postura que siguen a Taylor que separarían la obligación moral de los postulados de la naturaleza humana para no tener que "declarar culpable" a Hobbes por haber inferido lo que debe ser de lo que es (24). Macpherson sugiere que este tipo de interpretaciones aplican al pensamiento hobbesiano cánones filosóficos posteriores a su época. El aspecto central es que esos "hechos" no son históricos sino ficticios y, sin embargo, generan obligaciones y acciones reales.

La narración de hechos responde al objetivo del condicionamiento perceptivo que se propone realizar el *Leviatán* y que tiene consecuencias políticas en función del direccionamiento de la acción individual tal como se ha señalado más en la primera parte de este trabajo respecto ficciones políticas no hobbesianas (25). /de

Las consecuencias de esta "suposición" (la concreción histórica del pacto) son las mismas que si hubiera sido una realidad. De la narración ficticia se sacan conclusiones que jugarán un papel (para nada ficticio) en la práctica política, tal "como si" los hechos, desde el punto de vista histórico, hubieran sucedido de la forma que la ficción los enuncia o presenta. Esto se manifiesta claramente en las diferencias de enunciación entre la presentación del texto de pacto y la posterior utilización que se hace del mismo: de la expresión "como si" del Capítulo 17 se pasa a otras del tipo "como los súbditos han pactado, deben..." que Hobbes reitera permanentemente en el capítulo 18 en el que se deducen los derechos del soberano (26) y, en general, cada vez que se limitan los derechos y se prescribe el accionar de los súbditos.

Haremos mención, aquí, a un proceso de composición de imágenes que Macpherson identifica respecto del tratamiento teórico del estado de naturaleza. Este intérprete señala que el mismo supone la conjunción de una hipotética condición del hombre natural con las características del hombre de la sociedad contemporánea a Hobbes. En tal sentido afirma que si de esta última se quitara el derecho positivo y la existencia de poder soberano "imperfecto", el resultado sería "el estado de naturaleza" hobbesiano, haciendo así referencia (aunque no explícita) a procedimientos de composición propios de la ficción de los cuales ese concepto sería producto (27). En líneas generales, y sobre esta temática puntual, esa interpretación sería compatible con la que se realiza en este trabajo si se complementara (como Macpherson no hace) con las siguientes: 1) que el estado de naturaleza "puro" es una imagen (ficticia) de relaciones pre-estatales; 2) que la sociedad contemporánea a Hobbes sería un ejemplo de soberanía imperfecta, (tanto como podría serlo cualquier otra de las señaladas por Macpherson) y que como tal compartiría características de los dos conceptos fundamentales del esquema (estado de naturaleza y estado civil); 3) que los "deseos civilizados" y las "imágenes de época" a los que Hobbes hace referencia tienen por objeto tratar de generar un cambio real.

Tal como muestra Macpherson, Hobbes apela a los sentimientos de inseguridad y desconfianza del lector respecto de sus semejantes para que pueda corroborar, por medio de su experiencia, la inferencia de la situación de guerra generalizada basada en las pasiones: "Haced pues que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas;

cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas [...] ¿Qué opinión tiene, así de sus conciudadanos cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa acusar a la humanidad con sus actos como yo lo hago con mis palabras? (28).

A estas imágenes se agregan las correspondientes a los deseos de “vida confortable”, al “cultivo” y al trabajo como medio para lograr fines individuales, la “navegación”, la “industria”, los “edificios cómodos”(29), imágenes negadas en el supuesto estado de naturaleza. La construcción imaginaria toma en cuenta los deseos “civilizados” de sus posibles receptores lo cual es perfectamente comprensible si lo que se propone el texto es producir algún efecto relevante en el ámbito de las conductas humanas (recordemos que el deseo es el motor de la acción).

El objetivo perseguido por el filósofo por medio de esa composición es, tal como se sugirió más arriba y de acuerdo con la visión de este intérprete, el de fortalecer el poder político existente provocando la sumisión de individuos y grupos al "soberano imperfecto" quien, de hecho, ejerce el poder; sumisión necesaria para evitar el caos y estado de guerra de todos contra todos, en el "presente", en la sociedad civilizada a la cual pertenecen los lectores.

Macpherson señala que interpretar el estado de naturaleza como una hipótesis lógica y no histórica no tiene porque implicar dejar de lado por completo las características de los hombres adquiridas históricamente. Y esto es precisamente así, porque no se trata de una presentación puramente hipotética formulada en términos universales del tipo “por su naturaleza egoísta los hombres se destruyen a sí mismos” sino que se agregan imágenes relacionadas con el cultivo, la siembra, el trabajo, la comodidad, las artes, la tecnología, las letras, los “salvajes” de América, etc. que no permiten caracterizar a ese estado “bestial” como un mero elemento lógico en el marco de una inferencia puramente formal. La fuerza de la argumentación no está en la corrección del silogismo sino en las imágenes que éste utiliza, imágenes que, obviamente, tienen que ser atractivas o repulsivas para los posibles lectores, si lo que se busca es generar un efecto real.

El análisis de Macpherson toma en cuenta características históricas de la sociedad europea contemporánea a Hobbes generalizando algunos valores dominantes. Pero la utilización de “imágenes de época” resulta ser más una herramienta de “convicción” (y también de favorecimiento de la comprensión) que la intromisión de un “modelo de sociedad” en los postulados filosóficos. Es cierto que Hobbes utiliza esas imágenes y que los “deseos de época” están presentes en las mismas pero esto no fundamenta suficientemente la afirmación categórica de que el sistema hobbesiano supone un modelo de sociedad de mercado al que se adecuaría: de ser así, Hobbes no le hubiera otorgado el carácter absoluto al poder político que surgiría como necesidad para no vivir bestial o salvajemente en un estado de naturaleza (31).

En el marco del complejo de composición y percepción (descrito en la primera parte), la verdad de ciertos hechos no ocupa el lugar central sino que, al final del capítulo 13, es relegada a segundo plano. Lo que importa es orientar la percepción: "percibir" cuáles son las consecuencias políticas "cuando no existe un poder común que temer"; o qué podría pasar, "la guerra civil" (a la cual se le adjudican características propias del estado de naturaleza), si "los hombres que viven en un gobierno pacífico" no obedecen todas y cada una de las órdenes de su gobernante (por ejemplo, el actual) (32).

Como la conjunción de imágenes no posee un referente real al que pueda tomarse como “objeto” de descripción (por eso, en parte, corresponde la caracterización de “ficción”) Hobbes proyecta libremente, en el “estado de naturaleza” todas las características antisociales de la naturaleza humana. En este sentido hay que advertir una selección de pasiones humanas que corresponden al estado de naturaleza; quedan excluidas, por ejemplo, la amabilidad, el deseo natural, la benevolencia, la bondad. La razón que da Hobbes es el egoísmo humano, el afán de poder. Pero esa clase de deseos no es en modo alguno una “universal” característica de la naturaleza humana si se consideran todas las clases de hombres que se mencionan en el Leviatán (33). La falta de referente real permite a Hobbes componer imágenes convenientes para acentuar la idea de anarquía. Esta ficción orienta la percepción combinando imágenes de supuestos hechos derivados, en parte, de la naturaleza humana (de la cual se seleccionan algunas pasiones y deseos), hechos que funcionan como “históricos” sin que el compuesto posea una demostración de correspondencia con ninguna realidad histórica, con el fin de concluir inevitablemente en la realización de un determinado tipo de pacto y orientar

así las acciones hacia la sumisión. Con el pacto social sucede algo similar: dadas las características del estado de naturaleza del que surgiría su realización y sin referente histórico alguno, Hobbes puede proponer un texto tal que fundamente la soberanía absoluta; y si bien su realización es una suposición, funciona, en el texto, como real con las características que el filósofo le atribuye (por más que esté racionalmente fundamentado, suponiendo los hechos que habrían tenido lugar en el estado bestial pre-estatal de anarquía).

En este punto puede establecerse la diferencia de niveles de análisis a la cual nos referimos hacia el final de la primera parte. En efecto, en el marco del análisis de lo imaginario el filósofo produce una ficción, el estado de naturaleza, en la cual se “narran” distintas acciones de hombres políticamente libres. Incluso nótese que la mencionada apelación a los sentimientos de inseguridad y desconfianza de los lectores (sus opiniones sobre “sus conciudadanos cuando cabalga armado; de sus vecinos cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes cuando cierra sus arcas”) cumple la misma función que los milagros en el seno de las ficciones religiosas (34): confirmar por la experiencia la justa pertinencia de la ficción. Las imágenes de sensaciones de acciones reales (en este caso incluso propias) vendrían a unirse y a confirmar las imágenes de la violencia generalizada, producto de la misma desconfianza “natural”.

En el marco del análisis correspondiente al segundo nivel, por medio de la ficción del estado de naturaleza y la consecuente realización del pacto se pretende ejercer una influencia cultural (percibir, “hacer ver”), no sólo, ni principalmente, por el hecho de que algunos lectores tomen contacto con esta obra, sino fundamentalmente por la educación estatal que Hobbes propone que realice el soberano político (el lector a quien Hobbes tiene en mente), temática a la que nos referimos en la tercera sección de esta segunda parte.

La referencia a que el lector “haga ver” a otro (35) que la experiencia confirma la postulada desconfianza (uno de los elementos que derivan en el estado de guerra) presenta la particularidad de que se incluye al receptor en una serie de imágenes, una de las cuales resulta ser su propia imagen. He allí la fuerza de las palabras: la ficción se hace experiencia y la experiencia se hace ficción. El interlocutor es representado por imágenes de su propia persona que él mismo posee (causadas por su sensación) por realizar las acciones que la narración menciona. El paralelismo entre la ficción del estado de naturaleza y la experiencia busca un desplazamiento de la condición de hombre singular (realmente desconfiado respecto de sus vecinos e hijos) a la imagen más compleja de individuo natural en estado de naturaleza. Si esa identificación se lograra plenamente la vivencia correspondiente a la experiencia se podría trasladar a las imágenes de la ficción de forma tal que, al mismo tiempo que se favorece la comprensión de todos los conceptos involucrados en ella, se llegue a la necesidad de sumisión como condición indispensable para lograr una vida en paz con los semejantes (36).

En el tercer nivel, el filosófico, se encuentra el autor de la ficción, Hobbes, y el objetivo de esa creación: generar las relaciones mentales correspondientes (reiteramos: no sólo en el lector-soberano sino también en los súbditos en general) para el logro de la obediencia y las actitudes de sumisión necesarias para el establecimiento de la paz y el progreso. El fin es racional pero el medio está más del lado de persuasión y el uso metafórico del lenguaje que de la ciencia. El creador es quien, metafóricamente, genera uniones de imágenes a las que le agrega una referencia real a sentimientos de inseguridad y sensación de acciones cotidianas que sabe que el lector posee. En el caso de la ficción “estado de naturaleza” el objetivo específico es que los receptores perciban la necesidad de la obediencia a un centro jerárquico político existente para evitar consecuencias negativas como la guerra generalizada, el dominio de otro Estado, la falta de seguridad y de vida confortable.

El contenido de estas creaciones, a pesar de estar orientado hacia la imaginación, no es para nada secundario. Se trata de generar las imágenes adecuadas para el logro de los objetivos racionales propuestos. En tal sentido centraremos nuestra atención en el contenido imaginario correspondiente a cada ficción con el objeto de analizarla en función de aquellas ideas de orden filosófico que se desean transmitir.

La función política de la ficción del pacto social es similar a la descrita respecto del “estado de naturaleza”: Hobbes se propone que los individuos perciban la realidad y se comporten “como si” hubieran superado un estado real de violencia generalizada y de “barbarie” por medio de un pacto de sumisión; y por lo tanto, que su comportamiento sea acorde con aquella promesa.

La suposición o ficción aceptada como tal en un principio, condiciona la percepción de los receptores de forma tal que, dado un estado de anarquía (que Hobbes supone hipotético y presenta como real), se siga necesariamente la realización de un pacto social (también hipotético) que genera deberes y obligaciones reales. El último eslabón de esta "cadena" ficcional "sale" del ámbito de la ficción y establece las bases a partir de las cuales tendrá lugar la práctica real de la soberanía absoluta. En el marco de la delimitación de niveles de análisis realizada al final de la primera parte, la descripción del estado de naturaleza y de la realización del pacto social corresponden al primer nivel, al plano imaginario, aquel que trata de las imágenes que conforman una ficción. Por el contrario, la apelación al receptor, la estrategia persuasiva para que identifique la semejanza entre la ficción y su realidad, entre su persona y el supuesto habitante del estado de naturaleza, entre su propio sentimiento de desconfianza y aquel que generaría la guerra universal; pertenece al segundo nivel, el nivel real de la promoción de la ficción. El tercer nivel, no explícito en este caso, corresponde al logro del objetivo de la paz social; objetivo que podría lograrse si el receptor identifica las mencionadas semejanzas atribuyéndoles su causa a la falta de poder absoluto y, consecuentemente determinando su voluntad hacia la obediencia.

## **II. Dispersión y unidad inestable en estado de naturaleza**

En los párrafos que siguen nos internaremos en la ficción del estado de naturaleza (nivel imaginario) para observar, en primer lugar, una diferenciación interna del mismo en lo referente al tipo de vínculos humanos que se establecen y, luego, las condiciones de igualdad/desigualdad que los mismos suponen. Este análisis permitirá establecer correctamente el origen de jerarquías humanas y el tipo de pacto que se realiza para constituir el Estado político, y a la vez posibilitará establecer las bases de una argumentación tendiente a mostrar la ficcionalidad del acceso a la soberanía por institución.

Desde el punto de vista relacional, en estado de naturaleza, los hombres son iguales en derechos y poder sin que se registre ningún tipo de pautas o normas que, en la práctica, sean aceptadas y respetadas; se trata de un estado de guerra de todos contra todos. Tal como Hobbes presenta esta ficción las únicas entidades reales son los individuos con las semejanzas formales y mentales que corresponden a la descripción psicológica de la naturaleza humana pero sin posibles intercambios culturales relevantes y significativos: "la vida del hombre es solitaria, pobre, embrutecida y breve" (37). Los hombres son presentados como especies de "átomos" que siguen la lógica de la consecución "natural" del propio bien (independientemente de su grado de conciencia de ello), sin que en el marco de esas estructuras formales semejantes pueda darse alguna especie de contenido (mental) compartido, sin posible consenso en la opinión que pudiera generar acciones comunes. Su interacción se reduciría sólo al aspecto físico y bélico en el marco de la realización de fines individualmente determinados.

En esas condiciones, antes del establecimiento del Estado, no hay posibilidad de concebir un pueblo o un conjunto unitario. El pacto social establece la jerarquía política necesaria para garantizar el cumplimiento de normas (leyes) dictaminadas por un poder concentrado y aceptado. De allí en más, los que pactaron, conformarían un grupo estable, un pueblo, en el marco de un Estado político.

En principio, siguiendo el planteo hobbesiano, en estado de naturaleza, no puede hablarse de ningún tipo de unidad intersubjetiva. Al no haber objetivos comunes cada uno dirige su accionar hacia la consecución de sus fines particulares, del bien individualmente determinado. El aislamiento es, en principio, mental (ya que no existiría contenido alguno de esa clase que pudiera generar un intercambio intersubjetivo) y paralelamente no hay una entidad superior de la cual cada uno pueda, aunque más no sea, percibir una pertenencia común. Si existen bienes deseados por dos o más individuos la consecución del mismo no da lugar a una acción conjunta sino a dos o más acciones individuales que se contraponen una a la otra, generando la situación de violencia. La interacción existe (la guerra); no se trata de dispersión física sino más bien de ausencia de imágenes comunes (38).

La consecución de esos bienes va acompañada de placer individual sin que puedan desarrollarse (aunque naturalmente se supongan presentes en cada hombre) las leyes naturales que exigen ponerse en el

lugar de otro y cuyo enunciado general se resume en el segundo mandamiento: “no hagas al otro lo que no quisieran que te hicieran a ti” (39). En líneas generales no hay normas respetadas por todos y el accionar se dirige individualmente por la obtención de felicidad y de placer. En estas circunstancias no hay casi posibilidad de reunión, de compañía, ni, por lo tanto, posible comunicación entre individuos guiados por sus pasiones: “...los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose [keeping company], cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos” (40); la ausencia de relaciones intersubjetivas pacíficas, la falta de sentido social y de orientación de la acción grupal parecen ser características distintiva del estado pre-civil.

Sin embargo el pasaje a la civilización se realiza por medio de un pacto social, lo cual supone cierto grado de comunicación entre las partes. Pero además, de existir (que en esa ficción no existen) las condiciones mínimas para lograr un “encuentro”, desde el punto de vista lingüístico, no es posible la realización de un pacto si no existe respeto de determinadas normas de producción y recepción de discursos: si cada uno produjera e interpretara discursos verbales en función de sus pasiones, no existirían las condiciones mínimas de posibilidad de una práctica lingüística que tenga como resultado algún tipo de entendimiento por parte del receptor de un mensaje (41). Esto en lo referente a lo que se ha descrito como el segundo proceso psicológico interviniente en la producción de este tipo de discursos (42). Si el análisis se extiende al primer proceso descrito, la imposibilidad resulta ser mayor aún, ya que en una situación de interrelación de voluntades individuales sin respeto de reglas, y sin unión alguna; si cada uno actúa de acuerdo a sus pasiones no conformado con otro ninguna agrupación con cierto grado de identidad, sino más bien, percibiendo en el otro a un enemigo, no sería posible un proceso deliberativo, ni el discurso mental correspondiente, que culminara en una determinación de una voluntad dirigida hacia la producción de un discurso verbal; y mucho menos, la concordancia de voluntades individuales dirigidas al mismo fin de la comunicación. Estos procesos son lógicamente necesarios y anteriores a la realización de un pacto. Pero aún si se diera el caso, no se ve cómo dos enemigos (aún suponiendo que compartan el mismo lenguaje y sus reglas de significación, lo cual pareciera ser imposible en el marco de esta ficción porque no existen, por hipótesis, respeto alguno de normas), pudieran concordar en la opinión común necesariamente compartida para determinar un curso de acción que culmine con el establecimientos de jerarquía políticas.

Hobbes menciona un rasgo que permitiría, en principio, concebir algún tipo de identidad: la presencia de un enemigo común. Pero el temor compartido hacia un enemigo supone lógicamente que existe algo común a partir de lo cual pueda calificarse a un tercero como enemigo. Si existe algo común (incluso un temor a perder la vida) no existiría la desunión total que corresponde a la soledad y la embrutecida vida que Hobbes describe; si hay desunión total no hay nada común. Para que haya pacto deben darse condiciones (aunque sea mínimas) de sociabilidad y uso del lenguaje.

La ausencia de normas haría imposible el uso del lenguaje y la caracterización del Leviatán es, en este sentido muy clara: “no letters” (43); pero al mismo tiempo describiendo a la gloria como causa de la guerra dice que “se recurre a la fuerza por motivos insignificantes como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta” (44).

Continuando esta línea de análisis se llegaría a la conclusión de que las imágenes que Hobbes transmite son incompatibles si se considera la contradicción existente en su traducción al discurso verbal. Por un lado existiría una falta de identidad del conjunto de hombres en cuestión, una repulsión a todo tipo de reunión, inexistencia de normas (leyes) comunes (que excluiría la posibilidad del lenguaje) y aislamiento: ni conocimiento, “ni artes, ni letras, ni sociedad” (45), características que se traducirían en “animalidad”: “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (46). Por otro lado: enemigos comunes (lo que supone cierta identidad) y condiciones mínimas para que pueda tener lugar un pacto (reunión de individuos, sociabilidad, uso del lenguaje y respeto de sus reglas y de la significación arbitraria). Esta contradicción no excluye la posibilidad de traducir a imágenes la misma “contradicción” (de hecho) existente en el estado de naturaleza (que se registra a nivel individual y grupal) entre la coexistencia de la leyes naturales y necesidad de su violación sistemática. De todas formas intentaremos otra interpretación que permita superar un posible absurdo.

Podría pensarse que Hobbes mezcla en el capítulo 13 del Leviatán lo que Bobbio denomina “estado de naturaleza universal” con el “parcial”. Esta es una interpretación posible. Pero, en realidad, la

problemática es más profunda si se considera la ausencia de sociabilidad y normas (que sería común a ambos tipos propuestos por Bobbio) en función de la realización del pacto social.

Hobbes da cuenta de que el pasaje al estado civil es el pasaje de una multitud hacia una persona: "Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona..." (47). Se quiere llamar la atención sobre esta condición lógica indispensable: en estado de naturaleza se registra la existencia de "una multitud" (en singular), de una cierta unidad, de un recorte posible operado en un masa de individuos, anterior a la realización del pacto que establece el estado civil. Esta multitud podrá ser desorganizada, inestable y muda, incapaz de acción; pero su existencia singular (como unidad –"una"– determinada que implica una agrupación o agregado de individuos) es una condición lógica indispensable para que pueda tener lugar el pacto social.

Respetando el esquema hobbesiano podría pensarse en la necesidad de algún tipo de proceso (no tematizado en profundidad por el filósofo) que marcara el pasaje, dentro de la propia ficción del estado de naturaleza, de la situación de guerra y repulsión, de cada uno respecto de cualquier otro y hasta de cualquier tipo de reunión con los demás, hacia una situación en la que tiene lugar, por lo menos, el mínimo de unidad necesaria que supone la realización de un pacto: a la condición de existencia de una mínima "unidad lógica" se le agrega la condición material de existencia de un mínimo grado de sociabilidad o, por lo menos, de ausencia de violencia (una cierta "unidad material" de esa "multitud" una).

Este proceso anterior (tendiente a esa unidad, en estado de naturaleza), el paso de unidades independientes a una multitud, tendría prioridad lógica y temporal respecto de la realización del pacto social y se realizaría de dos formas según si se establece, por medio de éste, un Estado-institución o uno por adquisición. En ambos casos esa unidad será el "contexto" a partir del cual se logre el consentimiento para fundar una relación de poder.

En un caso, para el establecimiento de un Estado por Institución, se supone un alto grado de conciencia de los individuos intervinientes respecto de la necesidad del establecimiento de un poder concentrado. El proceso sería el siguiente: en estado de hostilidad (que podría caracterizarse como "potencial") un grupo de individuos reunido y con el propósito de establecer su unidad política y social para lograr su seguridad, acuerda abandonar el derecho natural de cada uno y aceptar como propia la voluntad de quien o quienes elijan para ser el soberano. Sería a partir de ese momento que tienen lugar los pactos de cada uno con cada uno, por medio de los cuales se instituye la soberanía absoluta. Pero ese grupo humano es ya una multitud o conjunto unitario; existe cierta unidad, anterior al pacto, en el marco del propio estado de naturaleza: "Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos ..."; "...se confiere a un hombre el poder soberano por consentimiento del pueblo reunido" (48).

La existencia de "una" multitud o la referencia al consentimiento del "pueblo reunido" implican cierta unidad anterior al establecimiento del estado civil.

El establecimiento de la soberanía por adquisición se realiza por la fuerza "cuando los hombres, singularmente o unidos por pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad" (49). Como se observa, en este caso, también existe una cierta unidad ya dada por la relación entre vencido y vencedor (momento durante el cual uno "tiene miedo a la muerte" y el otro "tiene en su poder su vida y libertad"), antes de la realización del pacto, en estado de naturaleza, que no puede reducirse a un caos de voluntades individuales en guerra. El vencedor detenta cierto poder sobre el vencido antes de que el pacto de sumisión tenga lugar, situación que supone algún tipo de unidad del grupo en cuestión; sin esa unidad dada por el poder del vencedor, no es posible la realización de un pacto.

En ambos casos, al momento de la realización del pacto social, la situación no es de total dispersión individual y violencia generalizada, tal como Hobbes caracteriza, en un principio, al estado de naturaleza: resulta necesario un mínimo de ausencia de "guerra de todos contra todos", aunque más no sea para llevar adelante (en función de un interés egoísta pero con vistas a la realización de algún objetivo común como el

de garantizar la seguridad o la propia vida) algún tipo de comunicación para luego instaurar un Estado o aceptar voluntariamente una jerarquía política. El problema solucionado antes de la realización del pacto es "cómo se pasa de la situación de dispersión de poder y violencia generalizada, sin orden alguno, a una multitud, un conjunto (que supone cierto grado de unidad) en condiciones de aceptar un acuerdo". A partir de aquí entonces el pacto solucionará otra problemática: cómo se pasa de una multitud (unidad inestable de realidades individuales), a la unidad real de sí misma.

La solución filosófica del Leviatán será, entonces, la representación política. Hasta tanto no se realice esta última, no habrá cuerpo político ya que las únicas entidades reales seguirán siendo los individuos con mayor o menor grado de unidad. La representación política permitirá que aquella multitud (en unidad inestable) sea la unidad real de aquellas realidades individuales, el Estado como cuerpo político.

Lo que se quiere subrayar es la existencia de una cierta unidad (aunque inestable, mínima, muda) en estado de naturaleza. Esta circunstancia es la que le permite a Hume interpretar el pacto (que tendría lugar en estas condiciones) como prescindible. Este último filósofo expresa, en síntesis, que si un grupo de hombres se encuentra en un grado de sociabilidad tal que les permita acordar quién los representará, siendo el pacto un postulado para ordenar las relaciones humanas y llegar a una sociabilidad, el pacto es innecesario (50). -; o dicho de otro modo con palabras del Dr. Dotti: "[Hume] observa que la idea de 'promesa' supone ya operantes las condiciones que dan sentido a semejante acto lingüístico las cuales no pueden ser teorizadas como resultante del acuerdo" (51). Estas condiciones se corresponden con las características del grupo humano en el que se da esa cierta unidad, en estado de naturaleza (52).

Pero para Hobbes no se trata de que exista una unidad que implique estabilidad y efectivo cumplimiento del fin de la seguridad y defensa común. Aquello que, en el Leviatán, el pacto quiere asegurar, es la estabilidad y realidad de la unidad del cuerpo entero. Aunque conviene aclarar que, tal como se observará más adelante, el pacto, por sí mismo, no garantiza (desde el punto de vista práctico) la realización de esa unidad que Hobbes propone. El pacto, será una postulación teórica, filosófica, que permitirá concebir al grupo en cuestión como unidad realizada; pero su concreción política depende, en gran parte, de la acción efectiva que el soberano realice para garantizarla (temática que abordamos en la tercera sección de esta segunda parte).

Hobbes no explicita la existencia de una unidad anterior a la realización del pacto social. Sin embargo hay algunos pasajes del Leviatán y del The Elements of Law que permiten postular la necesidad lógica y la postulación de la existencia "de hecho" de aquella unidad inestable.

En el capítulo 17 del Leviatán se menciona el caso de una especie de agrupación no estatal y temporaria en la cual los hombres "están dirigidos por un solo criterio [judgement]" (no por una persona) y se admite la posibilidad de éxito en una guerra "por unánime esfuerzo contra un enemigo exterior" (53). Pero como la duración de tal unidad es por tiempo limitado no es "suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida por su vida entera" porque "cuando ya no tienen un enemigo común [...] necesariamente se disgregan [dissolve] por la diferencia de sus intereses, y nuevamente caen en situación de guerra" (54). La mención de esta "disgregación" supone la adjudicación de una cierta unidad, por cierto inestable, en estado de naturaleza (que, en este caso, no evoluciona hacia el establecimiento del estado civil por medio del pacto). La naturaleza humana lleva, en esas condiciones, a una disgregación de individuos: sin poder común los hombres se encuentran en situación de incompreensión, incomunicación y guerra. Pero los hombres podrían suspender esa situación si establecen voluntariamente una unidad entre ellos (en este caso por tiempo limitado). Esta descripción parece ilustrar la denominación de "facción" definida por Hobbes en el capítulo 10 como grupo numeroso de personas cuyo ejercicio de poder depende de las voluntades de las personas particulares (55).

Más adelante, en el capítulo 17, tematizando específicamente la generación del Estado político, al introducir el texto del pacto Hobbes escribe: "Esto es algo más que consentimiento y concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona..." (56). Este "consentimiento" o "concordia" es el que tiene lugar, de forma inestable, antes del pacto social y que permite ese acuerdo respecto del fin de instituir un poder común. El pacto agrega "algo más": la estabilidad y la unidad o unión real.



En The Elements of Law se establece una diferencia entre el concepto de "consentimiento" (o "concordia") y el de "unión". El primero es definido como conurrencia de voluntades individuales en la realización de una acción o el direccionamiento de la acción de cada uno hacia un mismo fin (57); el segundo (el concepto de unión) se refiere, al igual que en el Leviatán, al establecimiento de un poder común y superior, el que corresponde a la persona del soberano (y se enuncia como la inclusión de la voluntad de muchos en la voluntad de uno (58). Se establece también en esta obra, la insuficiencia del consentimiento o concordia para el establecimiento de la paz social y la necesidad de la unión (59) y que esta última procede del primero (60). Ese consentimiento no supone delegación permanente de poder, es anterior al pacto social y tiene lugar en estado de naturaleza aunque no implica la superación del mismo (ese podría no ser el fin que direcciona las acciones de los hombres). Esa "concordia" podría interpretarse como una suspensión temporaria (para el caso de que no se progrese hacia el establecimiento del estado civil) del accionar violento recíproco, implica una cierta unidad entre los individuos que permite un acuerdo sobre un fin compartido o determinado en conjunto.

Para el caso de las relaciones violentas, la unidad inestable anterior al pacto social, no se logra por consentimiento sino que es el resultado de un enfrentamiento; el mismo establece un vencedor y un vencido que, hasta tanto no pacten continúan en estado de guerra: "... quien bajo promesa de obediencia ha logrado conservar su libertad y su vida está conquistado y es un súbdito; antes, no" (61). Ese "antes" refiere a la continuidad de la situación de guerra que Hobbes identifica como prisión: "... aquel que ha sido vencido no está conquistado: aquel a quien se aprisiona o encadena no está conquistado sino vencido, puesto que es todavía un enemigo y puede escaparse si le es posible" (62). No es igual la situación de "enemigo en lucha" que la de "enemigo apresado", la diferencia está básicamente en que la segunda supone una cierta unidad (inestable) que permitiría algún tipo de agrupación y acuerdo. (63). Este poder del vencedor sobre el vencido apresado no puede identificarse con la "dispersión" de individuos a la cual respondía en principio la descripción de poder del estado de naturaleza, y, sin embargo, por tener lugar "antes" del acto de sumisión, está incluida en él. La unidad en este caso es la que corresponde a la diferencia de poder; y es "inestable" porque el estado de guerra continúa y el vencido "puede escapar si le es posible" (64).

El estado de naturaleza puede subdividirse así en las dos etapas o momentos señalados: la dispersión y la unidad inestable. En un caso el pasaje de la primera a segunda se realiza por consentimiento, en el otro por la fuerza. En los dos casos descriptos a la unidad inestable no sigue necesariamente el establecimiento de la soberanía y el pasaje al estado civil: a la unidad inestable que se arriba por consentimiento puede suceder la disgregación del grupo en cuestión; la unidad inestable producto del resultado bélico puede perpetuarse (si el vencedor no ofrece pacto y el vencido continua en prisión o esclavitud), puede desaparecer (si el vencedor mata al vencido) o puede haber una regresión a la situación de dispersión (si el vencido logra escapar). Esto fundamenta suficientemente el establecimiento de esta subdivisión ya que permite postular la independencia entre ambas etapas (e incluso el pasaje de una a otra sin dirección única). Pero lo que más nos interesa es el establecimiento de la necesidad de la segunda etapa (unidad inestable) como condición de posibilidad de la realización del pacto social y el consecuente pasaje al estado civil: este último no puede tener lugar en estado de dispersión; es necesario cierto grado de agrupamiento, de unidad de los individuos intervinientes. En el marco de la segunda etapa podría tener lugar (desde una consideración lógica) el comienzo de la utilización del lenguaje y el consiguiente respeto de normas de significación y conexión de palabras.

La secuencia desde el punto de vista inter-subjetivo podría ser entonces:

- a) Dispersión ("mental" (65) y de poder) y situación de guerra (entre individuos);
- b) Unidad inestable (conjunto de individuos, una multiplicidad);
- c) Unidad real (Estado político).

Los dos primeros momentos tendrían lugar en estado de naturaleza, en el segundo de ellos se realizaría el pacto de sumisión; el último momento coincide con el estado civil.

Estas categorías describirían fundamentalmente el surgimiento de los primeros Estados por intermedio de las imágenes que Hobbes produce y se utilizan (en concordancia con la postura hobbesiana)

teniendo en cuenta las relaciones inter-individuales; pero es posible aplicar las mismas categorías de análisis para el caso de que el estado de naturaleza se predique de las relaciones inter-estatales (66).

La postulada diferencia, al interior de la imagen del estado de naturaleza, responde fundamentalmente a elaborar categorías de análisis que permitan concebir, en el marco de esta ficción, un pasaje al estado civil sin la contradicción implícita en un abrupto cambio de una situación de anarquía total a la realización de un "acuerdo". Hobbes no hace explícitas estas diferencias. Una de las razones podría ser que se quiera presentar el acto de constitución de la sociedad como idéntico al acto que da origen al poder político; y así, el posible cuestionamiento de este último traería como consecuencia el peligro del quiebre de la convivencia social: el filósofo quiere transmitir la imagen de que la única y primera unidad es la que corresponde al estado civil asumiendo el "costo" que implica una contradicción; aunque ésta no impide en absoluto, tal como se mostró respecto de las imágenes del infierno y del purgatorio, que los receptores no plenamente racionales ni científicos (soberanos y, a través de ellos, súbditos) se hagan una imagen de tal estado natural de violencia.

De todas formas la diferenciación propuesta no resuelve totalmente la contradicción: la pregunta sobre la posibilidad de la institución de un Estado en condiciones de dispersión (en especial si se considera la "dispersión" lingüística, la ausencia total de normas que permitan una comunicación) se puede formular también respecto del pasaje de la dispersión total a la postulada unidad inestable (especialmente en el caso de la institución de un Estado): ¿cuáles podrían ser las condiciones que harían posible que de la guerra de todos contra todos se pase a la concordia, al consentimiento, que permitirían la realización del pacto de sumisión? ✓

### **III. La Ficción del Estado-Institución**

Una importante ficción que hace a la fundamentación hobbesiana del poder político está relacionada con la forma que adopta la construcción de aquella primera unidad anterior al pacto que hemos denominado "unidad inestable".

Tal como se ha mencionado Hobbes hace referencia a dos formas diferentes de abandonar el estado de naturaleza: aquella que da lugar a un Estado-institución y la que da lugar a un Estado adquirido por la fuerza. En ambas, como se ha indicado, existe una unidad inestable de hombres en la que tiene lugar el pacto social.

En la primera, tal como es caracterizada en el Leviatán, se registraría una especie de construcción del poder "desde abajo" por la toma de conciencia (conocimiento conjunto) de los individuos respecto de la necesidad de un poder común. El Estado por adquisición supone, por el contrario, una relación de poder preexistente que luego sería consentida, implícita o tácitamente, por los vencidos en una guerra. El proceso de construcción del Estado en relación al consenso es radicalmente distinto: mientras en el primero se registra un acuerdo respecto de la necesidad de establecer relaciones de mando y obediencia y hay una elección de los individuos que detentarán el poder, en el caso del Estado por adquisición existe una guerra anterior, un enfrentamiento del cual surge un vencedor que será soberano. En este último caso la unidad preexistente y quien detente el poder anterior al consentido se imponen por la fuerza. La diferencia fundamental entre los dos tipos de acceso a la soberanía se centra en la forma en que se da el pasaje de la dispersión de poder y guerra hacia la unidad inestable: si se realiza por la fuerza o por acuerdo común. /e

Esto implica que para que pudiera pensarse en la posibilidad de un Estado instituido, o sea, un Estado cuya construcción dependa del consentimiento del "pueblo reunido", son necesarias al menos dos condiciones: A) Que los hombres se encuentren en situación de igualdad al pactar (ya que, de no ser así, un individuo o grupo se impondría por la fuerza sin dejar lugar a la operatividad de la voluntad de cada uno para lograr el acuerdo común que implique la institución ni, mucho menos, la elección de representantes) y B) un

alto grado de racionalidad en los hombres que componen el grupo en cuestión para superar una experiencia de miedo y guerra por medios que no sean la anticipación en el uso de la fuerza y del ingenio sino el diálogo y el acuerdo que implican la realización de un pacto en situación de igualdad de poder.

A estas dos condiciones nos referimos a continuación para demostrar que, en el marco de la ficción de estado de naturaleza y tomando en cuenta las características que Hobbes le atribuye a todos los hombres, la existencia de las mismas resulta imposible, o sea, que hay una conjunción de imágenes incompatibles entre sí. Esa incompatibilidad se genera, en parte, por atribuirle a toda la humanidad características que, según el propio texto, corresponden sólo a alguna clase de hombres.

La argumentación tiende a demostrar que la soberanía por institución es una ficción. Al respecto se mostrará que, desde un punto de vista histórico, Hobbes mismo sostiene que el origen real de los Estados existentes es el que corresponde al modelo de soberanía adquirida.

### III-1) La ficción de la igualdad natural: POWER AFTER POWER

Para que pudiêra tener lugar un Estado Institución resulta necesaria no sólo un alto grado de racionalidad en los hombres que vayan a ponerse de acuerdo en un diálogo sino también condiciones de igualdad al momento de pactar, ya que esa comunicación verbal, necesaria para determinar concientemente la necesidad de un poder político absoluto, debe darse en situación en la que nadie posea, antes del diálogo, el poder suficiente para imponer su voluntad; de no ser así no se estarían dadas las condiciones para el consentimiento o concordia que Hobbes menciona inmediatamente antes del enunciado del pacto. Pero tal como se observará a continuación el supuesto estado de igualdad progresa naturalmente hacia la desigualdad según la propia descripción que Hobbes realiza en el capítulo 13 en el cual tiene lugar la inferencia del estado de guerra generalizada. Se trata de una "inferencia basada en las pasiones" que no pondera un aspecto fundamental del análisis de las mismas pasiones, aquel que permitiría desechar la hipótesis de igualdad al momento de realizar el pacto social.

La situación de igualdad inicial en el momento de dispersión deriva en competencia y guerra de todos contra todos, que como hemos apuntado, no se condice con las circunstancias necesarias para lograr un acuerdo. En los párrafos que siguen observaremos cómo, en las condiciones de igualdad y dispersión descritas, tienen lugar las "semillas" de su superación hacia condiciones de desigualdad y concentración del poder, previas al establecimiento de un Estado político.

En principio, la igualdad se predica de las facultades <sup>/el</sup> cuerpo y del espíritu, y aunque se reconoce la <sup>/d</sup> posibilidad de diferencias ("un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro" (67)), las mismas son desechadas en la práctica.

Astorga ha analizado lo que califica como un "extraño argumento" en el capítulo 3 de la segunda parte de su obra La institución Imaginaria del Leviathan, donde identifica una contradicción hobbesiana entre una afirmación de desigualdad fundamentada en el análisis del talento, las pasiones y las "diferentes maneras" y una afirmación de igualdad basada en que los hombres esperan el mismo beneficio (68).

Respecto de la fuerza corporal Astorga señala que Hobbes postula la idea de igualdad basada en el hecho de que el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, lo cual supone la existencia de fuertes y débiles, admitiendo la desigualdad corporal. Esta última sería superada por maquinaciones secretas (o sea, de orden distinto de la fuerza corporal), lo que no niega la desigualdad en esa materia; o sumando fuerzas corporales, lo que supone la inversión de los papeles de "fuerte" y "débil" y, por consiguiente la continuidad de la desigualdad física (69).

Respecto de la desigualdad de facultades mentales Astorga apunta que Hobbes "al ocuparse del talento, las pasiones y las 'diferentes maneras' muestra más bien la desigualdad que existe entre los hombres", argumento que "se corrobora cuando, al presentar las leyes naturales que permiten la paz, dice que

la novena ley prescribe *that every man acknowledge other for his equal by nature. The breach of this precept is pride*" (70).

Si bien resulta ser válido el argumento de Astorga respecto de la desigualdad corporal, pareciera ser admisible, en principio, que la misma pueda considerarse superable, ya sea corporalmente o por otros medios (aunque esa superación sea problemática y no anule, tal como Hobbes pretende, la mencionada desigualdad "entre individuos"). El argumento más importante resulta ser el segundo, el concerniente a las diferencias basadas en el las facultades mentales [faculties of the mind].

Resulta importante advertir que Hobbes sólo menciona a la prudencia como facultad mental haciendo excepción expresa de aquellas relacionadas con talentos adquiridos como las "artes de la palabra y de la ciencia" (71) sin hacer mención alguna, en principio, de las pasiones, a las cuales el análisis psicológico les había otorgado un lugar central en lo referente a la acción humana. De modo tal que el deseo de poder y la intensidad de los deseos en general no pueden ser incluidos en ninguna de los dos tipos de facultades mencionadas (72).

Recordemos que, tal como se ha apuntado más arriba, Hobbes atribuye a la naturaleza humana una característica que pertenece sólo a una clase de hombres: el perpetuo e incesante deseo de poder [power after power].

"So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death. And the cause of this is not always that a man hopes for a more intensive delight than he has already attained to, or that he cannot be content with a moderate power, but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more" (73).

Desde la investigación de la naturaleza humana, los hombres quedarían así "igualados" en lo concerniente a la común posesión de ese deseo. Esta igual característica podría ser aceptada en lo concerniente a la necesidad de deseos en la naturaleza humana. Pero de la afirmación "no tener deseos es estar muerto" (74) que ilustra la necesidad de pasiones (como hecho natural), Hobbes pasa a la afirmación de la igual atribución, a toda la humanidad, del "perpetuo e incesante afán de poder [desire of power after power], que cesa sólo con la muerte" (75) de forma, según entiendo, injustificada extendiendo a todo el género humano una determinada constitución pasional que corresponde sólo a una clase de hombres. Desarrollaremos un poco más esta observación con el fin de justificar esta interpretación y de investigar la afirmación de la igualdad natural.

La afirmación de la necesidad de deseos se desprende de lo que se ha denominado núcleo básico constitutivo de la subjetividad y que, en este caso, puede enmarcarse en la concepción naturalista y la teoría del movimiento continuo: los objetos causan una fantasía a la que el sujeto responde con un esfuerzo o reacción, movimiento interno que causa la pasión y que se traduce en orientación hacia el exterior. Pero para afirmar la segunda proposición (el común deseo incesante de poder) se necesita una afirmación que medie con la primera. Esa afirmación es la concepción de felicidad no ya, tal como se había definido en el capítulo 6 dedicado a las pasiones, o sea, como éxito constante en la obtención de lo deseado (76); sino como oposición a una mente satisfecha (77).

Veamos algunas diferencias entre ambos conceptos. El concepto de felicidad del capítulo 6 se refiere a la obtención de bienes aparentes y al éxito de esa tarea, sin mencionar explícitamente ningún tipo de progreso continuo en los deseos: se desea un objeto o fin y su consecución genera felicidad. La concepción presentada en el capítulo 11 opone "felicidad" a "serenidad de una mente satisfecha" interpretando esta última frase como logro definitivo de un bien supremo que, en principio anularía la capacidad de deseos. Pero inmediatamente Hobbes define a la felicidad como "un continuo progreso en los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior" (78). Hay que observar que el deseo ulterior es un deseo que aún no existe, no es propiamente un deseo si nos atenemos a su definición de moción causada por un objeto exterior. Hobbes afirma que "el objeto de los deseos

humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro” (79). El deseo de “asegurar la vía del deseo futuro” no puede equipararse con el simple objeto de deseo al que se hace referencia en el capítulo 6. Hobbes agrega: “Por consiguiente las acciones voluntarias e inclinaciones de los hombres tienden no solamente a procurar sino a asegurar una vida feliz” (80). Esta caracterización responde necesariamente a la pasión de la vanagloria ya que implica, ni más ni menos, que la “ficción o suposición de capacidades en nosotros mismos cuando sabemos que no disponemos de ellas” (81); se trataría, en este caso, de suponerse a sí mismo tan omnipotente como Dios mismo ya que el éxito (imposible de obtener) en la satisfacción de ese deseo futuro supone una capacidad o poder superior al que cualquier hombre puede aspirar. Esta constitución mental tiene como característica general la insatisfacción permanente aunque, probablemente, sin conciencia de ella (82).

La mención de este “asegurar el deseo futuro” implica la presencia, en el proceso imaginativo, de un deseo futuro, o sea, indeterminado, que lleva a tratar de asegurarlo antes de que surja. La principal diferencia entre el concepto de felicidad del capítulo 6 y el del capítulo 11 es que el primero no supone la presencia (en la mente) de un deseo futuro (que es por definición imposible de satisfacer por no tener un objeto deseado) mientras que el último sí lo supone y, lo que es más importante, genera (necesariamente sin posible éxito total) toda una serie de acciones tendientes a “asegurar” un deseo inexistente; acciones que involucran a otros hombres ya que sus poderes, en tanto competidores, se conciben como posible límite para una futura satisfacción. Este último tipo de deseos son poseídos por una clase de hombres, no por todos los hombres. Esa clase es la que, en el estado de naturaleza correspondiente a la postulada etapa de dispersión, tiene mayores posibilidades de éxito y de domino sobre otros ya que, por la presencia de este deseo de poder ilimitado tenderían a realizar, naturalmente, actos conducentes a ampliar su dominación.

Existen diferentes clases de hombres en lo concerniente a la constitución de su cuerpo, a las pasiones sentidas, a las costumbres y a las opiniones de las causas que producen el efecto deseado (83); diferencias que se traducen en la determinación de la voluntad por medio del proceso deliberativo en vistas del bien aparente. En algunos hombres la conjunción (a nivel individual) de todos esos factores concluye en un tipo de “personalidad” que no posee límite alguno respecto de sus deseos; no nos referimos a la existencia de deseos afirmada en la primera proposición (“no tener deseos es estar muerto”) sino más bien a las condiciones de su satisfacción. La mencionada clase de hombres padecería una insatisfacción permanente e incesante a que hace referencia, en principio, la segunda proposición (“deseo incesante de poder”). Este deseo de poder se ilustra con deseos de riquezas, conocimientos y honor (84) y se registra sólo en la clase de los hombres a los que Hobbes describe en la segunda parte del Leviatán como aquellos que “difícilmente toleran nada que establezca un poder capaz de limitar sus deseos” o “que disminuya su autoridad” a diferencia de otros hombres que aceptan su menor poder y son más aptos para la sumisión en el marco del Estado (85).

El deseo de poder es, en rigor de verdad, según la definición hobbesiana y aplicando un procedimiento lingüístico legítimo desde la óptica del filósofo, deseo de “medios presentes para obtener un bien aparente futuro” (86); con lo cual los “medios presentes” (mencionados en la definición de poder) pasan a ser medios aparentes (el deseo de obtener, en el presente, más medios que no se poseen) y los bienes aparentes pasan a ocupar el lugar del futuro bien aparente u objeto de un deseo futuro (sin objeto ni real ni imaginario). El esquema mental es el del “insatisfecho permanente” al que responde la citada definición de “felicidad” (la que se presenta en el capítulo 11). El deseo que se había definido como esfuerzo dirigido hacia su causa (87) y cuyo objeto se podía identificar claramente, cuando se predica del poder, cuya definición contiene medios presentes realmente poseídos y bienes aparentes u objetos de deseo no poseídos, genera una “distancia” insuperable entre el sujeto y el “lugar estructural” que normalmente correspondería al objeto del deseo, por la presencia, en la mente, de una especie de bien no real ni aparente, no presente ni imaginado, cuya posesión, además, se pretende asegurar.

1 Pero resulta que esa caracterización no es universalmente atribuible a toda la humanidad; la afirmación de que todos tienen un deseo perpetuo e incesante de poder no puede deducirse de los postulados psicológicos universales. A continuación de la afirmación de la universal apetencia perpetua por el poder, Hobbes menciona de forma indirecta a otra clase de hombres cuyas pasiones, costumbre y opiniones no coinciden con la clase de los “permanentemente insatisfechos”: “Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un p[á]cer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado

poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar sino adquiriendo otros nuevos”(88).

*/h* La cita evidencia que algunos hombres poseen un límite a la satisfacción de deseos (el “no siempre” alude a la otra clase señalada). Ahora bien como existen aquellos hombres sin límite mental de satisfacción (que llamaremos ambiciosos), la otra clase de hombres (lo moderados) tendrá que ajustarse a las condiciones impuestas por aquellos: esta última clase de personas no puede asegurar el bienestar adquirido si no es enfrentado la situación de movimiento permanente (que implica avance y usurpación) de la clase de hombres que poseen nuevos y permanentes deseos (por poseer un permanente deseo de poder). Y entonces la igualdad resulta serlo respecto de una necesidad en un marco relacional determinado (e impuesto por una clase), no un deseo común de todos los hombres. El “desire of power after power” no es ya una característica intrínseca de la constitución de la naturaleza humana, sino una situación objetiva de relaciones humanas que coincide sólo con la constitución mental-pasional de una clase determinada de hombres a los que las otras clases, visiblemente con otras constituciones subjetivas, tendrían que adecuarse para sobrevivir o defenderse; aunque podemos agregar que la constitución pasional que más se corresponde con la situación de guerra resulta ser la de aquellos que poseen aquel incesante y permanente deseo de poder, razón por la cual éstos tendrían mayores posibilidades de obtener una victoria y de lograr un sometimiento de los otros.

Existe una diferencia entre individuos que no puede ser reducida a la igualdad y que corresponde al ámbito de lo pasional, y en particular, a la satisfacción del deseo que se registra en cada hombre; nos referimos al límite mental del deseo, a su satisfacción, a las condiciones en que cada uno se considera "satisfecho". Las clases de hombres que presentan estas diferencias se mencionan otra vez en el capítulo 13 del Leviatán a continuación de la argumentación de la igualdad natural de los hombres y de la desconfianza que la misma generaría:

“Dada la situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para un hombre que se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose en límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir durante mucho tiempo si se sitúan solamente en plan defensivo”(89).

*{* En este sentido habría dos clases de hombres: 1) aquellos que "se complacen en contemplar su propio poder en actos de conquista" y 2) otros que "serían felices manteniéndose dentro de límites modestos" (90). Los primeros son los ambiciosos; los segundos, los moderados.

*/de* La ambición es definida como deseo de prominencia [Desire of office, or precedence] (91). Esta clase de deseo posee una relación directa con el deseo de poder (ya que la prominencia es poder sobre otro) y con la codicia, directamente relacionada por Hobbes con la ambición (92). Respecto de estas dos últimas pasiones Hobbes dice que “el deseo en sí mismo debe ser censurado o permitido según los medios que se pongan en juego para realizarlo” (93). Pero en estado de naturaleza cualquier medio es permitido porque la moral tiene aplicación sólo “in foro interno” (94) y el procedimiento más razonable es la anticipación, o sea, “el dominar por medio de la fuerza o de la astucia a todos los hombres” que se pueda (95). Como resultado los que posean (por su constitución mental pasional) un deseo permanente e incesante de poder, tendrán también las mayores posibilidades de dominar a los otros por la fuerza o por la astucia. El ejercicio concreto de estas últimas (que son facultades corporales y de la mente) depende del deseo que se posea (como sucede con toda acción). En el caso del deseo de poder o de prominencia sobre otros, la satisfacción no se alcanzaría nunca tal como Hobbes dice que pasa con los reyes ambiciosos, explicación que ejemplifica el deseo de “power after power” (96). Y la única forma de sentir placer pareciera ser “la contemplación del propio poder en actos de conquista” (97), el aumento del dominio sobre los más modestos. Estos últimos “los que serían felices manteniéndose dentro límites más modestos” (98) encuentran su felicidad en la satisfacción, en el éxito en la consecución de su objeto de deseo, satisfacción a la que seguiría luego otro deseo y otra acción

tendiente a la satisfacción pero en tiempo futuro, no presente: su acción tiene en cuenta su objeto de deseo actual, una acción que no se orienta hacia una relación de poder o prominencia sobre otro ni a un deseo futuro (como sería el caso de los ambiciosos).

Las condiciones de satisfacción de los deseos individuales son diferentes: los primeros poseerían una constitución pasional tal que haría imposible, en la práctica, la aceptación de una posición obtenida; los otros aceptan su posición actual. Cada clase busca un tipo de felicidad diferente: los primeros nunca podrían tener su mente satisfecha sino un “continuo progreso de los deseos” y obtendrían placer en la contemplación de lo que imaginariamente pudiera acercarse al logro imposible de que “ningún otro poder sea capaz de amenazarle”; los últimos alcanzarían su felicidad en términos de éxito en el logro real de sus objetivos, lo que implica una satisfacción (en tiempo presente) respecto de su posición actual.

Estas diferencias no son reducibles a la igualdad sino que, por el contrario son causas de la desigualdad. En este punto el desigual desarrollo de la prudencia al que se refiere Astorga (99), aunque perfectamente fundamentado, resulta ser secundario (100) ya que no se trata simplemente de una mayor o menor cantidad y calidad respecto de una facultad como la prudencia sino de diferencias de constitución mental-pasional que genera considerables diferencias “de hecho”.

Existe un tercer argumento hobbesiano para demostrar la igualdad en estado de naturaleza. El mismo se basa en la vanidad atribuida a todos los hombres respecto del concepto que cada uno tendría de su propia sabiduría: como todos (y cada uno) piensan poseerla “en más alto grado que el común de los hombres” (101), los hombres serían iguales. Aquí se modifica el criterio de igualdad desplazándolo del ámbito objetivo (facultades del cuerpo y del espíritu de cada individuo particular) al ámbito subjetivo, tomando como base una supuesta presunción común a toda la humanidad. Este argumento se basa en la errónea y apasionada apreciación de cada uno (predicado en principio de “la mayor parte de los hombres” y luego atribuido a todos) respecto de la posesión de sabiduría: errónea porque la mayor parte de los hombres, según Hobbes, no son sabios (claro que desde una perspectiva objetiva), apasionada porque corresponde a la descripción de la pasión de la vanagloria respecto de la posesión de sabiduría. Se trata de lo que Astorga califica como “el común deseo de reconocimiento” (102) y advierte, en consonancia con lo que se sostiene en este trabajo, que ese deseo estaría más arraigado en una clase de hombres; pero lo más importante es que, aún admitiendo que se tratara de un deseo común a todos, sólo serían algunos pocos los que lograrían el reconocimiento de su poder por el hecho de que consiguen complacerse en la “contemplación de sus actos de conquista”, situación a la que pueden arribar, lógicamente, solo unos pocos; y, con mayores posibilidades, los hombres ambiciosos por su constitución mental-pasional.

El placer del insatisfecho no está anulado (como sería el caso si un hombre que posee un esquema mental de insatisfacción permanente se encontrara solo en el mundo) sino que se genera en la eminencia, en la prominencia (cuyo deseo corresponde a ambición), en el plus de poder que posee en comparación con los otros y a lo que hace referencia el “complacerse en actos de conquista”. La conquista es el avance de unos sobre otros, en otras palabras la eminencia de poder. El valor que cada uno da a sus actos y a los logros correspondientes (determinación subjetiva de la eminencia) y el valor otorgado a ellos por otros (el reconocimiento que implica la significación de “conquista”) es causa del placer del vencedor en estado de naturaleza.

La gloria, una de las causas de guerra en estado de naturaleza, es una pasión definida como “alegría que surge de la imaginación de la propia fuerza y capacidad de un hombre” (103). Al referirse a la tercera causa de la guerra Hobbes no dice “deseo de gloria” sino sólo “gloria” pero cuando explica esta causa expresa que la misma genera guerra para “ganar reputación” (104) lo cual supone que es una situación a lograr, no la situación lograda a la que hace referencia la definición de gloria o glorificación (105). Pareciera que existe un deseo de gloria (o, por lo menos de más gloria) que remite al deseo de “poder después de poder” y al deseo de prominencia al que refiere la definición de ambición. Los hombres ambiciosos son los conquistadores que encuentran placer en la contemplación de su propio poder no ya entendido como medios presentes para obtener bienes aparentes sino como poder sobre otros, reconocimiento de la prominencia, de la eminencia, del propio poder, de la conquista, de la sumisión de otros (justamente lo que necesita un soberano).

Es en ese contexto de relaciones humanas en el que adquiere pleno significado la concepción relacional de poder que modifica sustancialmente, tal como señala Macpherson, la definición a la que se ha hecho referencia hasta ahora (la consideración universal de poder como “medios presentados para obtener bienes aparentes futuros” y que este último interprete denomina “neutra”(106)): el poder consiste ahora, tal como se lee en *The Elements of Law*, en el excedente de poder de uno en comparación con el poder de los otros: “the power of one man resisteth and hindereth the effects of the power of another: power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another. For equal powers opposed, destroy one another; and such their opposition is called contention” (107).

Esta nueva concepción de poder se basa en una consideración subjetiva, no de la igualdad, sino precisamente de la desigualdad:

“El valor o estimación de un hombre, es, como el de todas las cosas, su precio; es decir tanto como sería dado por el uso de su poder. Por consiguiente no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro [...]. Y como en otras cosas, así en cuanto a los hombres, no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio. Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su verdadero valor no es otro que el estimado por los demás” (108).

Si existen algunos hombres que son más estimados que otros es porque cada uno, en vez de estimarse “a sí mismo con el mayor valor que le es posible” (valor falso al que alude el tercer argumento para demostrar la igualdad), estima y valora a otros de forma diferente e incluso en mayor grado que a sí mismo (si cada uno persistiera en adjudicarse el mayor valor a sí mismo por sobre el de los demás no se llegaría nunca a la soberanía absoluta). La resultante de todas las valoraciones subjetivas es el “valor verdadero”. Pero éste último surge luego de una serie de interacciones (guerra) que tienen por resultado vencedores y vencidos a partir de lo cual unos puedan necesitar “servicios” y otros protección de su vida. (En este punto la presente interpretación se diferencia de la realizada por Macpherson. (109)).

Resulta importante advertir que el tercer argumento para probar la igualdad se completa con una referencia a una especie de “conformismo” que se registraría como consecuencia del supuesto común sentimiento de esa pasión: “No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de la distribución igual de una cosa que el hecho que cada hombre esté satisfecho [contented] con la porción que le corresponde” (110). Se trata del enunciado de una ley general que pierde vinculación estricta con el caso particular de la suposición de sabiduría. Mediante una interpretación política de esta “ley” puede advertirse que aquí Hobbes invierte los papeles: aquellos que imaginariamente no podrían estar nunca satisfechos y cuyo placer se genera en la eminencia respecto de los otros, pasan a ocupar, como efecto de su accionar, una posición de privilegio (respecto del poder); y los “moderados” pasan a necesitar de ellos para su protección (para que no le arrebaten la vida) y, entonces, se conforman y están “satisfechos” con “la porción que les corresponde” acomodándose (en total acuerdo con su constitución mental-pasional de moderados) a la nueva situación de dependencia. La satisfacción aquí no se refiere a ninguna especie de deseo cumplido sino a una aceptación respecto de “la porción que le corresponde” que vendría a probar la igualdad: como cada uno se cree (erróneamente) más sabio que los otros, entonces está satisfecho con (y acepta) la distribución de la sabiduría, por lo tanto los hombres son objetivamente iguales. Intentemos la traducción de la metáfora a la órbita política: como cada uno se cree con tanto poder como los otros y posee igual deseo de poder y de reconocimiento (afirmación falsa), los hombres son iguales. Este argumento (incluso si se restringe a la versión particular de la posesión de sabiduría) es el más pobre de todo el Leviatán y su exposición no hace más que confirmar las dificultades de Hobbes para establecer, en el marco de todo el conjunto de imágenes del estado de naturaleza (especialmente las relacionadas con la libertad natural, el derecho a todas las cosas y la guerra) condiciones de igualdad. La misma dificultad se hace evidente cuando Hobbes enuncia la novena ley de naturaleza: “Si la naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales. Y en consecuencia como novena ley de naturaleza sitúo esta: *que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza*”. (111). Tal como observa Astorga: si los hombres se reconocieran iguales (a lo que alude la primera oración de la cita) no habría necesidad de prescribir contra el orgullo.



Así quedan ficticiamente igualados aquellos que “avanzan” sobre la libertad y el poder ajenos y los que se mantendrían en límites más modestos. La igualdad de hecho podría predicarse de algún supuesto origen remoto (que podría identificarse con la propuesta etapa de “dispersión de poder”) pero las distintas constituciones pasionales (y la consecuente determinación de la voluntad) de los hombres generan desigualdades (en principio de hecho), en especial por la presencia de un permanente deseo de poder en algunos individuos.

Esta situación se hace explícita en The Elements of Law

“On the other side, considering the great difference there is in men, from the diversity of their passions, how some are vainly glorious, and hope for precedency and superiority above their fellows, not only when they are equal in power, but also when they are inferior; we must needs acknowledge that it must necessarily follow, that those men who are moderate, and look for no more but equality of nature, shall be obnoxious to the force of others, that will attempt to subdue them. And from hence shall proceed a general diffidence in mankind, and mutual fear one of another” (112).

Esta cita nombra a las dos clases descritas como vanagloriosos (cuya constitución mental los lleva a buscar superioridad sobre sus semejantes) y moderados. Por medio de ella se pretende justificar la relación de igualdad por la existencia del sentimiento mutuo de miedo e inseguridad que deriva en guerra; pero, tal como se verá un poco más adelante esa igualdad progresa necesariamente hacia condiciones de desigualdad antes de la realización del pacto social.

Las diferencias observadas sobre las distintas constituciones pasionales de las dos clases de hombres señaladas no son para nada menores y tienen consecuencias directas en el marco de las relaciones humanas. La situación de competencia, desconfianza y guerra posterior se derivan del criterio de igualdad objetivamente determinado; pero es importante advertir que dependen también del perpetuo e incesante deseo de poder que presentan los hombres pertenecientes a la primera clase descrita. Resulta importante subrayar que no es sólo en función de la conservación de la vida que se llega a la descripción de violencia generalizada sino también, en algunos casos, la “delectación”, el “complacerse” en la contemplación del propio poder “más allá de lo que su seguridad requiere” (113).

La consecuencia principal de la diferencia señalada en relación al deseo de permanente poder es relacional, y las distintas clases tendrán que interactuar entre sí de acuerdo a las condiciones que impone una de ellas. Dada la existencia de la clase de hombres ambiciosos: 1º) se hace necesario “ para la conservación de un hombre aumentar su dominio sobre los semejantes” y 2º) los hombres modestos “no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan en posición defensiva” (114).

Hay que advertir que, dada la mencionada diferencia de constituciones pasionales en distintos hombres, la sola competencia (en supuestas condiciones de igualdad) no alcanza para establecer una situación/guerra generalizada. Para que la misma tenga lugar, resulta/necesarios la gloria y el deseo de poder que poseerían sólo (o, por lo menos, en grado sumo) los hombres ambiciosos. /de /w

Hobbes afirma que de la situación de igualdad procede la igual esperanza en la consecución de fines, de ésta la competencia y así la anticipación. Pero este razonamiento lógico es, en un principio, el que corresponde a la los hombres ambiciosos, a los que poseen deseos de preeminencia, deseo de poder.

El razonamiento es el siguiente: “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse y sojuzgarse uno a otro” (115).

De la situación de competencia, se deduce que el posible impedimento para la satisfacción del deseo es el otro. De allí en más pueden desarrollarse dos tipos de razonamientos:

1) Razonamiento del hombre ambicioso: “Como el posible límite está en los otros, en sus acciones, y para asegurar la satisfacción de mi deseo tengo que anular todo obstáculo posible, es necesario anticiparse, dominar a todos los hombres, antes de que puedan ejercer su poder y obstaculizar mis acciones. Es necesario anular su poder, avanzar sobre sus posiciones y posesiones. Así, queda la vía libre para la satisfacción”.

2) Posible razonamiento del hombre modesto: El impedimento en la satisfacción de mi deseo es el otro. Pretender satisfacer mi deseo implicaría guerra y posible muerte. Por lo tanto es conveniente mantener mi posición actual y buscar otro objeto u otro momento en el que pueda encontrar satisfacción.

Este segundo razonamiento no es explicitado por Hobbes pero se deduce de la enunciación de la posible limitación del deseo de esta clase de hombres (116) y de las diferencias establecidas entre hombres ambiciosos (y arrogantes) por un lado, y los modestos por el otro; que Hobbes establece en los enunciados de las leyes naturales novena y décima (117). La diferencia principal entre los enunciados razonamientos es que, en el primer caso, no hay ningún tipo de renuncia ni desplazamiento o aplazamiento del deseo; mientras que en el segundo caso, sí. El hombre modesto posee la capacidad de limitar su deseo presente y desplazar la satisfacción temporalmente o hacia otro objeto, manteniéndose dentro de los límites de su posición de poder.

Ahora bien, el primer razonamiento, se hace universalmente válido, en estado de naturaleza y desde un punto de vista lógico, por la situación de hecho que generan los ambiciosos: “*Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en actos de conquista prosiguiéndolos más allá de los que seguridad requiere [avance real de los ambiciosos sobre los modestos], otros [los modestos], que en diferentes circunstancias [si no se registrara el avance de los ambiciosos] serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión [si no siguen la lógica derivada de la constitución pasional de sus enemigos] no podrán subsistir durante mucho tiempo, si se sitúan en plan defensivo [el que correspondería a su propia constitución mental – pasional]*” (118). Hobbes deduce, de esta situación objetiva “de hecho” la citada atribución del deseo incesante de poder a toda la humanidad: “So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death”. Y así parece transformarse una situación objetiva en una caracterización propia de la naturaleza humana a que refiere la “inclinación general de toda la humanidad”.

La necesidad de aumentar el poder sobre otros corresponde a una constitución mental – pasional (traducida en razonamiento) de una clase, que luego se transforma en situación objetiva por el avance de hecho de esa misma clase: los moderados tienen que actuar de acuerdo a una lógica ajena si quieren subsistir o no ser dominados por los ambiciosos. Esta dominación podría corresponder lógicamente a la prisión, la esclavitud, o la sumisión; pero en todos los casos resulta ser (tal como se analiza un poco más abajo) una condición indispensable para la constitución de un Estado.

El estado de naturaleza lleva a los hombres a una situación de muerte o dominio sobre otros. Respecto de este último y considerando la ausencia de un poder común, el resultado de los enfrentamientos, antes del establecimiento del Estado político, raramente podría ser otro que el dominio de los ambiciosos sobre los modestos (en especial si se supone la igualdad en la etapa de dispersión, ya que en esas condiciones cualquier ventaja –y la ambición lo sería en comparación con la modestia- produciría resultados positivos). La descripción general de las características pasionales de los hombres en estado natural parece ser más la que corresponde a aquella clase que avanza sobre las posiciones de otros por medio de actos de conquista y se complace en la contemplación de su propio poder, que la de los que se mantienen en límites modestos:

“... cada uno procura naturalmente, en la medida que puede atreverse a ello (lo que entre quienes no reconocen un poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño y de los demás por el ejemplo” (119).

Resulta importante observar que, en el marco de la ficción del estado de naturaleza, el deseo de poder no lleva a los hombres (en especial a los ambiciosos, los que, en esas circunstancias, son los que mayores posibilidades tienen de ser vencedores) tan sólo a matarse unos a otros (situación que culminaría indefectiblemente en la rápida desaparición del género humano) sino a “complacerse en actos de conquista”, a “arrancar una mayor estimación de sus contendientes”; todas estas situaciones (en especial la de

“conquista”) podrían tener lugar únicamente en el marco de una relación de desigualdad, aquella que se sigue de la culminación de una guerra o enfrentamiento físico (y describe el resultado de las acciones que tienden a establecer una preeminencia de poder, aquella que desearía, en principio, sólo una clase de hombres).

Estas características corresponden, en general, sólo a algunos hombres, los pertenecientes a la clase de hombres ambiciosos. Por intermedio de este procedimiento por medio del cual una clase se erige en modelo del hombre en general, se toma en cuenta la mayor relevancia de unos sobre otros en estado de naturaleza; los moderados prácticamente no cuentan porque las condiciones relevantes (la guerra de todos contra todos) las imponen los ambiciosos. Esto es lo que le permite a Hobbes mantener la idea de igualdad en el marco de las relaciones humanas y postular, entonces, la posibilidad del Estado instituido.

De la supuesta situación de dispersión y guerra en la que sí podrían suponerse relaciones de igualdad, se pasa a una situación de dominio del vencedor y la consecuente relación de desigualdad (en caso de que no se elimine físicamente al vencido).

Por lo tanto, podemos agregar una nueva propiedad a las ficciones del estado de naturaleza y el pacto social: aceptando las características que Hobbes adjudica al primero y la observación realizada sobre las diferencias entre distintos hombres en cuanto al límite del deseo de poder, la situación de igualdad es una ficción al momento de la realización del pacto social. Sobre la base de esta ficción puede afirmarse, por ejemplo, que la desigualdad (de poder) es establecida por las leyes civiles (120). El objetivo de esta conjunción es, precisamente, el de postergar relaciones de desigualdad hasta el momento de la constitución del Estado. La afirmación de la igualdad resulta también necesaria para poder pensar el proceso de institucionalización del poder político sobre bases racionales.

### III.-2) El Estado instituido: La Racionalidad del poder

La afirmación de la ficcionalidad del Estado-institución se ve reforzada por la propia descripción hobbesiana del estado de naturaleza y de los "motivos" que llevarían a los hombres a tomar la decisión de pasar al estado civil.

La superación del estado de naturaleza se realiza, según Hobbes, principalmente, por medio de la pasión del miedo y la aplicación (racional) de la ley fundamental de naturaleza. Pero resulta importante advertir que tanto una como la otra son causas de la guerra. Hobbes no explica en detalle cómo puede darse ese progreso desde una situación de individuos en dispersión (que excluye hasta la posibilidad de diálogo) hacia una situación en la cual voluntariamente los individuos se reúnan para instituir un Estado.

En el texto del Leviatán parece que, desde una óptica subjetiva, la ley fundamental de naturaleza surge de la experiencia. Luego de recordar que el estado de naturaleza es situación de guerra permanente en la cual cada uno se gobierna a sí mismo utilizando todo lo que puede para defender su vida, Hobbes deduce el derecho de naturaleza: “De aquí se sigue [it followeth] que, en semejante condición, cada uno tiene derecho de hacer cualquier cosa [right to every thing] incluso en el cuerpo de los demás” (121). La siguiente afirmación refiere a la falta de seguridad y a continuación se enuncia la ley natural fundamental:

“De aquí [And consequently] resulta un precepto o ley general de la razón, en virtud de la cual *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y mientras no pueda obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ventajas de la guerra*”(122).

Recordemos que la razón es cálculo. El enunciado de la ley se presenta como consecuencia de una situación de inseguridad. Racionalmente y en función de un bien poseído (la vida), cada hombre debe utilizar el medio que crea más conveniente para conservarlo. El bien fundamental es siempre la seguridad personal. Entonces, si se diera el caso de que un hombre razone que ese objetivo se logra mejor si se suspende el

estado de guerra que si se continúa en él (razonamiento que sólo podría darse en base a su experiencia) podría llegar a “buscar la paz y seguirla”, siempre y cuando otros hayan llegado a la misma conclusión, por medio de un cálculo similar. ✓

Centrándose en una óptica objetiva, el principio de conservación de la vida se enuncia como ley de naturaleza o norma de la razón, y la libertad es derecho. Racionalmente, esto es, procediendo científicamente, se llega a la conclusión universal de que la paz es necesaria y que la doctrina que la ponga en práctica es verdadera. Y en todo esto, entonces, no hay imágenes particulares de hechos sino que las leyes son universales y eternas (independientemente de si los hombres llegan o no a esa conclusión y de cuántos lleguen a esa verdad). Pero resulta que, desde una perspectiva fáctica, la mayoría de los hombres no posee el uso adecuado de razón que se necesita para poder comprender y, mucho menos, proceder de acuerdo a las normas que conducen a la paz (en esto son como los niños (123)). Sólo podrían “entender” la conservación y defensa de la vida. Para un hombre plenamente racional llegar a un enunciado general como el de la ley natural fundamental, ya sea por razonamiento propio o por aceptar y compartir el razonamiento de otro, equivale a comenzar una serie de acciones conjuntas con otros seres humanos plenamente racionales, tendientes a la institución de un Estado. Para esa clase de hombres no se necesitarían las imágenes del estado de naturaleza ni del pacto, sino sólo como hipótesis o suposiciones (por lo tanto, explícitas) que luego se descarten cuando se llegue a la formulación general de la ley y se concluyan las acciones correspondiente para hacerla real. Pero para la mayoría ese no sería el caso (124).

Hobbes presenta una postura un tanto ambigua sobre este punto desde la consideración subjetiva (la que correspondería a cada hombre). Resulta claro que en estado civil cada uno tiene la obligación moral y política de respetar las leyes naturales ya que existiría una garantía coercitiva de las prácticas fundadas en ellas. Pero en estado de naturaleza, la obligación es “in foro interno” y su cumplimiento supone, en ausencia de poder coercitivo, el uso de razón en beneficio propio.

Dicha ambigüedad se manifiesta en que: 1) por un lado las leyes naturales son obligatorias y estarían presentes en cada uno (125) pero, 2) por otro lado, son “conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa” (126). Según esta relatividad: “Diversos hombres difieren no solamente en su juicio respecto a la sensación de lo que es agradable y desagradable [...] sino también respecto a lo que, en las acciones de la vida corriente, está de acuerdo o en desacuerdo con la razón [...] Por consiguiente un hombre se halla en condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), mientras el apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo” (127). Pero resulta ser que esa es la condición natural del hombre y si las leyes naturales “obligan a un deseo” (128) esa obligación y el “esfuerzo genuino y constante” que implica (129) no son generalmente practicados. Y esto, por tratarse de la “condición natural del hombre” también se registra en el marco del estado civil si cada súbdito no fue debidamente educado:

“Y en cuanto a los fundamentos de estos derechos [los derechos del soberano] resulta muy necesario enseñarlos de modo muy diligente y veraz, porque no pueden ser mantenidos por una ley o por el terror de un castigo. En efecto una ley civil que prohíba la rebelión [...] no obliga como ley civil sino, solamente, por virtud de la ley de naturaleza que prohíbe la violación de la fe; y si los hombre no conocen esta obligación natural, no pueden conocer el derecho de ninguna ley promulgada por el soberano” (130).

✓ O sea que, en la práctica, y por más de que “la ignorancia de la ley de naturaleza no excuse a nadie” de su cumplimiento (131), el desconocimiento de las leyes naturales resulta ser un hecho si no existe una “buena” educación (que recordemos que es uno de los factores que influye en la determinación de las “acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres” (132)).

Ahora bien, de la afirmación citada recientemente respecto de la relatividad en el uso de la razón por parte de los hombres y de su relación directa con el estado de guerra, Hobbes concluye que “Por eso, también, todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarla, que (como he mostrado anteriormente) son la justicia, la gratitud, la modestia, la equidad, la misericordia, etc., y el resto de las leyes de naturaleza, es decir las virtudes morales...” (133). Esa inferencia supone un alto grado de racionalidad (el que corresponde a Filosofía moral, “la ciencia de lo que es bueno y

malo en la conversación y en la sociedad humana” (134)), que permita vincular cada ley natural a la paz y, en especial en el caso del estado de naturaleza, en una situación “real” de guerra generalizada. Supone además un esfuerzo continuo y constante (similar al que implica la aplicación del método científico y el correcto uso del lenguaje) y la “obligación a un deseo” contra toda una determinación natural pasional (únicamente superable por la ciencia racional) (135).

La mayoría de los hombres no es plenamente racional y se guía por sus pasiones; y esto es un hecho tanto en estado de naturaleza como en situación de “soberanía imperfecta”. En el caso del primero, que es el que estamos analizando, podría suponerse que la prudencia (experiencia) dirija las acciones en un sentido similar al que lo haría la razón. Pero, en el marco de esta ficción, la experiencia sin uso científico de razón sólo podría dar lugar (para el caso de supuestas situaciones de anarquía, en especial pre-estatales) a que se concluya que el que se anticipa en el uso de la fuerza es el que sobrevive; que el que domina a más hombres por más tiempo es el que asegura su vida. Las virtudes cardinales en estado de guerra son la fuerza y el fraude (136) no las asociadas al uso científico de la racionalidad.

Hobbes hace alusión a la pasión del miedo como medio natural importante para lograr la paz. Pero otra vez, el padecimiento de miedo sin uso adecuado de razón es causa de la situación de guerra generalizada que se querría superar. A todo esto debemos agregar lo dicho respecto del uso del lenguaje: en la situación solitaria, tosca y embrutecida en la que no hay letras ni conocimiento, el uso científico de la razón parece poco probable por no decir imposible.

La necesidad del lenguaje y del conocimiento de los pensamientos de otro es explícita en *The Elements of Law*:

“Having in this place to consider a multitude of men about to unite themselves into a body politic, for their security, both against one another, and against common enemies; and that by covenants, the knowledge of what covenants, they must needs make, dependeth on the knowledge of the persons, and the knowledge of their end” (137).

Si seguimos al pie de la letra la descripción hobbesiana del estado de naturaleza resulta prácticamente imposible el progreso desde una situación de dispersión (mental y de poder) y consecuente guerra generalizada, hacia la postulada unidad inestable anterior a la soberanía por institución. ¿Cuál podría ser aquel “mágico golpe de razón” que se dé simultáneamente en varios individuos y que produzca en todos ellos un cambio tal que de la segunda ley de naturaleza que exige “defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles” se pase a la primera “buscar la paz y seguirla”; o que oriente imágenes de la experiencia y el miedo padecido por causa de los otros (que lleva a anticiparse en el uso de la fuerza), hacia la reunión de pueblo para realizar un pacto social?

Resulta casi evidente que el estado de guerra podría superarse únicamente por medio de la guerra y, en tal caso, desde una consideración racional y teniendo en cuenta las características de la naturaleza humana, sería el Estado adquirido el único que podría tener realidad histórica.

### III.-3) La verdad histórica del Estado adquirido

Si se diera el caso de la existencia de un Estado-institución, tal como es planteado en el *Leviatán*, no cabría duda alguna acerca del consentimiento de los súbditos respecto de su relación inicial de poder con el soberano y la sola pregunta acerca del por qué de la existencia de relaciones jerárquicas carecería de sentido. En tal caso podría admitirse sin inconvenientes (aunque de forma limitada) la postulación de un derecho original de los súbditos respecto del cual, por medio de la autorización y transferencia del pacto, el derecho del soberano sería derivado (138) (Esta afirmación debería circunscribirse al momento de la realización del pacto, ya que, en el marco del Estado, no puede haber ningún derecho político subordinado a un derecho individual).

En el caso del Estado-adquirido la objeción podría plantearse (en el marco de lo que Hobbes caracterizaría como una errónea interpretación) entendiéndose que la causa de la sumisión no es el consentimiento ni la citada transferencia de derechos sino el empleo de la fuerza.

Hobbes trata este tema en el resumen y conclusión del Leviatán, donde se hace alusión a una de las causas principales de la desintegración de los Estados, "la falta de poder legislativo absoluto y arbitrario":

"A falta de él, el soberano civil tiende a manejar sin tino la espada, como si estuviera demasiado candente para sostenerla empuñada. Una razón de ello [...] es que quieren justificar la guerra, por la cual fue inicialmente adquirido su poder, y de la cual (según piensan) y no de la posesión depende su derecho: como si, por ejemplo, el derecho de los reyes de Inglaterra dependiera de la bondad de la causa de Guillermo el Conquistador y de su descendencia lineal y más directa. Con tales justificaciones no existiría, acaso, ningún lazo entre la obediencia de sus súbditos y su soberano actual: con ello a la vez que tratan de justificarse necesariamente a sí mismos, justifican todas las rebeliones triunfantes que la ambición pueda suscitar en cualquier tiempo contra ellos y sus sucesores. Considero, por consiguiente, como una de las semillas más efectivas de la muerte de un Estado, que los conquistadores no solamente requieran la sumisión de los actos ajenos, para el futuro, sino también la aprobación de sus acciones pasadas cuando apenas si existe un Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia [when there is scarce a Commonwealth in the world whose beginnings can in conscience be justified]" (139).

Los soberanos imperfectos relacionan causalmente el dominio sobre sus súbditos con la victoria obtenida en una guerra (y no con el pacto de sumisión), a la cual agregan una justificación de la causa defendida por su ejército. Para Hobbes todas las causas o justificaciones de la adquisición del poder no tienen importancia: "En efecto, para justificar la causa de un conquistador, precisa en la mayoría de los casos reproche de la causa del conquistado" (140); esto implicaría toda una serie de discusiones históricas y políticas que no tienen sentido y que pondrían en pie de igualdad al soberano con el vencido y lo que es peor aun, con un posible sedicioso. Lo fundamental es que la relación de poder establecida sea respetada: "ninguna de esas justificaciones es necesaria para la obligación del conquistado" (141); la causa de esa adquisición del poder es pasional: el propio afán de poder de los contendientes; y el derecho de mando depende de la posesión, no del triunfo bélico ni de la "bondad de la causa" por la que fue inicialmente adquirido el poder.

Pero además puede extraerse otra conclusión de esta "falta de justificación en conciencia". Si no hay justificación válida del comienzo de los Estados que pueda ser conjuntamente comprendida o compartida (a esto se refiere el concepto de conciencia, (142), si la razón no juega ningún papel más allá de la defensa u objetivo de la propia conservación de la vida, si no hay posible justificación válida de la causa de una acción (en este caso una guerra), si la realización de una guerra en estado de naturaleza depende de las pasiones o afán de poder; todo eso implica que, desde el punto de vista histórico, el poder se adquiere por la fuerza, no por la "conciencia" de su necesidad por parte de los individuos involucrados.

A renglón seguido del texto citado Hobbes repite un comentario que había escrito en el capítulo 20 respecto del dominio despótico: "... el nombre de tiranía no significa ni más ni menos que el nombre de soberanía... pienso que la tolerancia de un odio que se profesa a la tiranía es la tolerancia de un odio que se profesa al Estado en general". (143). Los Estados existentes son ejemplos de Dominio despótico, no de soberanía por institución. Si así no fuera no se comprende el porqué de la imposibilidad de "justificación en conciencia" en el inicio de los Estados políticos existentes.

Si algún Estado-Institución hubiera tenido lugar en la historia, la justificación de su génesis sería evidente: la conciencia por parte de cada miembro de una multitud respecto de la necesidad de instaurar un poder absoluto, hubiera llevado a cada miembro de la misma, a la elección y designación de un hombre o asamblea como soberano y a la posterior aceptación voluntaria de su poder por medio de la autorización y transferencia de derechos que tendrían lugar en el pacto social. Si no existen Estados cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia, no pueden justificarse racionalmente sus causas sino sólo por medio

de la explicación basada en el afán de poder de los principales protagonistas; lo que supone que los Estados existentes son ejemplos de soberanía adquirida por la fuerza.

Esta afirmación pone en evidencia y refuerza la hipótesis de que la Soberanía por institución es una ficción.

\*\*\*

Si el estado de naturaleza evoluciona desde la dispersión hacia una situación de desigualdad de poder, si es muy poco común el uso de una racionalidad que permita entender leyes generales y aplicarlas, si en estado de naturaleza inicial no existen condiciones mínimas e indispensables para la comunicación, no hay situación posible en las que pueda darse la institución de un poder político por medio de convenios o pactos de cada uno con cada uno para otorgar a un hombre o asamblea un derecho de representación de la persona de todos (144). No habría lugar, en estado de guerra, para que los enemigos tomaran conciencia de lo perjudicial de la falta de un poder coercitivo y pasaran voluntariamente de una situación de anarquía y enfrentamiento permanente a la realización de una asamblea que confiriera el poder soberano a un hombre o grupo "por consentimiento del pueblo reunido". Como apuntábamos un poco más arriba tiene que ser la guerra la que supera al estado de guerra; no se comprende, tal como Hobbes describe el estado de naturaleza, la posibilidad de un "golpe de razón" que permita el pasaje de la dispersión al momento de unidad inestable anterior a la soberanía por institución.

En el Leviatán la posibilidad de ese paso fundamental se basa en la atribución de características propias de algunos hombres a toda la humanidad: en primer lugar el modelo de "hombre en general" es el ambicioso que posee un deseo permanente e incesante de poder (su atribución a la naturaleza humana permite sostener condiciones de igualdad hasta la realización del pacto social); y, en segundo lugar, el "hombre racional" (que en esas condiciones de igualdad ficticias podría realizar el encuentro y deliberación conjunta con otros semejantes para concluir la necesidad de la institucionalización del poder). Ese procedimiento que descarta la existencia de otras clases de hombres, los modestos y los ignorantes en materia de uso de la razón científica (que resultan representar, según la descripción hobbesiana, a la mayoría de la humanidad), resulta de "sumar y restar" imágenes, componiendo una ficción: la posibilidad de ausencia de jerarquías "de hecho" y el consecuente acceso a la soberanía por institución.

Teniendo en cuenta que las leyes naturales no son respetadas por todos los hombres (con excepción del principio de conservación de la vida), que aquellos que las respetaran antes del establecimiento del estado civil se verían perjudicados (145) y que la misma situación de guerra lleva a que cada uno, para conservar su vida, se vea obligado a aumentar su poder sobre otros hombres y, fundamentalmente, que son sólo muy pocos los que logran esto último; no hay situación de igualdad sino de poder concentrado antes de la realización del pacto social, por lo cual, no hay circunstancia alguna que permita llegar a la situación de unidad inestable anterior a la soberanía por institución.

Por lo tanto, incluso sin tomar en cuenta la afirmación de que históricamente no hayan existido Estados cuya generación responda al modelo de institucionalización, desde la propia descripción del estado de naturaleza, la concentración no consentida de poder parece ser consecuencia de las diferentes constituciones subjetivas de los hombres (no de la aplicación racional de leyes de paz) y así, el Estado por institución resulta ser una ficción.

#### **IV. POWER before power, el poder anterior al derecho**

Se ha mostrado que la posibilidad de la institución de un Estado exige que, al momento de pactar, los hombres mantengan entre sí relaciones de igualdad, posean una capacidad racional significativa y correcta utilización del lenguaje. Se ha demostrado la imposibilidad de que se den estas condiciones en estado de naturaleza al momento de realizarse el pacto social. También se ha observado, en el texto del Leviatán, que

Hobbes mismo entiende que los Estados existentes son ejemplos de soberanía adquirida; concluyendo finalmente que el acceso a la soberanía por institución es una ficción. A la luz de estas observaciones analizaremos ahora la vinculación que se establece, en el Leviatán, entre derecho y poder. La argumentación se dirigirá fundamentalmente a demostrar que el plateo hobbesiano exige la necesidad de la existencia de un poder anterior al poder legal y político.

#### IV.-1) La ficción como modelo y la realidad del Estado adquirido

Comenzaremos este apartado tematizando en profundidad las diferencias entre los dos modelos de constitución del poder político (el de institucionalización y el de adquisición) y analizando la pertinencia de la igual caracterización general que el filósofo les atribuye a ambos. Hobbes hace hincapié en aquellos rasgos comunes según los cuales ambos tipos de Estado son iguales: fundamentalmente el consentimiento de los súbditos respecto del poder soberano absoluto y el miedo padecido en estado de naturaleza; y, en base a esa "igualdad" afirma que "los derechos y consecuencias de la soberanía son los mismos en los dos casos" (146). Pero, como se ha señalado, los pactos y las situaciones de hecho en las cuales se expresaría el consentimiento son muy diferentes en cada caso; y esto es así, precisamente, por las características de la "unidad inestable" de la cual surgirían.

Los pactos que establecen un soberano por Institución son celebrados entre cada futuro súbdito y todos los demás, sin ningún tipo de coacción que pudiera ejercer algún individuo particular, entre iguales, y es producto (además de la pasión del temor mutuo) de la toma de conciencia de cada uno respecto de la necesidad de un poder superior para el establecimiento de la paz, para garantizar la seguridad, la vida, la supervivencia de todos los hombres. Los pactos que establecen un soberano por adquisición son celebrados entre el soberano y cada uno de los súbditos (147) y tienen lugar en una situación en la que uno tiene en su poder la vida y la libertad del otro o de los otros.

Si bien ambos son producto del temor, en el primer caso se trata del temor a una situación de violencia generalizada, en el segundo caso el temor, al igual que el poder, están "concentrados" en una persona o grupo particular: quien provoca miedo es quien ejerce de hecho y ejercerá (por consentimiento) el poder.

El hecho de que cada uno posea igual poder que los otros en estado de naturaleza anterior a la institución del Estado otorgaría al futuro súbdito (tan libre como el futuro soberano y con el mismo grado de ejercicio de derechos naturales) la posibilidad de juzgar y deliberar sobre la conveniencia / inconveniencia del establecimiento de la estructura de poder. Cada uno tendría el poder de autorizar o no las acciones de un tercero, podría decidir si instituye o no un Estado. Podría darse el caso, tal como se indicó más arriba (148) que, en estado de naturaleza, la suspensión de la violencia generalizada no derive en la realización de un pacto de sumisión. La deliberación y voluntad de cada uno son verdaderamente operativas: el conjunto de hombres puede no autorizar las acciones de uno (y continuar en estado de naturaleza) de forma que no se dé la creación de la estructura de poder correspondiente, sin que por ello se ponga en riesgo la propia vida en el momento de deliberación. Cada uno padecería un temor a la muerte; pero este último (en el momento de unión inestable) sería provocado por el recuerdo (sólo imágenes) de situaciones violentas, no por la proximidad de una muerte casi segura. (El diálogo que supone un acuerdo no puede tener lugar en medio de un enfrentamiento). Además podría entenderse, en este caso, que, junto a ese temor, actúen también como causas de la decisión de instituir un Estado "el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable" y "la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo" (149) como así también la consideración racional sobre las ventajas de establecer, por acuerdo común, la vigencia de normas de paz. La vinculación entre "conservación de la vida" y "sumisión / representación / institución política" se establecen en la conciencia de cada uno o, por lo menos de la mayoría, de forma que, en el caso de constituir un Estado, ese acto se realice en un todo de acuerdo con una voluntad realmente operativa de cada uno. La representación política surge de una demanda concreta y en un todo de acuerdo con la voluntad individual de cada futuro súbdito con el fin de establecer condiciones para la seguridad y el progreso.



El origen del Estado adquirido responde a causas diferentes. En primer lugar a la situación de guerra se llega porque ninguno de los adversarios aceptó el dominio del otro: la voluntad de dominio de uno se opuso a la voluntad de dominio o defensa del otro. De la guerra surge un vencedor que tiene poder sobre la vida, la libertad y los medios del vencido (en particular los medios de subsistencia). En segundo lugar, la voluntad operativa para que tenga o no lugar la realización del pacto es la del vencedor; es sólo este último el que tiene la posibilidad de juzgar sobre las ventajas de realizar o no la convención social y sobre el tipo de convención a realizar. En caso de que decida no matar ni esclavizar al vencido puede establecer los términos del pacto sin intervención inicial de quien está en su poder. El texto del pacto tiene como "autor" al vencedor (éste podría conseguir la aceptación de cualquier situación que no sea la muerte: sumisión, esclavitud, etc.; o sea que la voluntad del vencido estará determinada de acuerdo a la voluntad del vencedor). Si la voluntad del vencedor es la constitución de un Estado "propone" al súbdito la realización de un pacto hobbesiano. Se supone que el vencido tiene la "opción" de "decidir" si acepta la sumisión o su muerte (en su supuesto proceso deliberativo intervendrían esas opciones "dadas" por quien detenta el poder); obviamente la posibilidad de mantener la libertad natural está "naturalmente" descartada como la de continuar viviendo en el estado de naturaleza (opción en principio no descartada en el momento de unidad inestable anterior al Estado institución). Es de suponer también que, en función de la ley fundamental de naturaleza y del deseo "natural" de vida, el súbdito descarte cualquier otra opción voluntaria que no sea su propia muerte (reiteramos: a excepción de esta última, el vencedor podría hacer que el súbdito acepte lo que él quiera). La voluntad del súbdito no fue la constitución de un Estado sino la conservación de la vida amenazada en tiempo presente. El miedo, en este caso, no está motivado simplemente por imágenes del recuerdo sino por la situación real y actual de haberse enfrentado físicamente con quien ahora tiene en su poder su vida y puede arrebatársela.

En este contexto se da el pacto y el consentimiento del súbdito, si y sólo si el vencedor lo propone. Ahora bien, cabe preguntarse si la opción (sumisión o muerte), en caso de que sea ofrecida por el vencedor, es realmente tal. ¿La muerte es una opción? ¿Puede tratarse esta disyuntiva como principio de consentimiento para el caso (el más probable) que se escoja el sometimiento? La respuesta de Hobbes es afirmativa; otros, como los "soberanos imperfectos", responderían negativamente. Hobbes quiere desacreditar esta interpretación por considerar que favorece la sedición.

El principio de la conservación de la vida es tomado como fundamento de la ley de Naturaleza. La misma es definida como "precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios para conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada" (150). Dejando de lado el miedo que el vencido pudiera padecer, desde un punto de vista netamente racional, elegir la muerte sería contradecir la ley natural. De esta forma, sea por temor o por la razón, está asegurado el paso de la humanidad del estado de naturaleza al estado civil, por medio de un pacto de sumisión basado en el miedo, en la guerra, en la amenaza de muerte, en la diferenciación de poder de las partes contratantes producto de la victoria en un enfrentamiento (aunque este consentimiento forzado tendría consecuencias no deseables).

Es de suponer la ausencia de deseos positivos como la vida confortable o el progreso en la deliberación del prisionero: su fin es la vida y el "sí, acepto" respecto de la sumisión, la representación y el poder político es el único medio para lograrlo (podría pensarse incluso que, en esas circunstancias, se mintiera para lograr el fin principal, lo cual estaría plenamente justificado por la aplicación de la segunda ley natural). Incluso si la respuesta del vencido fuera "no acepto la sumisión" en realidad habría que interpretar que el mismo no comprendió las palabras o la propuesta del vencedor, tal como sucede si alguien pacta o realiza cualquier acción contra la protección de su vida (151) ya que el fin de toda acción es un bien para el que la ejecuta y de la muerte no puede inferirse la consecución de bien alguno.

La instancia operativa pareciera no ser, en este caso, la voluntad del vencido de construir un Estado, sino la conservación de la vida que es un principio "natural", que determina "naturalmente" aquella voluntad y que adquiere además la categoría racional de ley natural, inmutable y eterna (152).

La mencionada "naturalidad" se manifiesta en el capítulo 27 del Leviatán a propósito del tratamiento de la falta de obligación del súbdito respecto del cumplimiento de una ley en situación de "temor inminente a la muerte"; en esas circunstancias si por padecer ese temor "se ve obligado (be compelled) a realizar un acto

en contra de la ley, queda excusado totalmente, ya que ninguna ley puede obligarle a renunciar a su propia conservación". A continuación Hobbes agrega el siguiente comentario "Si una [tal] ley fuera obligatoria [supposing such a law were obligatory], un hombre razonaría de este modo: *Si no lo hago moriré ahora; si lo hago, moriré después; por consiguiente haciéndolo he asegurado una vida más larga. La Naturaleza, por lo tanto, le compele a realiza el acto*" (153).

La muerte no es una elección posible para un hombre sino que está naturalmente descartada: dada la opción "sumisión o muerte" no puede escogerse la segunda; o sea, se escoge la primera no porque realmente sea producto de una deliberación y determinación de la voluntad en función del orden, de la paz, el progreso o la vida confortable sino porque es la única opción naturalmente posible o, si se prefiere porque una voluntad humana no puede decidir contra su propia existencia. Lo cual pone en tela de juicio la existencia real de un consentimiento (como concurrencia de voluntades hacia la realización de un fin común) fundado en la voluntad real de constituir un Estado.

Pasemos a analizar las condiciones de libertad, derecho y poder en las que se realizan cada uno de los pactos.

Hobbes da cuenta de que en estado de naturaleza cada uno tiene derecho de hacer cualquier cosa "incluso en el cuerpo de los demás", claro que si se supone la igualdad, se supone al mismo tiempo que las acciones correspondientes a ese derecho son igualmente ejercidas por todos o, por lo menos, que todos tendrían las mismas posibilidades de ejercerlas. Si los hombres tuvieran todos uso adecuado de razón y la misma constitución mental pasional podría pensarse en algún tipo de igualdad permanente que llegara a ser real hasta el momento del pacto (en caso de que se lograra la anticipación a la mutua destrucción); y así podría pensarse en la institución de un Estado en condiciones de igualdad de poder, derechos y libertad. Pero tal no es el caso y no porque cada uno no tenga el mismo derecho que los demás sino porque, tal como se ha demostrado, existen diferentes clases de hombres con distintas constituciones mentales-pasionales que determinan distintos tipos de acciones. Entre ellas, las más significativas son, sin duda, las que se relacionan con el poder de unos sobre otros. La clase de hombres ambiciosos es la de aquellos que avanzan sobre posiciones de otros, sobre su libertad, derecho y poder.

En principio, para el caso del derecho natural, la igualdad puede mantenerse desde un punto de vista lógico porque el derecho de hacer cualquier cosa (el "todo vale") no posee ningún caso particular que lo contradiga. No pasa lo mismo con el poder y la libertad.

Respecto del poder en estado de naturaleza se considera " [...] necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre sus semejantes...", "dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle" (154) y "arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infringiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo" (155). De modo que, cuando este dominio se logra respecto de un determinado grupo humano, se logra, al mismo tiempo, aquella "unidad inestable" anterior a la soberanía por adquisición. Y esas acciones podrían ser desarrolladas por aquellos que poseen la constitución mental correspondiente a los "permanentes insatisfechos" o ambiciosos que encuentran placer en el dominio sobre los otros.

La propia descripción del estado de naturaleza lleva a la situación de dominación previa a la soberanía por adquisición; situación que no se corresponde con la igualdad de poder que tendría lugar en la unidad inestable anterior a la soberanía por institución. Teniendo en cuenta (como se mostró) que dicha igualdad es una ficción al momento de realizarse el pacto, existe un poder coercitivo del vencedor sobre el vencido (basado en el temor que siente este último) que podría considerarse condicionante o "compelente" de la realización del pacto de sumisión, precisamente por la presencia del temor de perder la vida.

Veamos qué sucede con la libertad. El análisis hobbesiano del estado de naturaleza utiliza el concepto de libertad corporal (o "natural"), concepto que refuerza la caracterización de tal como estado de igualdad.

En el capítulo 21, "De la Libertad de los Súbditos", Hobbes define la libertad como ausencia de oposición, de impedimentos externos al movimiento (156) adjudicándole así la significación restringida de

"libertad corporal" (157). Este concepto puede aplicarse tanto al hombre como a los animales y seres inanimados. La oposición es ilustrada con la existencia de un dique que limita la "libertad" del agua o la de muros y cadenas para el caso de los hombres y animales. De acuerdo con esta definición todo hombre que no posea oposición a su movimiento físico es libre. No se toman en cuenta las diferencias de talentos ni de fuerzas, ni de ingenio, ni de intensidad de pasiones; todas las cuales podrían significar algún tipo de "impedimento en la cosa" que, por definición, se excluye del ámbito de la calidad de "libre". Tampoco se consideran las diferencias de poder si las mismas no se traducen en prisión o esclavitud (estas dos últimas condiciones son ejemplos de negación de libertad). Obsérvese que, en este sentido sería tan libre un monarca como un súbdito que no estuviera en prisión; ambos se encontrarían en "igualdad" en lo que a su libertad corporal se refiere.

La aplicación de este concepto a las relaciones en estado de naturaleza permitiría caracterizar como "iguales" a ambiciosos y modestos, a sabios e ignorantes y a todos los supuestos partícipes del momento de unidad inestable anterior al Estado instituido. Pero la descripción hobbesiana del momento anterior al pacto de sumisión que da lugar a un Estado adquirido presenta una ambigüedad respecto de las condiciones de libertad de los vencidos. Por un lado si no hubiera condiciones de libertad al momento de pactar, el pacto en sí perdería la condición de representar el consentimiento de la relación de poder con él inaugurada: si el vencido estuviera forzado o físicamente obligado a pactar determinadas condiciones, el pacto no podría representar su voluntad de sumisión. Pero, por otro lado, la condición de prisionero que precisamente resulta ser la negación de la libertad natural (o sea corporal) es la que, lógicamente, se sigue de la de vencido. Esta ambigüedad se hace explícita al final del capítulo 21:

"If a subject be taken prisoner in war, or his person or his means of life be within the guards of the enemy, and hath his life and corporal liberty given him on condition to be subject to the victor, he hath liberty to accept the condition; and, having accepted it, is the subject of him that took him; because he had no other way to preserve himself" (158).

La condición de ser súbdito del vencedor puede aceptarse únicamente en situación de vencido; y al vencido, en cuanto tal, le corresponde el lugar de prisionero de guerra, situación en la que no se poseerían ni la libertad corporal ni la seguridad de la vida que se "ganarían" luego de celebrado el pacto. Pero Hobbes dice explícitamente que el vencido tiene libertad para aceptar la condición: "he hath liberty to accept the condition". Sin embargo la prisión es una de las formas con la que Hobbes ilustra siempre la negación de la libertad. Una explicación posible podría desprenderse de la continuidad de la circunstancia de ser retenido en prisión, [be held in prison] o sea, de la duración de la calidad de "preso":

"But if a man be held in prison, or bonds, or is not trusted with the liberty of his body, he cannot be understood to be bound by covenant to subjection and therefore may, if he can, make his escape by any means whatsoever" (159).

Pero, lógicamente, la duración de la situación de "preso" depende de la voluntad del vencedor y hasta tanto no se de esa decisión no puede decirse que el preso tenga libertad para aceptar ninguna condición:

"Cuando los hombres, como ahora se dice, piden cuartel [...], dejar con vida, no hacen sino sustraerse a la furia presente del vencedor, mediante la sumisión, y llegar a un convenio respecto de sus vidas, mediante la promesa de rescate o servidumbre. Aquel a quien se le ha dado cuartel no se le concede la vida, sino que la resolución sobre ella se difiere hasta una ulterior deliberación, pues no se ha rendido con la condición de que se le respete la vida, sino a discreción. Su vida sólo se haya en seguridad, y es obligatoria su servidumbre, cuando el vencedor le ha otorgado su libertad corporal" (160).

La "ulterior deliberación" del vencedor refiere a que la condición de preso continúa hasta que este último haya decidido (si así lo decide) otorgarle su libertad corporal; de lo que se deduce que la misma no existe antes de esa decisión. La calidad de "preso" (dominación corporal, ausencia de libertad) se extiende desde la aceptación de la derrota por parte del vencido hasta que la voluntad del vencedor se determine hacia

el otorgamiento de libertad corporal (si es que se da esa situación). A ese período llamamos "dominación no consentida".

En *The Elements of Law* la situación se expone de forma más clara:

"A man therefore that hath another man in his power to rule or govern, to do good to, or harm, hath right, by the advantage of this his present power, to take caution at his pleasure, for his security against that other in the time to come" (161).

El que tiene a otro hombre en su poder (hath another man in his power to rule or govern), lo gobierna por la ventaja obtenida por el triunfo. Ese dominio no es consentido por ambas partes (especialmente por los vencidos) y tiene lugar antes de la realización del pacto. A demostrar esta última afirmación dedicaremos los siguientes párrafos. X

En otros pasajes Hobbes da a entender que la falta de libertad no es condición de nulidad de los pactos ni siquiera en condición de mera naturaleza (162), razón por la cual el pacto fundamental podría tener lugar en situación de jerarquía de poder de hecho sin que esto invalide la relación contractual. Es más, el estar en poder de otro de quien depende la vida es condición suficiente para establecer una relación de dominación de hecho a partir de la cual puede tener lugar una promesa, un pacto o un derecho. En tal sentido en el capítulo 20 Hobbes atribuye el dominio del hijo a la madre por el hecho de que el primero se encuentra en su poder y agrega una observación general (no restringida al contexto del dominio paternal): "...siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo" (163). El poder para proteger o aniquilar es lógica y temporalmente anterior a la promesa de obediencia. *o parental*

La prisión sería una forma de "estar en poder de otro" y si la falta de libertad fuera condición de nulidad de los pactos, no habría forma pacífica de superar una dominación de hecho por medio de una dominación de derecho, tal como se pretende hacer por medio del pacto que da lugar a la soberanía adquirida y a la obligación de vencido en tanto súbdito.

A ese momento de dominación no aceptada se refiere Hobbes en varias oportunidades. Citaremos al respecto algunos pasajes del *Leviatán* realizando las observaciones pertinentes.

*/de* De la situación guerra pareciera seguirse la prisión como consecuencia, y si bien Hobbes distingue al esclavo o preso del siervo o súbdito, no se niega que la condición de éste último se derive de la del primero:

"La conquista no es la victoria misma sino la adquisición, por la victoria, de un derecho sobre la personas de los hombres. Por consiguiente, el que ha sido vencido no está conquistado: aquél a quien se aprisiona o encadena no está conquistado sino vencido, puesto que es todavía un enemigo y puede escaparse si le es posible..." (164).

El "todavía" ("still an enemy") refiere a una relación temporal en la que se supone que a la condición de vencido o prisionero de guerra puede seguirse la de conquistado o súbdito.

"...si un hombre es retenido en prisión o en cadenas, no posee libertad de su cuerpo, ni ha de considerarse ligado a la sumisión..." (165).

Aquí la relación temporal a la que se refiere la expresión "retenido en prisión" alude a una duración de la calidad de preso que anula la libertad por tiempo indeterminado. En estas condiciones el vencido sigue siendo enemigo del vencedor; este último no ofrece (por lo menos todavía) pacto de sumisión, razón por la cual el vencido no pasa a ser siervo o súbdito.

Hobbes define "siervo" como aquel que "habiendo sido apresado se le reconoce todavía la libertad corporal [being taken, hath corporal liberty allowed him], y que prometiendo no escapar ni hacer violencia a su dueño, merece la confianza de éste" (166). La situación de dominación o el "estar en poder" de otro de

quien depende la vida propia resulta evidentemente anterior al acuerdo que convierte al vencido en siervo. Por esta razón, nos referiremos a esta situación posterior a la guerra como prisión, esclavitud o, en forma más amplia "dominación no consentida" que puede extenderse a voluntad del vencedor.

También podría darse el caso de que el vencedor dictaminara la muerte del vencido (167). Lo que se quiere subrayar es la existencia de una situación de dominación no consentida en el marco de la posible generación del Estado político, situación en la que uno se encuentra en poder de otro (al igual que en el caso <sup>parental</sup> del dominio paternal) y a partir de la cual puede generarse (o no) el consentimiento de ese dominio luego de una situación de guerra.

En líneas generales puede establecerse la siguiente secuencia temporal: 1º guerra (supuesta igualdad de contendientes), 2º poder del vencedor sobre el vencido (prisión) y 3º muerte, sumisión o esclavitud del vencido. El segundo momento tiene lugar luego del enfrentamiento y es el correspondiente a dominación "de hecho" y no consentida.

Por lo tanto la situación de libertad corporal no puede predicarse del vencido hasta tanto se de, si el vencedor así lo decide, el ofrecimiento del pacto y su aceptación. Pero entonces el pacto surge de una situación de no-libertad que cuestiona seriamente la existencia de una voluntad operativa del futuro súbdito, una real injerencia de su proceso deliberativo para la constitución del Estado.

\*\*\*

En los párrafos precedentes se ha mostrado cómo la situación de igualdad de poder y de libertad en el momento crucial de la realización del pacto sólo puede suponerse en estado de dispersión de poder y en la situación definida como unidad inestable anterior a la soberanía por institución.

Pero se ha demostrado que la imagen correspondiente a la institución del Estado resulta ser una ficción por suponer un alto grado de racionalidad y uso científico del lenguaje (características que, según Hobbes, no pueden predicarse de la mayoría de los hombres) y una situación de igualdad al momento de pactar (situación que no podría tener lugar por las características propias de algunos hombres que se inclinan naturalmente hacia el dominio sobre los demás). Se ha mostrado también que el propio Hobbes da a entender que el Estado instituido es una ficción al rechazar su realización histórica.

Suprimida la posibilidad fáctica de la soberanía por institución, la realidad histórica anterior al establecimiento de un Estado político se reduce al dominio del vencedor. El estado de naturaleza será entonces aquel en el cual se verifica la mencionada dispersión de poder seguida de una unidad inestable caracterizada por una dominación no consentida (no política propiamente dicha). En la primera tendrían lugar la igualdad, la libertad, el poder sobre todas las cosas, la guerra de todos contra todos: cada uno sería juez respecto de las controversias que pudieran suscitarse. Pero resulta interesante preguntarse en qué sentido podrían tener lugar esas caracterizaciones en el segundo de los momentos propuestos, el de la unidad inestable real, el que tiene lugar antes del Estado adquirido.

O sea que, desde un punto de vista histórico, la etapa de unidad inestable que sigue a la dispersión se identifica con la prisión, la esclavitud o alguna forma semejante de dominación no consentida. Sin embargo en el Leviatán la caracterización general de todo el "tiempo anterior a la sociedad civil" se describe como situación de igualdad de derechos, poderes y libertad en la que cada uno, en función de la conservación de su vida, tiene derecho sobre todas las cosas, se gobierna a sí mismo, es juez en toda controversia. Ahora bien cabe preguntarse: ¿Existe realmente igualdad y libertad tanto para el vencedor como para el vencido, esclavo o preso? ¿Qué sentido tiene decir que el esclavo es juez? ¿Qué sería para el preso el derecho sobre todas las cosas?

La unidad inestable anterior al acto de institución implica una suspensión voluntaria de la violencia por parte de todos los individuos involucrados (168). La situación previa al estado adquirido tampoco es de enfrentamiento, pero esa ausencia de violencia no es producto de la voluntad del vencido; esta última o bien estaba orientada exclusivamente hacia el triunfo y sufrió la decepción de una derrota, o bien se vio obligada a defender una posición de libertad a la que no quería renunciar. Si bien no cabe duda de que vencido y vencedor se encuentran en estado de guerra, no parece tan evidente la igualdad de libertad, derecho y poder.

O, quizá, no sería tan evidente que, de hecho, exista igualdad alguna. Sin embargo, al no realizar ninguna diferenciación de momentos en el estado de naturaleza, toda la caracterización del mismo queda reducida a aquella instancia inicial de multiplicidad y dispersión en la cual la libertad y la igualdad de derecho podrían imaginarse ser también de hecho. Esa situación de igualdad es idéntica en situación de dispersión que en situación de unidad inestable anterior a la soberanía instituida (si a la primera se le quita la guerra de todos contra todos el resultado es la segunda; y, entonces, allí sí que la caracterización general del estado anterior al pacto respondería a la igualdad que Hobbes le atribuye). La descripción general del estado de naturaleza está orientada hacia la institución del Estado.

Lo mismo puede afirmarse respecto del “modelo” de pacto de sumisión: el mismo se ajusta a aquel que da lugar a un Estado instituido:

“El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas [the injuries of one another], asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad [own industry] y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos [may nourish themselves] y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o asamblea de hombres, todos los cuales por pluralidad de votos [by plurality of voices] puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o asamblea de hombres [to appoint one man, or assembly of men] que represente su personalidad” (169).

Esta cita corresponde al capítulo 17 del Leviatán que trata de las “Causas, Generación y Definición de un Estado” y tiene lugar en el mismo párrafo en el que se enuncia el texto del pacto. Se puede apreciar claramente que Hobbes hace referencia a la elección del soberano (circunstancia que tendría lugar sólo en el caso de la institución ya que una vez finalizada la guerra el soberano es el vencedor sin proceso alguno de elección). Por otra parte la mención de la propia actividad y nutrición no se corresponden con la circunstancia de que el vencedor tenga asegurado el uso de la vida y libertad del súbdito ni con la categoría de “siervo” que le corresponde a este último en el marco del Estado adquirido a las que Hobbes se refiere en el capítulo 20 (170). La mención anticipada de la representación de cada súbdito por parte del soberano también va en esa dirección (a esto se hace referencia un poco más abajo). Veamos cómo el texto del pacto no escapa a este desplazamiento:

“Esto es algo más que consentimiento y concordia [consent, or concord]; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona instituida por pacto de cada hombre con los demás [made by covenant of every man with every man], en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobername a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis sus actos de la misma manera*” (171).

El encabezado del texto del pacto pareciera indicar que el mismo es entre súbditos (o sea, siguiendo el modelo de institucionalización del poder) y no entre soberano y súbditos (como corresponde a la constitución de un Estado adquirido). Los receptores del mensaje del pacto son los otros “iguales” que, a partir del diálogo y el entendimiento mutuo (estado de unidad inestable anterior a la institución que refleja muy bien la palabra “concord”), instituyen por pacto o hacen, crean, una persona ( person made by covenant of every man with every man). Tampoco parece creíble que un prisionero se ocupe de imponer alguna condición hacia sus semejantes si está en peligro su vida.

El modelo de pacto responde también a aquel que instituye un Estado. El resultado de este pacto, como no podía ser de otra manera, es el Estado (en general) cuya definición responde al modelo de institución:

“Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, [ by mutual covenants one with another] ha sido instituida por cada uno como autor [have made themselves every one

the author], *al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común*" (172).

El acto de "hacer o crear" a que refieren "have made themselves" remite al modelo de institución. Por otra parte el otorgamiento de representación (a que refieren los conceptos de "autorización", "autor" y "actor") se condice con ese modelo ficticio; y resulta ser la teoría de la representación política la que fundamenta la obligación de los súbditos (en virtud de la autoría de estos últimos respecto de todo acto del soberano) y la deducción de la mayor parte de las características de la soberanía y de los derechos del representante político. El tratamiento exhaustivo del tema de la representación se realizará en la próxima sección; pero, según entiendo, puede afirmarse que el vencido no posee ninguna voluntad de que el enemigo lo represente.

Los derechos del soberano (para todo estado en general) se infieren en el marco del modelo de institucionalización del poder (tratado en el capítulo 18) y luego se transfieren al caso de Estado adquirido (en el capítulo 20), sin más justificación que la de citar "las razones alegadas en el capítulo precedente" (173). Pero la mayor parte de esas razones están basadas en la representación política que corresponden a la institucionalización del Estado.

La situación real anterior al pacto (la prisión, esclavitud o dominación no consentida) está caracterizada por una gran desigualdad entre las partes que pactan (hecho que no registraría en el supuesto pacto que daría lugar a la soberanía por institución): el futuro soberano posee el poder de la victoria que le da derecho de vida y muerte sobre el vencido (derecho que jamás perderá en el futuro estado político) y es su dueño (174); en esas circunstancias puede optar por quitarle la vida al vencido u ofrecerle servidumbre.

Las diferencias entre los dos modelos de soberanía no son para nada menores por lo cual debería haber otra definición de Estado y otro texto de pacto para el caso de la soberanía por adquisición. Propongo este texto: "Me someto a Ud. para que me gobierne como desee a fin de salvar mi vida". Definición de Estado soberano por adquisición: "una persona natural, vencedora en un enfrentamiento, a cuyos actos los individuos vencidos se comprometen a no resistir, en virtud de un pacto realizado con cada uno para conservar su vida".

La constitución de un Estado adquirido no supone voluntad de representación por parte de los súbditos; sólo se registra la necesidad o deseo de conservar la vida en tiempo presente; hay una conformación de la voluntad del futuro súbdito por parte del soberano, conformación que puede tener lugar por el poder coercitivo que ejerce el último sobre el primero.

Esta es la condición real para la paz social. No hay realmente una toma de conciencia que pudiera dar lugar a un Estado-Institución y que suponga acuerdo (entre iguales) sin coacción o sin poder concentrado pre-existente. Esa forma de Estado es sólo una ficción producto de combinar las imágenes de la igualdad natural, la anarquía violenta, la toma de conciencia simultánea sobre esta situación por parte de un grupo de hombres, la aplicación de principios racionales, el encuentro y diálogo en asamblea, la determinación de la necesidad de jerarquía política, la elección de autoridades soberanas y el pacto social de sumisión. Son también ficciones la conjunción de esas imágenes con la concentración voluntaria de poder, el nacimiento del mismo "desde abajo", la igualdad al pactar sumisión y la voluntad de fundar una relación de representación. El proceso real es el correspondiente al Estado adquirido.

Pero además resulta importante observar que esta situación tendrá lugar en el estado civil. El Estado se constituye una sola vez por medio de un pacto y las sucesivas generaciones de súbditos políticos "nacerán" en situación de dominación dada, al igual que sucede con los niños respecto de su padre o madre (por lo menos hasta que hayan adquirido uso de razón y empleo del lenguaje). En todos los casos se presta consentimiento hacia quien, de hecho y antes de la convención de derecho, tiene en su poder la vida y la libertad de quien consiente, consentimiento y sumisión hacia quien tiene un "poder irresistible" (175).

La diferencia de poder es un hecho al que hay que prestar consentimiento si se quiere preservar la vida. Ahora bien, ¿cuál sería el problema? Si hubiera obediencia perpetua, desde un punto de vista lógico y político, ninguno. Pero Hobbes, en el Leviatán, basa todos los derechos del soberano y todas las obligaciones

de los súbditos en un pacto que responde más al modelo de Estado instituido que al modelo de la adquisición. La obediencia puede tener lugar por la presencia de un poder coercitivo y la conjunción mental de imágenes (acorde con esa práctica). El ámbito mental (imaginación y ficción, bienes aparentes) adquiere, en este punto, una relevancia fundamental. Analicemos, entonces, el tipo de relaciones que se establece (en la mente) cada súbdito teniendo en cuenta los distintos modelos de constitución del poder político.

En el caso ficticio del acceso a la soberanía por institución existiría todo un proceso de pensamiento y de relaciones lógicas que permitirían a cada uno tomar conciencia (a partir del razonamiento y la experiencia propia) de la irracionalidad de la violencia generalizada, del peligro, para la conservación de la vida, del desarrollo permanente de un estado de guerra; relacionando causalmente el temor padecido y el sentimiento de inseguridad con la ausencia de un poder concentrado. Este discurso mental se traduciría luego a discurso verbal y compartido con otros sujetos racionales en una asamblea que definiera, en esa situación de concordia y por acuerdo común, la necesidad de elegir y nombrar a una persona que los represente, a quien sometan su voluntad y transfieran sus derechos y poderes en vistas del bien conjuntamente determinado de la seguridad, el progreso, etc. Así cada uno de los instituyentes del Estado entendería muy bien la necesidad de la obediencia y de la limitación de las propias pasiones en el marco del Estado, precisamente porque este último nacería de una auto-limitación: aquella a que se refiere la renuncia a los derechos naturales que se transfieren al Estado. La renuncia a un derecho se define como un “despojarse a sí mismo” de la libertad que se posee (176); la transferencia es una renuncia con beneficiario determinado. El concepto de obligación surge, ni más ni menos, que a partir de esa renuncia o transferencia voluntaria: “Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho [...] dicese que está OBLIGADO O LIGADO a no impedir el beneficio resultante a quien se concede o abandona el derecho” (177).

El modelo de adquisición del poder no supone ningún tipo de relación mental que conduzca a establecer el beneficio de la constitución de un Estado como cuerpo político común, ni por parte del vencedor, ni por parte del vencido. El primero ve en su victoria el acrecentamiento de su propio poder por la adquisición de criados o siervos. ¿Por qué razón debería el vencedor considerar que su poder es común, que su persona es jurídica o artificial, que su voluntad es pública, que debe actuar en calidad de “representante” del vencido? Por el lado del vencido: en situación de derrota, no se establecen las relaciones entre imágenes que vinculen la situación de guerra (que padeció y/o aceptó realizar y de la que se sigue la sumisión) con la obediencia. La voluntad del vencido no se determinó hacia la sumisión por la intervención de un proceso deliberativo y racional en vistas de “buscar la paz y seguirla” ni tampoco llegó a la conclusión de lo beneficioso de la constitución de un poder común y concentrado en una persona (ya que el mismo se encuentra concentrado como consecuencia de una situación de hecho y ajena a su voluntad). Al intervenir en su proceso deliberativo sólo la conservación de la vida en el presente; no puede suponerse que cada futuro súbdito “comprenda” la necesidad de la obediencia en el marco del estado civil ni, en general, las consecuencias del pacto. No existiría ningún tipo de auto-limitación (ya que la limitación es externa, la mayor fuerza del enemigo) que pudiera dar lugar a una renuncia o transferencia voluntaria de derechos. Tampoco es posible pensar en el otorgamiento de una autorización que convierta al soberano en actor representante y al súbdito en autor representado. La misma situación puede predicarse de quienes ni siquiera pactaron sumisión (aquellas futuras generaciones de súbditos que nacieron en situación de dominación política dada) si la educación estatal no cumpliera el objetivo primordial del establecimiento de esas relaciones en los súbditos-educandos. Estas problemáticas y la solución que plantea el Leviatán serán tratadas en las siguientes secciones de este trabajo.

Por otra parte en el momento de pactar sumisión e instituir un Estado, la voluntad de cada uno es realmente operativa mientras que en el acceso a la soberanía adquirida la voluntad operativa no es la del vencido sino la del vencedor. Esto se manifiesta claramente en la presentación de los dos tipos de procesos:

“Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás” (179).



La voluntad operativa, la que cuenta realmente, es la del vencedor, el futuro soberano. El vencido, tal como se ha indicado, debe aceptar sumisión (en el caso de que se la ofrezcan y no lo maten) en la condición de sometimiento (físico) que se sigue lógicamente de la derrota. Por lo tanto, si bien puede hablarse de un proceso deliberativo y determinación de la voluntad (ya que esos procesos psicológicos no desaparecen en ningún momento y los presos y esclavos los tienen) el primero resulta ser casi inexistente y el segundo casi totalmente determinado por la naturaleza pasional del hombre, su deseo de vida. Sí hay que descartar cualquier tipo de la intervención de la razón en el proceso deliberativo en tanto ésta última “sugiere adecuadas normas de paz a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso” y cualquier otro deseo que no sea el de la conservación de la vida (como los que se mencionan, en general, para toda constitución de Estado político como motivos de la realización del pacto: “deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (180).

Con todo lo dicho queda, según entiendo, suficientemente demostrado que el modelo real de constitución de un Estado es el que corresponde al modelo de adquisición del poder; que el modelo ficticio de institucionalización es presentado por Hobbes como modelo universal y que a partir de este último se construyen otras ficciones como el estado de naturaleza y el pacto social, que sirven de base para definir al Estado (en general), en términos de Soberanía instituida. Sobre esta base puede investigarse la relación entre derecho y poder en el plano de análisis de lo real.

#### **IV.-2) Derecho y Poder**

Hay una relación muy estrecha entre "derecho" y "poder" que atraviesa todo el pensamiento político hobbesiano. En líneas generales puede afirmarse que quien detenta el poder es sujeto privilegiado de derecho; la posesión del primero es condición indispensable para el ejercicio del segundo. En relación a esta temática se ha mostrado que en el plano real (el que corresponde al Estado adquirido) las situaciones de igualdad son ficticias: al momento de realizarse el pacto de sumisión se registra, de hecho, un poder que no es producto del pacto sino de la victoria. Se ha demostrado que los predicados generales del estado de naturaleza correspondientes a la libertad natural, al gobierno sobre sí mismo y a la calidad de juez no pueden atribuirse al hombre vencido que pacta sumisión.

Pero resulta ser la igualdad natural “de hecho” la que explica, en principio, la igualdad de derechos: porque si bien se admite la posibilidad de diferencias de fuerza e inteligencia, “...cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar [claim], a base de ella, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él” (181). El “reclamo” de un beneficio implica un derecho al beneficio, derecho que, en este caso, no corresponde porque no hay una desigualdad de poder suficiente (182).

Así Hobbes basa la igualdad de derechos en la igualdad de poder. El argumento consistente en deducir cuestiones de derecho a partir de situaciones de hecho es el empleado también, tal como señala Macpherson, para deducir la obligación moral de la obediencia a partir de supuestos hechos relacionados con la anarquía y guerra (183). Podría admitirse que se trata de un razonamiento realizado desde la óptica subjetiva de la experiencia del “habitante” del ficticio estado de naturaleza (y que la comunicación de esa secuencia, aunque enmarcada en una ficción, podía favorecer la comprensión del texto); desde una óptica objetiva y aplicando principios racionales, tal como postula Taylor, las leyes naturales exigen la paz y la superación de la anarquía más allá de todo conocimiento adquirido por experiencia. Pero en el caso de la relación entre derecho y poder ya no puede hablarse de una diferencia sustantiva entre un planteo racional y uno de base empírica; y esto es así, porque justamente el poder es condición indispensable para la existencia del derecho, tanto desde un punto de vista racional como desde una perspectiva centrada en el análisis de hechos. El planteo hobbesiano presenta la particularidad de que las imágenes ficticias (correspondientes a la institución del Estado) son reflejo de la racionalidad; o sea que la secuencia de imágenes que no reflejan realidad alguna siguen la lógica que, de registrarse adecuado uso de razón en todos los hombres, seguiría la

realidad misma: más allá de las asimetrías de poder, seres racionales podrían ponerse perfectamente de acuerdo en la necesidad de instituir un poder común siguiendo un proceso semejante al que se describe para el nacimiento de la soberanía por institución. Pero la realidad, que no se corresponde con esa ficción, no es para nada irracional: la racionalidad triunfa siempre porque todo acontecimiento, sea humano o natural, posee la garantía de la racional omnipotencia divina. La relación entre poder y derecho es el punto de encuentro de la racionalidad y la realidad, del consenso y la naturalidad, de la naturaleza y la cultura.

Podría objetarse que la postulada relación entre poder y derecho no es tal, que no existe una subordinación del segundo al primero ya que podría existir una igualdad de derecho y una diferencia de poder que podría ejemplificarse justamente con esa relación jerárquica anterior al pacto correspondiente al Estado adquirido. En tal sentido se podría poner el énfasis en el “derecho original” del súbdito, el derecho natural que Hobbes afirma que todos poseen por igual. Esta línea de interpretación parece ser la sostenida por Zarka quien afirma, en el marco de su análisis de la teoría de la representación política del Leviatán, la existencia de un derecho “original” jerárquicamente superior al derecho político del Soberano; éste último tendría un derecho subordinado a aquel, un “derecho de uso”. Esta interpretación hace hincapié en la existencia de la autorización en el texto del pacto hobbesiano y en la diferencia entre derecho de propiedad (sobre las cosas) y derecho sobre acciones de otros individuos, diferencia que no está presente en el texto del capítulo 16 que sólo realiza un paralelismo sin establecer las relaciones de oposición que Zarka le atribuye. Sin entrar en detalles, nos interesa destacar que todo el razonamiento de Zarka se orienta hacia su afirmación (visiblemente destacada al final del capítulo IX de su obra Hobbes y el pensamiento político moderno de que “*El espacio político es en Hobbes un espacio jurídico, el poder no tiene otro objetivo que garantizar su funcionamiento*” (184). De tal forma que el elemento fundamental del sistema hobbesiano sería la garantía de los derechos de los súbditos, derechos que, en estado de naturaleza aparecen visiblemente en permanente contradicción. Así el principio de conservación de la vida se garantizaría por el respeto del derecho original más que por la presencia de un poder coercitivo; la función de este último sería únicamente la de garantizar ese derecho. En líneas generales habría una subordinación de la esfera del poder a la esfera jurídica en el marco de un sistema político-jurídico cuya expresión en términos lingüísticos es la que corresponde a un régimen de “auto-regulación” con una “lógica institucional” de signos que el centro dominante de interpretación y producción debería garantizar, evitando la disociación entre poder y derecho que amenazaría con la regresión al “régimen de inflación” propio del estado de naturaleza (185).

Trataremos esta temática en primer lugar en el marco del domino paternal y adquirido para luego ampliarlo al caso de la dominación instituida voluntariamente. Podríamos volver a preguntarnos si la igualdad de poder, claramente negada, de hecho, para el vencido en situación de prisionero, no obliga a desestimar la igualdad de derecho. O qué significa para un preso la afirmación de que tiene el mismo derecho que aquel que, con mayor poder y en estado de naturaleza (o sea: sin marco jurídico ni ley positiva alguna), lo obliga a estar en esa situación.

Resulta importante observar la relación que Hobbes establece entre derecho y uso del derecho en su definición de “derecho de naturaleza” como “libertad que un hombre tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia naturaleza, es decir de su propia vida” (186). Los mismos términos se utilizan en la definición de “libertad” como “ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedir que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten” (187). Evidentemente una falta total de poder de uso implica una ausencia total de ejercicio real del derecho que convertirían a este último en un mero postulado hipotético: “si un hombre es retenido en prisión o en cadenas, no posee libertad de su cuerpo, ni ha de considerarse ligado a la sumisión, por el pacto; por consiguiente, si puede, tiene derecho a escapar por cualquier medio que se le ofrezca” (188). Y si bien el esclavo y el preso tienen el derecho de escapar o dar muerte a su amo legítimamente, como se encuentran en estado de naturaleza, estado en que todo vale, toda acción es legítima y está de acuerdo con el derecho natural de hacer lo que se considere oportuno para conservar la vida; o sea que es tan legítimo para el preso escapar como para el amo retenerlo en prisión o esclavizarlo: lo que cuenta no es el derecho sino el poder; en tal sentido Hobbes siempre que se refiere al esclavo o al preso afirma que si puede, si tiene cierto poder, puede utilizarlo para escapar o matar (de lo que debe deducirse que si no tiene ese poder, deberá soportar esa situación y su derecho a todas las cosas es irrealizable, ficticio).

Esta es la razón por la cual “Quien transfiera un derecho transfiera los medios de disfrutar de él” (189), o sea, si se transfiera el derecho de gobernar, se transfiera un poder, caso contrario la transferencia no es real, es sólo nominal (y con significado vacío) y el derecho transferido no tiene posibilidad de ser ejercido.

Desde el punto de vista histórico Hobbes se refiere en varias oportunidades a la relación entre poder y derecho dando a entender que ambos son inseparables. Citaremos como ejemplos las referencias a esta temática en la descripción hobbesiana de la historia del pueblo judío y la polémica con el Cardenal Belarmino.

Hacia el final del capítulo 40 del Leviatán Hobbes se refiere al período que se extiende desde la muerte de Josué hasta la época de Saúl como aquel en el que “no existió poder soberano en Israel” (190). En el marco de la demostración de que poder espiritual y temporal deben concentrarse en una sola persona, se realiza una diferencia entre “ejercicio de poder” y “derecho de gobierno”: “Ahora bien, si consideramos no ya el ejercicio sino el derecho de gobierno, el poder soberano estaba todavía en el Sumo Sacerdote. Por consiguiente, cualquier obediencia otorgada a alguno de los Jueces [...] no podía ser aducida como argumento contra el derecho que el Sumo Sacerdote tenía al poder soberano, en todas las materias, tanto de gobierno como de religión. Ni los Jueces ni Samuel mismo tuvieron una vocación ordinaria sino extraordinaria para el gobierno; y fueron obedecidos por los israelíes no por obligación sino por reverencia al favor con que Dios los distinguía...” (191). O sea que si bien el derecho pertenecía al Sumo sacerdote en la práctica el poder político fue ejercido por los Jueces y luego por los Reyes (192) poco después de que el pueblo comunicó a Samuel que no quería el gobierno del primero y sí el de los segundos; y de esta forma despojaron a quien tenía derecho sin poder y otorgaron derecho a quien ya tenía poder (193). Lo que interesa destacar es que el derecho sin poder es un simple postulado políticamente inútil: quien tiene derecho sin poder para ejercerlo no tiene prácticamente nada.

Algo similar puede observarse al final del capítulo 42 en el marco de la refutación de las tesis del Cardenal Belarmino, en especial con motivo de la crítica del primer argumento: “*que el poder civil está sujeto al espiritual: por consiguiente, quien tiene el poder espiritual supremo tiene derecho a ordenar a los príncipes temporales y a disponer de sus temporalidades con vistas a lo espiritual*. En realidad no podemos comprender que un poder tenga poder sobre otro poder o que un poder pueda tener derecho o ejercer mando sobre otro. En efecto la sujeción, el mando, el derecho y el poder son accidentes no de los poderes, sino de las personas. Un poder puede estar subordinado a otro como lo está el arte del guarnicionero al arte del jinete” (194). Nótese que en esta cita derecho y ejercicio de poder son expresiones sinónimas. Ahora bien toda la contraposición entre poder del Estado y derecho de la Iglesia es tratada por Hobbes porque la Iglesia reclama y fundamenta un derecho y su ejercicio, o sea un poder: “Por lo tanto, cuando el Cardenal dice que el poder civil está sujeto al espiritual lo que significa con ello es que el soberano civil está sujeto al soberano espiritual [...] por consiguiente, el príncipe espiritual puede formular sus mandatos al príncipe temporal” (195). El problema es que ese poder es realmente poseído y ejercido por la Iglesia (por ejemplo por medio de la práctica de la excomunión) y aceptado por gran parte de los soberanos políticos y sus súbditos; si se tratara de un simple derecho sin ejercicio efectivo no habría problema alguno.

En líneas generales un derecho es tal si se ejerce, si tiene un poder que lo respalde; si existe un derecho sin poder, sin ejercicio, no pasa de ser una mera postulación teórica.

En estado de naturaleza se supone la igualdad de poder y de derechos. Si la igualdad de poder se mantiene por hipótesis, la única forma de acceso al estado civil es la institucionalización del poder; si se registra una desigualdad en esta materia, ello pareciera implicar que el supuesto derecho no es tal y que su ejercicio depende de la instancia de poder real - del respeto, promoción y defensa (o de su negación) por parte de quien tiene la posibilidad de hacerlo efectivo - tal como sucedería en el marco del Estado.

Por esta razón, el derecho soberano sobre el cuerpo de los súbditos (de castigarlos, apresarlos o quitarles la vida), más allá de que no haya sido cedido, es, desde el punto de vista político de mayor jerarquía que el derecho inalienable de cada uno sobre sí mismo (si así no fuera el sistema tendría que prever los mecanismos necesarios para que el primero no pueda aplicarse poniendo en riesgo el carácter absoluto de la soberanía y, por lo tanto la seguridad de todos). No hay en este sentido y desde un punto de vista objetivo y

político, ningún tipo de derecho original al que el derecho del soberano absoluto esté subordinado (en tanto mero "derecho de uso") tal como afirma Zarka (196).

En el caso del acceso a la soberanía por adquisición resulta evidente la existencia de un poder de hecho, anterior al pacto, a partir del cual puede afirmarse que el derecho de gobierno depende de la posesión del poder, no de la guerra ni de la causa por la que se hizo una guerra (197). Lo mismo puede afirmarse del domino paternal: el hijo presta su consentimiento a quien tiene (obviamente en un tiempo anterior) el poder de protegerlo o aniquilarlo. En este último caso el derecho de dominio sobre el hijo lo ejerce, sin más, el que tiene poder sobre él.

Por lo tanto el derecho original (sobre todas las cosas, a gobernarse a sí mismo y a ser juez) si no se pierde totalmente para el vencido, por lo menos se reduce muy significativamente de forma tal que no se puede predicar una igualdad. Cabe preguntarse cual es, entonces, el derecho que se transfiere por medio del pacto, o si, de hecho, ese derecho original se posee realmente en situación de preso al momento de celebrar el mismo. En el Leviatán el derecho que se transfiere por medio del pacto es, tal como establece el texto del mismo el "derecho de gobernarme a mí mismo" (198). Pero ese derecho no lo posee el vencido en condición de prisionero de guerra, hasta tanto no se "convierta" en súbdito por pacto; y en esa condición de súbdito tampoco podría poseer ese derecho porque lo ha transferido. Lo interesante de esa situación es que se transfiere un derecho que, en el preciso momento de realizarse esa transferencia, no se posee (En The Elements of Law la situación es un poco diferente porque se transfiere el derecho de resistencia, derecho que, es comprensible, que tanto el preso como el esclavo o el vencido posean).

La situación de dominación, que se ha descrito como "presencia de un poder coercitivo", coincide con las caracterizaciones del estado de naturaleza y del estado civil. El miedo que padecen los súbditos tiene como sujeto privilegiado al soberano, único centro del poder a partir del establecimiento de la relación política legal. Ese poder coercitivo tiene lugar también en el momento de realizarse el pacto de sumisión entre vencido y vencedor (y, además el sujeto de temor resulta ser el mismo hombre o grupo de hombres).

En el marco del Estado político quien tiene derecho también es, en realidad, quien ya tiene poder y no a la inversa. Tal es así que si una rebelión accede, en los hechos, al poder político, logrando que el resto de los hombres ubiquen en el nuevo grupo la posibilidad de su protección, resultan ser los antes rebeldes quienes ocupen, en la práctica, el lugar de soberano con todos los derechos inherentes a ese cargo, previa aceptación de quienes están en su poder (aceptación que de no registrarse podría terminar en muerte). Lo mismo sucede si el soberano es apresado y pacta sumisión: el grupo de súbditos pasa a depender del nuevo soberano y deben obediencia a quien tiene en su poder sus vidas y su libertad, más allá de que pactaron, antes, sumisión a otra persona y de que un pacto anterior anula uno posterior (199). Las futuras generaciones de súbditos políticos deben respetar al soberano político "de hecho", sin haber pactado. En todos los casos existe un poder anterior a la realización del pacto (si el mismo tuviera lugar) y la sumisión (que expresa este último) está dirigida hacia las personas que lo detentaban con anterioridad.

Respecto de esta circunstancia de la existencia de un poder anterior al pacto, es interesante observar que la falta del mismo (no de la autorización o la transferencia), en el marco de la relación política, es concebido como causa justificada para que cada súbdito considere que el pacto no tiene ya validez: "La obligación de los súbditos con respecto al Soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla" (200). El pacto puede haberse realizado, la autorización y transferencia también; pero lo determinante para el mantenimiento de la relación de sumisión es la existencia de ese mismo poder que tenía lugar antes de la realización del pacto. El poder se "juega" en los hechos, no en el derecho. Si la situación de hecho respecto del poder cambia (por ejemplo, por la conquista de un Estado por otro) se anulan las convenciones de derecho: "... una vez suprimido el poder de una asamblea, acaba por completo el derecho del mismo, porque la asamblea queda extinguida, por consiguiente no existe para la soberanía posibilidad de retorno" (201).

La única excepción a la regla parece ser el momento de fundación de la soberanía por institución. Pero la excepción es sólo aparente. Hobbes hace referencia a la necesidad de que exista una garantía de hecho para que cualquier pacto se respete: “Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en la otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos) cualquier sospecha razonable es motivo de nulidad. Pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar su cumplimiento, el pacto no es nulo” (202). La referencia al poder común resulta obvia: se trata del poder soberano y en éste, como en algunos otros párrafos de los capítulos 14 y 15 del Leviatán, tal como sucede con las características “puestas” en el estado de naturaleza, están “redactados a medida” de la institucionalización del poder. Pero desde el punto de vista de la naturaleza humana es la presencia de un poder coercitivo y superior el que compele a un cumplimiento: “En efecto quien cumple primero no tiene la seguridad de que otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo...” (203). De lo que se trata es, ni más ni menos, que de la presencia de un poder concentrado en una persona o grupo que genere el miedo suficiente para que, por medio de un sencillo cálculo racional, el individuo en cuestión concluya que el incumplimiento puede ser mucho más desventajoso que el cumplimiento. Como el argumento está orientado a establecer la necesidad de la institución del Estado, Hobbes agrega que no cabe suponer que ese poder coercitivo exista “en condición de mera naturaleza en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores” (204).

Lo que garantiza el cumplimiento, desde el punto de vista psicológico, es la presencia de un poder superior; si éste es común e instituido o particular y adquirido poco importa desde esta perspectiva, porque en todos los casos se genera el miedo necesario que compele al cumplimiento. Ahora bien, en los casos del dominio paternal y del Estado adquirido, el pacto se realizaría en el marco de una relación muy asimétrica de poder y, entonces, el poder “de hecho”, preexistente y concentrado en el progenitor o en el vencedor podría funcionar perfectamente como compelerente, no sólo para evitar una posible falta de cumplimiento, sino también para garantizar el significado del pacto, su interpretación; porque, en esas condiciones, ya existiría lo que Zarka denomina un centro único de interpretación y producción de signos (claro que en un régimen que no podría ser calificado como de “auto-regulación” sino, al igual que el que supone el Estado, “de regulación impuesta” por una voluntad con poder superior). O sea que el hecho de que uno esté en poder de otro en el momento de realizarse el pacto presenta una doble garantía: 1) que lo pactado se cumpla en el futuro y sobre la base empírica y real de la existencia de un poder concentrado y 2) que la significación del acto de sumisión sea única e inconfundible, incluso si se utilizan distintos idiomas o si no se utilizan el lenguaje en absoluto. (205).

En el supuesto proceso de institucionalización, ¿Cuál podría ser esa condición que Hobbes caracteriza como imprescindible para que un pacto pueda cumplirse por parte de sus protagonistas? En principio la garantía de poder que compele al cumplimiento se genera en el mismo acto de la realización del pacto que instituye el Estado: la garantía nacería con el garante. Desde el punto de vista lógico el razonamiento es válido, aunque si se tratan de imaginar los hechos que darían lugar a ese acto resulta evidente que se suponen la igualdad natural, un uso extendido de la racionalidad y el lenguaje científico. Desde una perspectiva fáctica y suponiendo presentes esa igualdad y racionalidad habría que analizar incluso si un hombre perfectamente racional fuera realmente capaz de auto-limitarse a tal punto de no resistir al que acaba de nombrar como representante teniendo en cuenta que antes de ese nombramiento -de esa asamblea del pueblo- era su enemigo e incluso la capacidad de un soberano recién instituido para auto-limitarse en función de las leyes naturales dejando totalmente de lado su condición previa de guerrero; en especial si se considera que “cualquier sospecha razonable es motivo de nulidad”. Desde esa perspectiva faltaría la garantía de la garantía: un garante con poder ya poseído y concentrado en su persona. La segunda condición descrita parece imposible de cumplir ya que, si por hipótesis, no existe respeto alguno de reglas, no se puede suponer que las reglas lingüísticas de producción e interpretación (ni más ni menos que éstas) sean cumplidas por todos los futuros súbditos y por el soberano. De forma que, tal como se ha indicado más arriba, no podría darse la situación de comunicación que exige la realización de una asamblea popular.

La plena realización de esta doble garantía puede tener lugar en el marco de la institucionalización del Estado si el consentimiento se da en los términos que describe Hobbes en De Cive, obra en la cual los futuros súbditos pactan sumisión en su carácter de “los que todavía no fueron vencidos para no llegar a

serlo" (206). Esta situación de tener que nombrar a un soberano específico antes de que los someta a su voluntad, pone al futuro súbdito en una situación muy similar a la del vencido que se rinde y "pide cuartel". En ese caso, entonces, al igual que en el modelo de adquisición de poder, la "elección" del soberano no es operativa y el motivo de la sumisión es conservar la vida en tiempo presente anticipando una derrota que se supone segura. Esta forma de concebir la institucionalización del Estado da cuenta también de la inexistencia de condiciones de igualdad de poder en estado de naturaleza y la aplicación de una racionalidad más elemental que la supuesta en el Leviatán y más acorde a la observación sociológica de la falta de racionalidad científica en la mayoría de los hombres.

En definitiva la gran diferencia entre el De Cive y el Leviatán en este punto es que en la última obra <sup>se</sup> sostiene, a diferencia de la primera, una continuidad temporal de la situación de igualdad hasta el momento de la realización del pacto social. La indagación sobre cuáles sean las razones de esa postura quedan fuera de los límites de este trabajo. Sólo sugeriremos que, probablemente, el postulado de la igualdad natural pueda sentar (mejor que el reconocimiento de su negación) las bases "de hecho" para el desarrollo de la teoría de la representación política (teoría ausente en De Cive). Aunque resulta importante advertir que la desigualdad natural, si bien no desde el punto de vista histórico, pero sí como posibilidad lógica, es contemplada, en el Leviatán, como forma de acceso al estado civil, haciendo derivar el derecho de gobierno, sin más, de la "naturaleza". En el marco de esta explicación, a la que dedicamos los párrafos que siguen, no sería necesaria, para constituir el Estado, la realización de un pacto social.

En el capítulo 31, el último de la segunda parte del Leviatán, desarrollada ya la teoría de la representación política, para explicar que el derecho de soberanía divina deriva del su omnipotencia, Hobbes ilustra este último concepto por medio de un ejemplo de poder irresistible humano:

"He manifestado anteriormente cómo el derecho soberano deriva del pacto; para mostrar, ahora, cómo el mismo derecho puede derivar de la naturaleza, no se requiere otra cosa sino mostrar en qué casos no puede arrebatarse de modo alguno. Si consideramos que todos los hombres tienen derecho sobre todas las cosas, tendrán derecho también, a reinar cada uno sobre todos los restantes. Pero como ese derecho no puede ser obtenido por la fuerza concierne a la seguridad de cada uno renunciar al derecho en cuestión y establecer con autoridad soberana y consentimiento común, hombres que los gobiernen y defiendan, de donde resulta que si ha existido algún individuo con poder irresistible, no hay razón alguna para que, usando de ese poder, no gobernara y defendiera a sí mismo y a sus súbditos, a su propio arbitrio" (207).

Descartada la hipótesis de la igualdad de poder, el derecho de gobierno sobre otros no necesita nada más, para su ejercicio, que la decisión (voluntad) de quien se encuentre, "de hecho", jerárquicamente en una posición superior. Ese poder que no puede ser resistido por nadie genera "naturalmente" un consentimiento del resto de los hombres: "aquellos cuyo poder es irresistible asumen naturalmente el dominio de todos los hombres, por la excelencia de su poder; e igualmente es por este poder que el reino sobre los hombres, y el derecho de afligir a los seres humanos a su antojo, corresponde naturalmente a la omnipotencia de Dios..." (208).

La razón por la cual el derecho de gobierno de un hombre sobre otros se basa en la renuncia que expresa el pacto es, ni más ni menos, la imposibilidad "de hecho" de ser obtenido por la fuerza; esa es la causa por la cual serían necesarios la transferencia y el consentimiento. Pero si esa causa o razón no se diera, "si ha existido un individuo con poder irresistible", el poder soberano se establece naturalmente, sin necesidad de artificios: el derecho corresponde naturalmente a la omnipotencia. La relación de este individuo con sus súbditos "naturales" es semejante a la del padre con los hijos y a la que se establecería entre las sucesivas generaciones de súbditos que no participaron del supuesto pacto y el soberano existente en cada caso. (A esta clase de súbditos se hace referencia un poco más adelante, en la próxima sección).

El citado párrafo del capítulo 31 resume muy densamente la posibilidad de: 1) la desigualdad natural, 2) la consecuente jerarquía natural, 3) la falta de necesidad de un acto formal de consentimiento, 4) la presencia de un poder coercitivo que genera sumisión; todo esto si se registrara la presencia de un "super-

individuo". Sin él, el derecho no podría obtenerse por la fuerza y sería necesario un pacto. Pero en todos los casos lo que inclinaría a los hombres a la sumisión sería la presencia de un poder mayor, no la conciencia de su necesidad ni la igualdad de derechos y poder. La imagen de este "super-individuo" no es otra que la del Leviatán que representa en, primer lugar, al Soberano y luego al Estado. (209).

El Estado institución es una ficción, la constitución de un poder político está precedido de una diferencia de poder entre individuos o grupos que, de no darse la presencia de un individuo "irresistible" coincide con el momento de unidad inestable anterior al Estado adquirido; o quizá también, podría interpretarse, que el poder del vencedor sobre el vencido es lo suficientemente "irresistible" como para "provocar" la sumisión del segundo, situación que se asemejaría mucho a la del soberano de un Estado ya constituido respecto de los súbditos que no lo constituyeron y a la dominación del padre sobre el niño. A este respecto señalaremos que una de las misiones de la instrucción pública dirigida a los niños consiste en "enseñarles que originalmente el padre de todos los hombres era también su señor soberano con poder de vida y muerte sobre ellos" (210).

En el marco de la prioridad propuesta de las relaciones de poder sobre las convenciones de derecho podría realizarse una comparación entre la realización del pacto fundamental y otro que cita Hobbes para ilustrar la validez de los pactos estipulados por temor "en condición de mera naturaleza": "... si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello. En efecto, se trata de un pacto en el que uno recibe el beneficio la vida; el otro contratante recibe dinero o prestaciones a cambio de ello" (211).

Ambos pactos (este último como el de sumisión) se realizan en condiciones de "mera naturaleza" y las partes se consideran enemigas. Pero no hay igualdad de poder, ni de libertad; en estas condiciones ¿qué sentido puede tener la igualdad de derecho? Si bien no hay inexistencia de poder, de libertad o de derecho, la igualdad no puede ser cierta. La desigualdad real de poder se manifiesta fundamentalmente en que, ni más ni menos, la vida de uno está en poder de otro.

En estas circunstancias se plantean ambos pactos y la invasión es el motivo: la parte desposeída quiere recuperar su posición inicial (la seguridad de su vida, posición anterior a la usurpación o la guerra, que podría perfectamente suponerse iniciada por quien obtiene la victoria, como sería el caso del pacto del "rescate"); la parte invasora propone cambiar el bien usurpado por otro de mayor valor (en función de la obtención de un mayor poder). En ambos casos el pacto sacraliza la situación de desigualdad, la ventaja obtenida por la fuerza por parte de aquellos que "se complacen en contemplar su poder en actos de conquista" sobre "los que serían felices manteniéndose en límites más modestos". Así el rapto y la invasión son justificados y legitimados por un pacto en el que "se gana" la vida; con la condición de que estas acciones se desarrollen en estado de naturaleza; o en estado civil si y solo si, el antes invasor, ahora soberano, no hubiera legislado contra ello. La voluntad de la parte "invadida" de aceptar el acuerdo está, de hecho, condicionada (no anulada) por la voluntad de dominio de la parte invasora que, antes de la convención, impuso circunstancias de desigualdad para satisfacer su deseo de poder; desigualdad y poder que el pacto legitima con el consentimiento del dominado-invadido.

El derecho depende del poder y este último del avance (legal o ilegal) sobre las posiciones ajenas. Esta es la primera forma de conformar voluntades para la obediencia y la paz. El derecho legitima el avance y da la estabilidad relacional suficiente para la vida pacífica y el progreso.

\*\*\*

Conviene acotar y aclarar la presente interpretación.

En primer lugar no se niega que el poder tenga cierto grado de consenso. Pero ese consenso lejos de abarcar la conciencia de los súbditos respecto de la necesidad de sometimiento y la elección de autoridades, tal como sería el caso del acceso al estado civil por medio de la soberanía por institución, se limita a la aceptación de un pacto cuya realización y contenido dependen de la voluntad de quien ejerce, de hecho, el poder no consentido. No hay elección libre por parte de los súbditos de las personas que los representen, sino

una selección que bien podría calificarse de "natural" aunque depende de la constitución pasional de los ambiciosos (que incluye las costumbres y la educación, conceptos más relacionados con la cultura que con la naturaleza). La soberanía por institución, tal como es presentada en el Leviatán, es una ficción: se fundamenta el origen del Estado, relatando una serie de hechos y toma de decisiones (voluntarias) individuales que la realidad histórica niega. La voluntad del súbdito, en la aceptación de los términos y condiciones en las que el vencedor plantea el pacto, es la conservación de la propia vida en tiempo presente, no "el logro de una vida más armónica" (212), ni el "asegurar la paz y la defensa común" (213) en el futuro. Por lo tanto la unidad que se genere no será tan real como se enuncia, sobre todo en lo referente a la "obligación" política del súbdito, obligación necesaria para el buen funcionamiento del Estado (214). El consentimiento existe pero no es el que se corresponde con la concurrencia de voluntades en la realización de acciones tendientes a un fin común. No hay tal fin compartido ni situación de igualdad: uno pacta para aumentar su poder, el otro para conservar su vida. Estas son las condiciones subjetivas en las que tiene lugar la aceptación voluntaria de la relación de poder.

En segundo lugar, el hecho de que la soberanía por Institución sea una ficción, de ninguna manera debe interpretarse como que su postulación sea inútil o innecesaria, ni desde el punto de vista filosófico, ni mucho menos, desde el punto de vista político. Resulta ser el mismo Hobbes el que interpreta el nacimiento de los Estados por medio de la soberanía por institución y quien luego sugiere la negación de esta interpretación por medio de la contrastación con la realidad histórica (conviene señalar también que a la primera afirmación le dedica varios capítulos y que la negación se realiza en solo una oración). Lejos de señalar una contradicción en el texto o en el pensamiento hobbesiano se quiere resaltar el papel fundamental que tienen las ficciones en la producción política y filosófica. La filosofía misma es definida como aquella actividad tendiente a "poder producir los efectos que la vida humana requiere". Si la producción de ficciones logra ese fin, el beneficio será para la humanidad. En este sentido se interpreta la producción de ficciones en el marco de la promoción de las condiciones necesarias para la paz. Es importante resaltar que el hecho de que ningún Estado existente haya surgido de un proceso de institucionalización de poder no implica ni su imposibilidad lógica ni, mucho menos, que la interpretación común no pueda ajustarse a esa ficción. Tampoco implica que, en función de esa creencia, no puedan cambiar las relaciones políticas existentes. La primera condición para que esto pueda ocurrir es la aceptación incondicional de la relación de sumisión hacia el "representante" político "de facto". Este último tendrá la importante misión de transmitir la ficción del Estado institución a sus súbditos para que éstos "comprendan" el origen del poder concentrado y la necesidad de la obediencia.

Por último: el poder concentrado. Después de la descripción de todo el proceso de toma de conciencia de los individuos involucrados, la elección del soberano que represente su persona, la concordia, el derecho; por último, el poder concentrado. (Esta crítica se dirige más a algunos intérpretes del pensamiento hobbesiano que a Hobbes). Como si éste tuviera lugar al final, como si hubiera una subordinación del poder al derecho. Estas no son más que distintas conclusiones a las que se puede arribar concibiendo a la soberanía por institución como una realidad. Pero la concentración de poder en una persona física y su ejercicio efectivo se registran antes, durante y después de la realización del pacto; es "realmente" independiente de su concreción. Es a ese poder existente y a quien lo ejerce, que el supuesto pacto le otorga legitimidad: la persona natural pasa a ser persona jurídica. Luego será ese mismo poder al que se le otorgue legalidad. Pero toda la legalidad y el mismo pacto dejan de tener sentido en cuanto el poder deja de existir por cuestiones de hecho, no de derecho. En este sentido podemos afirmar que *el espacio público es en Hobbes un espacio de poder, el derecho no tiene otro objetivo que legitimar su ejercicio* (215).

Un análisis pormenorizado del texto del Leviatán revela la existencia de un PODER anterior al poder legal, al derecho, a la justicia. Existe un "POWER before power" cuya posibilidad se basa en la constitución pasional de algunos pocos, el deseo de "Power after POWER".



## **NOTAS SEGUNDA PARTE, primera sección**

- (1) Véase Bobbio, Norberto. Estudios de la historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci., Debate, Madrid 1985, Pág. 95. Para hacer referencia a esta obra en adelante se cita el nombre del autor seguido del número de página correspondiente.
- (2) Algunos autores no comparten la interpretación de Bobbio respecto de caracterización del modelo hobbesiano como "dicotómico". Tal es el caso, por ejemplo, de Astorga y de Macpherson. El primero se opone a la concepción del estado de naturaleza (que identifica con la descripción del hombre natural) como estado no político y manifiesta que "esta dicotomía, al menos en el sentido enfático planteado por este intérprete [se refiere a Bobbio], no está presente en el pensamiento de Hobbes, especialmente por el hecho de que la descripción que éste hace del hombre natural (o la descripción del estado de naturaleza) es planteada no necesariamente como una situación pre-estatal, sino, sobre todo, como una hipótesis que tiende a hacer pensar en la crisis o disolución de un estado ya existente" (Astorga, Omar, La institución imaginaria del Leviathan, (Hobbes como intérprete de la política moderna), Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 170). Por otro lado Macpherson señala que "...el estado de naturaleza de Hobbes, o la condición natural de la humanidad, no se refiere al hombre 'natural' contrapuesto al hombre civilizado sino que se refiere al hombre cuyos deseos son específicamente civilizados" (Macpherson, C. B. La teoría del individualismo posesivo, de Hobbes a Locke, Fontanella, Barcelona, 1970, p. 28). En tal sentido "estado de naturaleza" y "estado civil" no se conciben como conceptos excluyentes sino como categorías de análisis cuya utilización está orientada por el propósito de "convencer a unos hombres que vivían entonces en Estados imperfectamente soberanos (esto es, por definición, no en un estado de naturaleza) que podían y tenían que reconocer una obligación completa hacia un soberano y que debían pasar a un Estado soberano perfecto" (Ibíd. p. 29).

Ambos pensadores comparten la idea de que el estado de naturaleza hobbesiano es una hipótesis lógica y no histórica. Esta interpretación parece correcta y así lo sostiene el propio Bobbio (Cf. Bobbio, op. cit. Pág. 95) aunque, tal como se mostrará en esta sección del trabajo, presenta algunas dificultades y se basa en una selección de sólo algunas de las descripciones que Hobbes realiza del mismo (y no en la contemplación de todas ellas). De cualquier modo que sea (ya se trate de una hipótesis lógica, "de hechos" o de ambas a la vez) la presentación "pura" del estado de naturaleza que tiene lugar en el capítulo 13 del Leviatán, se realiza en función de una oposición "término a término" de lo que Hobbes entiende que debe ser el estado civil perfecto: según esa descripción, no hay ningún estado intermedio sino sólo dos conceptos de significación mutuamente excluyente; razón por la cual la caracterización de "dicotómico" atribuida al esquema hobbesiano está plenamente justificada.

Lo que puede interpretarse, sobre la base de los textos hobbesianos, es la presencia de distintos grados de "pureza" respecto de cada uno de los elementos de esa dicotomía; para lo cual resulta necesaria la referencia a su "exposición pura", la descripción que, en principio, realiza el filósofo.

Lo que no parece pertinente en las interpretaciones de ambos autores citados es la identificación de estado natural y estado de naturaleza: el primero hace referencia a la naturaleza "real" del hombre en general (sean cuales fueran las características específicas que adopten las forma de interrelación o intersubjetividad); el segundo a una ficción: la que tendría lugar si los hombres (con su "naturaleza humana") no tuvieran un orden político jerárquico que los organice e unifique.

Macpherson, por ejemplo, sostiene que "si la expresión 'estado de naturaleza' no estuviera tan firmemente atrincherada en la literatura sobre Hobbes, sería útil descartarla por completo y atenerse a una expresión como 'la condición natural de la humanidad', de la que se ve fácilmente que se refiere a algo interior de los hombres" (Macpherson, op. cit. p. 33). Si se trata de "algo interior" (que no es otra cosa que los procesos psicológicos descritos en la primera parte de este trabajo), de la naturaleza humana, esto está presente en toda forma de relación humana, no sólo en una situación anárquica no estatal o en un estado imperfecto. El mismo poder común que supera esa "condición natural" puede darse únicamente si se basa en esa "condición natural", en particular en la determinación de la voluntad que da lugar al "artificio" del Estado. Esta es otra razón por la cual la expresión "estado de naturaleza" resulta útil: se trata, en total acuerdo con la perspectiva hobbesiana, de una forma de interrelación humana en la que no existiría un poder humano superior y no de una "naturaleza" que por definición está presente en toda forma de interrelación.

A la naturaleza humana corresponden todos los procesos psicológicos descritos en la primera parte: (la sensación, imaginación, pasiones, ficciones, voluntad). Sobre esa base tendrían lugar las distintas formas de interrelación humana: estado de naturaleza o estado civil; y si bien al último se accede de

un modo calificado como "artificial" por la realización de un pacto (a diferencia del modo de armonía o paz natural que se registra en otros animales como las hormigas -Cf. Lev, II, 17, p. 140) el pacto es un acto de voluntad y como tal producto del uso de las capacidades naturales del hombre. La naturaleza humana está presente en el hombre independientemente del tipo de relaciones intersubjetivas de las que sea parte. El cambio que pueda registrarse en este último sentido (si se pasa de un estado de naturaleza a un estado civil o viceversa) no modifica la naturaleza humana sino de un estado de guerra generalizada se pasa de un estado en el que un centro de poder impone ciertas normas y formas de relación que deben ser aceptadas por los que deben obedecerlas. Como se supone ausencia de jerarquías en un estado relacional que se presenta como anterior a toda forma de civilización el "estado natural" (en materia de relaciones humanas) es, en esas condiciones, un estado de guerra. Pero las características atribuidas por Hobbes a lo que él llama "naturaleza humana" (desde una perspectiva psicológica e individual) no son en absoluto modificables. Si a esa naturaleza se le agrega el postulado de la igualdad natural y, como veremos en el desarrollo de esta sección, algunas características propias de una clase de hombres (en especial los ambiciosos), se llega a la imagen de un estado de guerra generalizado; por el contrario, si a esa misma naturaleza humana se le agrega un poder coercitivo capaz de imponer normas, el resultado es el estado civil.

En este trabajo se toma en cuenta la caracterización de Macpherson de los estados políticos existentes como "soberanías imperfectas" y la intención de Hobbes de aproximarlas a su modelo de "estado civil". Para poder utilizar este último concepto hay que tomar como modelo al "ideal" de estado soberano "perfecto" (a partir del cual puede tener sentido algún tipo de "imperfección"). Lo mismo puede afirmarse respecto del otro concepto del esquema, "el estado de naturaleza": para poder afirmar, como hace Macpherson, que un Estado "imperfectamente soberano" no es, por definición, un estado de naturaleza, resulta necesaria la referencia a un concepto "ideal" o "puro". Este es, precisamente, el sentido que quiere darle Bobbio al esquema hobbesiano al calificarlo como "modelo"; y por las características, mutuamente excluyentes, de los dos componentes del mismo, la mencionada atribución de dicotómico.

- (3) Lev, I, 13, p. 101. Más adelante se demuestra que tal estado de igualdad no es posible si se considera la propia descripción hobbesiana de la naturaleza humana. Pero, por ahora, se desarrolla el concepto de "estado de naturaleza" tal como el filósofo lo expone. Resulta importante observar que la igualdad de poder es el antecedente necesario para poder deducir el estado de guerra generalizado y, como veremos más adelante, la igualdad de derechos.
- (4) Cf. Lev, I, 13, p. 102-103.
- (5) La temática de la Educación se trata en la tercera sección de esta segunda parte.
- (6) La explicación que da Bobbio de su caracterización de "modelo" podría significar, en función de su negación a cualquier tipo de realidad histórica, una afirmación de la ficción de cada uno de sus componentes y, en especial, del "estado de naturaleza" ( Cf. Bobbio, op. cit. p. 95).
- (7) Lev, I, 13, p. 104.
- (8) *Ibid.* Más adelante retomamos esta frase y su relación con la actividad de percepción que se propone.
- (9) La presentación hobbesiana del estado de naturaleza no puede caracterizarse como conocimiento de hecho, ni como conocimiento científico en función de la definición de ambos enunciada en el capítulo 9 del *Leviatán* ( Cf. Lev,, I, 9, p. 67).
- (10) Cf. Bobbio, op. cit. p. 105-106.
- (11) *Ibid.* p.105
- (12) Lev, I, 13, p.104.
- (13) Lev, II, 18, p.145
- (14) Lev, II, 28, p.254. El subrayado es mío.
- (15) Lev, I, 14, p. 116. El subrayado es mío.
- (16) Véanse estos ejemplos en Lev, I, 16, p. 134 de la traducción de Sánchez Sarto en el marco de la exposición de la llamada "representación por ficción".

- (17) Véase primera parte, p.19 y especialmente la nota p.67, p. 49 de este trabajo.
- (18) Lev, II, 17, p.140 El subrayado es mío.
- (19) Lev, II, 17, p. 141. El subrayado es mío.
- (20) Lev, II, 20, p. 170. Otra referencia a la diferencia entre la práctica y la doctrina hobbesiana puede leerse en el último párrafo del capítulo 31 del Leviatán (Cf. Lev, II, 31, p. 303-304)
- (21) Cf. Lev, I, 13, 100 y siguientes.
- (22) Todo el último párrafo del capítulo 20 del Leviatán resulta ser una confirmación del carácter ficticio del estado de naturaleza y, en particular, del pacto que le daría fin: tal como se ha señalado, si hubiera existido en la historia un pacto hobbesiano habría habido alguna situación histórica que Hobbes pudiera mostrar como ejemplo del mismo. Por el contrario se reconoce que semejante poder no ha existido nunca en la historia, razón por la cual puede inferirse que ese tipo de pacto, tampoco. Pero todo el desarrollo teórico posterior lo supone realizado.
- (23) Lev, I, 14, p. 107.
- (24) Cf. Macpherson, C. B. La teoría del individualismo posesivo, de Hobbes a Locke, Fontanella, Barcelona, 1970, p. 24. En adelante esta obra se cita haciendo referencia al autor y al número de página
- (25) Sobre el condicionamiento perceptivo Véase primera parte, p. 37 y siguientes.
- (26) Esta observación la realiza Macpherson señalando que el filósofo evitaría así la "torpeza" de agregar condicionales cada vez que se refiere a la realización (irreal) del pacto de sumisión. (Macpherson, op. cit. p. 30). En este trabajo se interpreta el cambio del uso de condicionales a afirmaciones de hecho como una estrategia que le permite compatibilizar la racionalidad filosófica (el "como si" que remite a una hipótesis o suposición lógica) con el efecto político deseado (para lo cual conviene la presentación del pacto como realizado) teniendo en cuenta sus receptores no intelectuales.
- (27) Cf. Macpherson, op. cit. p. 31.
- (28) Cf. Lev, I, 13, p. 103.
- (29) A estas imágenes, presentes en el texto hobbesiano, se refiere Macpherson en apoyo de su tesis (Cf. Macpherson, op. cit. p. 32).
- (31) Más adelante se vuelve a analizar la interpretación de Macpherson; en especial su afirmación de que Hobbes supone y propone un modelo de sociedad posesiva de mercado. Si bien es cierto que Hobbes introduce supuestos "auxiliares" a su caracterización de la naturaleza humana (o, como dice Macpherson, a los postulados fisiológicos), en su descripción del estado de naturaleza, estos supuestos no se relacionan con modelo alguno de sociedad sino con la atribución de características propias de una clase de hombres a la clase de todos los hombres. (Véase más adelante el apartado III-1, p. 75 y siguientes y nota 109, p. 111 y siguientes de esta misma sección).
- (32) Cf. Lev, I, 13, p. 104.
- (33) A esta idea ya se ha hecho referencia en la primera parte de este trabajo (véase nota 17 de la primera parte, p. 47) y se retoma un poco más adelante en esta misma sección (véase p. 75 y siguientes). Basta aquí con mencionar que, por ejemplo, los hombres modestos (aquellos que se conforman con lo que tienen) no presentarían esas características que se le adjudican al hombre en general. Existe una selección de un tipo concreto y particular de hombre, el ambicioso, que se toma como modelo universal de hombre. Esto permite la adjudicación de características propias del primero a la naturaleza humana en general.
- (34) Véase la caracterización realizada sobre la función de los milagros en la nota 138 de la primera parte de este trabajo (p. 56).
- (35) Resulta interesante observar que aquel a quien se le pide que considere su propia experiencia para confirmar el estado de guerra no sea directamente el lector sino alguien a quien este último se dirija.

Las palabras que utiliza Hobbes son: "Let him therefore consider with himself" (Leviathan, I, 13, p. 64) que Sánchez Sarto traduce por "haced, pues que se considere a sí mismo". El que tiene que considerarse a sí mismo no es el lector sino otro a quien el lector se dirija. El primer receptor podría ser el Soberano, el lector ideal al que Hobbes se refiere. Sobre la temática de la educación del súbdito y el destinatario "ideal" del Leviatán véase la tercera sección de esta segunda parte.

(36) Nótese la semejanza con los procedimientos similares utilizados a propósito de las ficciones de los primeros legisladores y de la Iglesia (véase primera parte p. 34 y siguientes) y con aquel del hombre que se imagina ser Hércules (Véase primera parte p. 15); ficciones, todas ellas, que incluyen al receptor por medio de su imagen.

(37) Lev, I 13, p. 103.

(38) Astorga interpreta el estado de naturaleza como un estado de "máxima interrelación" y no de aislamiento (Cf. Astorga, op. cit. p. 256). Pero la interrelación no se da a partir de imágenes con contenido común y compartido que posibilitarían una cierta unidad sino, al contrario, por la ausencia de ellas; lo cual tiene como consecuencia la situación de guerra.

15  
(39) Lev, I, 15, p. 129. La ausencia de la "simpatía" que enuncia la frase "*no hagas al otro lo que no quisieras que te hicieran a ti*" (frase que resume el contenido de las leyes naturales enunciadas en el capítulo 15 del Leviatán), se puede explicar por la ausencia, en estado de naturaleza, de representaciones del otro que se identifiquen con la representación de sí mismo. El otro ocuparía el lugar (la imagen) de enemigo y el precepto que obligaría a hacer todo lo posible para conservarse (según prescribe la ley fundamental de naturaleza), impide esa conjunción de imágenes, salvo que se registre, al mismo tiempo, su presencia en el otro. Al caracterizar el estado de naturaleza como estado de "dispersión mental" o de "ausencia de contenidos mentales comunes" no se hace referencia a que no haya representaciones semejantes (por ejemplo de objetos que puedan percibirse) sino que se quiere significar la imposibilidad de la representación del otro como un semejante, a partir de la cual podría concebirse algo como realmente común. Esa representación (que es el resultado de una conjunción de imágenes), es imposible en un supuesto estado de guerra entre individuos, ya que su presencia implicaría la unión de la imagen propia con la de un enemigo, el establecimiento de una semejanza entre aquel que pone en riesgo mi vida con el "sí mismo" cuyo objetivo es conservarla. La sola presencia mental de una imagen semejante pondría en riesgo la propia vida si, del establecimiento de esa semejanza, se derivaran acciones que supusieran que el otro es un "amigo"; esto le daría al enemigo real la enorme ventaja (en situación de guerra) de inhibir la ejecución racional de acciones violentas y defensivas a quien poseyera esa representación. La superación del estado de guerra por medio del diálogo que estaría presente en el proceso del que resulta la institución del Estado, es, precisamente, una puesta en práctica de esquemas mentales que suponen aquella simpatía que el estado de naturaleza niega. Incluso la utilización del lenguaje, si se realiza de forma correcta, esto es, si el mismo se utiliza a los fines de comunicar algo para que el otro lo entienda, supone que aquella representación del otro esté presente en mi razonamiento (en el discurso mental correspondiente al primer proceso psicológico descrito para el uso del lenguaje). En las condiciones en las que se describe el estado de naturaleza (en el capítulo 13 del Leviatán) no resultaría ser posible, ni siquiera, el uso del lenguaje; en gran parte por la ausencia del mencionado tipo de representaciones.

Nótese que la simpatía que traduce aquel enunciado (el no hacer al otro lo que no quiero que me hagan a mí) podría interpretarse perfectamente como la traducción de una ficción, aquella que une la imagen propia con la de otro hombre y partir de lo cual se puede confrontar "las acciones de otros hombres con las de uno mismo" (Cf. Lev, I, 15, p. 129). En tal caso se refuerza la hipótesis de que la cultura humana, desde la perspectiva hobbesiana, exige la existencia de ficciones compartidas, a partir de lo cual podría lograrse la armonización del individuo con la sociedad a las que nos referíamos en la primera parte con motivo del comentario de la interpretación de Bernard Gert (Véase nota 178 de la primera parte p. 58).

(40) Lev, I, 13, p. 102.

(41) Esta situación a la que nos hemos referido en la primera parte es calificada por Zarka como "régimen de inflación", un sistema en el que se registra la existencia de centros autónomos de producción e interpretación. Cf. Zarka, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento político moderno, Herder, Barcelona, 1997, p. 124 y siguientes.

(42) Véase primera parte, página. 22 de este trabajo.

- (43) Leviathan, I, 13, p. 64. El término "letters" (traducido por Sánchez Sarto como "letras" (Lev, I, 13, p. 103) es empleado por Hobbes en el primer párrafo del capítulo 4 "Del Lenguaje": al hacer referencia a las tres invenciones relacionadas con esta temática (la imprenta, las letras y el lenguaje propiamente dicho) menciona las dificultades inherentes a la invención de las letras tanto en el sentido material ("cuidadosa observación de los diversos movimientos de la lengua [motions of the tongue], del paladar, de los labios y de otros órganos de la palabra [organs of speech] (Lev, I, 4, p. 22; Leviathan, I, 4, p. 22) como en sentido estrictamente lingüístico ("necesidad de establecer distinciones de caracteres para recordarlas" -Ibíd..) De esto se deduce que las "letras" son una condición indispensable para la existencia del lenguaje que, precisamente "se basa en nombres y apelaciones y en las conexiones entre ellos" (Ibíd.). Por lo tanto, la mencionada ausencia de letras ("no letters") en texto del capítulo 13 tiene que referirse necesariamente a la ausencia de lenguaje. Nótese, por otra parte, que en el mismo párrafo citado (el correspondiente al capítulo 4) antes de la conocida frase de que sin el lenguaje "no hubiera existido entre los hombres ni gobierno, ni sociedad, ni contrato, ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos" (Ibíd.), Hobbes hace mención de las letras como "invención provechosa para perpetuar la memoria del tiempo pasado y la conjunción del género humano, disperso (dispersed) en tantas y tan distintas regiones de la tierra" (Ibíd. El subrayado es mío). El mismo término ("disperse") es utilizado para reflejar la consecuencia principal de la "Torre de Babel" (Cf. Leviathan, I, 4, p. 23) y se condice con la característica de dispersión mental y de poder que se presenta en el estado de naturaleza.
- (44) Lev, I, 13, p. 102. El subrayado es mío. En The Elements of Law se hace referencia directa al uso de palabras en el marco del supuesto estado de naturaleza. (Véase EL, I, 14, 4, p. 71 y EL, I, 14, 11, p. 73).
- (45) Lev, I, 13, p. 103.
- (46) Ibíd. El subrayado es mío.
- (47) Lev, I, 16, p. 135.
- (48) Lev, II, 18, p. 142. El subrayado es mío. El texto en inglés utiliza la expresión "people assembled" (Cf. Leviathan, I, 18, p. 85). Lo que se quiere subrayar es que para que pueda haber una asamblea hay que dejar de lado, aunque más no sea temporariamente, las características de "guerra permanente" que Hobbes le atribuye al estado de naturaleza.
- (49) Lev, I, 20, p. 162.
- (50) Cf. Hume, David. Del contrato original. En: Ensayos político de David Hume, Tecnos, Madrid, 1994, p. 97 y siguientes.
- (51) Cf. Dotti, Jorge E. "Pensamiento político moderno", en De Olaso, E. editor, Del Renacimiento a la Ilustración (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Trotta, Madrid, 1994, pp. 53-76. Esta misma idea es expresada por el autor en relación a una observación sobre la lectura de Schmitt y su desvalorización del momento pactista: "la idea misma de contrato supone ya establecidas las condiciones en función de las cuales el pacto tiene sentido y es contradictorio transformarlo en antecedente de su antecedente, es decir, hacer de lo privado la condición de lo público" Cf. Dotti, Jorge E. Quien mató al Leviatán, Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo. En: Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política Número I, Ciudad de Buenos Aires, 2002, p. 99. El Dr. Dotti manifiesta explícitamente el carácter ficcional del "estado de naturaleza" en la primera obra citada (Cf. Pensamiento Político moderno, op. cit. p. 58).
- (52) La crítica de Hume se dirige al "pactismo" en general y consecuentemente al modelo dicotómico de Hobbes. Esta crítica merece una consideración aparte y queda fuera de los límites de este trabajo. Lo que se quiere subrayar es la observación del filósofo empirista (coincidente con la interpretación propuesta) respecto de las características del grupo humano previas a la realización del pacto. Respecto de la utilidad / necesidad del pacto, el tratamiento de Hume es puramente teórico; desde esa perspectiva el mismo puede ser caracterizado como prescindible, lo cual podría apoyar la tesis de la ficción del mismo. Pero adelantamos aquí que, desde la perspectiva adoptada por este trabajo, la función de esta convención social no es sólo teórica sino principalmente política: más adelante se verá que, desde ese tipo de consideración, y aunque se trate de una ficción, el pacto no es una postulación teórica que pudiera ser caracteriza como prescindible.
- (53) Cf. Lev, II, 17, p. 139.

- (54) *Ibíd.* El subrayado es mío.
- (55) La mencionada cita es la siguiente : "El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado; o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares, como es el poder de una facción o de varias facciones coaligadas" (Lev, I, 10, p. 69) En este pasaje se hace explícita la necesidad de consentimiento en una facción, pero no resulta del todo claro si existe consentimiento hacia una persona natural o sólo hacia una opinión o necesidad común y compartida. Más adelante, en el capítulo 22, "De los sistemas de sujeción, política y privada", utiliza el término "facción" en el contexto del estado civil aclarando que, en estado de mera naturaleza, no se ha dado poder a ningún individuo ni a ninguna asamblea. (Cf. Lev, II, 22, p. 193). Así caracterizada, la facción podría, en principio, ilustrar el caso descrito de un grupo unido por un objetivo común, en estado de naturaleza; se trata de una situación que se registra antes del surgimiento del Estado, en la cual parece tener lugar el consentimiento como concurrencia de voluntades hacia la realización de una acción (según la definición dada en The Elements of Law -Cf. EL, I, 12, 7, p. 63- que se cita un poco más abajo).
- (56) Lev, II, 17, p. 141.
- (57) Cf. EL, I, 12, 7, p. 63. La definición hace referencia a los mismos conceptos utilizados en el Leviatán en el marco del encabezamiento de la enunciación del texto del pacto social a que se ha hecho referencia en el párrafo anterior.
- (58) Cf. EL, I, 12, 8, p. 63.
- (59) Cf. EL, I, 19, 6, p. 103.
- (60) Cf. EL, II, 1, 1, p. 108.
- (61) Lev, Resumen y conclusión, p. 580.
- (62) *Ibíd.*
- (63) Esta diferencia se tematiza más adelante. Pero resulta oportuno observar que la misma es utilizada por Hobbes para establecer que la dominación civil se basa en el pacto y no en el resultado de la guerra.
- (64) Lev, Resumen y conclusión, p. 580.
- (65) Con la expresión "dispersión mental" se alude a la mencionada ausencia de imágenes comunes que permitirían un entendimiento mutuo y acciones conjuntas. La superación de esta situación permitiría el desarrollo de los dos procesos psicológicos descritos como condiciones de posibilidad del uso del lenguaje. Véase más arriba la nota 39 correspondiente a esta misma sección.
- (66) En el caso de las relaciones inter-estatales el momento o etapa de dispersión debe entenderse en el sentido de A) la ausencia total de unidad entre dos o más Estados independientes, en particular, de las estructuras de poder que cada uno posee; B) la unidad inestable anterior a la realización del pacto de sumisión será aquella que corresponde a B1) el diálogo o acuerdo entre soberanos de Estados débiles para aceptar la relación de sumisión hacia un Estado que de hecho sea más poderoso; o B2) la situación de sojuzgamiento que sigue a la guerra (en este caso puede suponerse que se da una dispersión de individuos del Estado derrotado seguida de la situación de dominación que corresponde a la unidad inestable (prisión) descrita en el punto b) del esquema de nacimientos de los Estados; o que la unidad del Estado derrotado se conserve a la espera de la sumisión del antiguo soberano; C) el momento de unidad real se corresponde con aumento de poder del Estado más poderoso por la adición del dominio del Estado más débil o de los Estados más débiles (en todos los casos luego de la realización del pacto de sumisión).
- (67) Lev, I, 13, p. 100.
- (68) Cf. Astorga, op. cit. p. 257.
- (69) Cf. Astorga, op. cit. p. 258.

- (70) *Ibíd.* p. 257.
- (71) Cf. los dos primeros párrafos del capítulo 13 del *Leviatán* (Lev, I, 13, p. 100).
- (72) Hobbes no concibe a las pasiones como "facultades", de forma que la significación del último no puede incluir a la del primero. Esta afirmación se fundamenta, a falta de una definición explícita, en el análisis del empleo del concepto de "faculty". En primer lugar no hay ninguna afirmación en *The Elements of Law* ni en el *Leviatán* que indique claramente que el concepto de "faculty" comprende al de "passions". En segundo lugar el primero es utilizado explícitamente como sinónimo de "power" en *The Elements of Law* (EL, I, 1, 8, p. 2), afirmación general realizada en el marco del análisis de poder cognitivo ("power cognitive, or conceptive"). En tercer lugar en el capítulo 10 del *Leviatán*, cuando ejemplifica las facultades corporales y mentales se nombran: la fuerza [strength], belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad y nobleza, y no a las pasiones (Cf. Lev, I, 10, p. 69). Una ejemplificación similar de las mismas facultades se encuentra en la sección 4 del capítulo 8 de *The Elements of Law* y si bien los ejemplos concretos no coinciden con los mencionados en el *Leviatán* las pasiones tampoco son nombradas (Cf. EL, I, 8, 4, p. 34). Por último en la sección 3º del capítulo 13 de esta última obra y en el capítulo 12 del *Leviatán* se mencionan a las pasiones y a las facultades en el marco de enumeraciones (sobre temáticas abordadas por los filósofos anteriores a Hobbes y sobre características humanas otorgadas a falsos dioses respectivamente) de forma tal que no corresponde intersección alguna del campo de significación de ambos términos (Cf. Lev, I, 11, p. 92 y EL, I, 13, 3, p. 65).
- (73) *Leviathan*, I, 11, p. 52 (el subrayado es mío). Respecto del comentario realizado anteriormente sobre la atribución de esta característica, perteneciente sólo a una clase de hombres, a toda la humanidad véase la nota 17 de la primera parte, página 47 de este trabajo. Si bien puede interpretarse que la mencionada atribución no se desprende del párrafo citado, la descripción del hombre en estado de naturaleza realizada en el capítulo 13 del *Leviatán*, no deja ningún lugar a dudas al respecto: en el marco de ese imaginario estado "bestial" el hombre no se conforma con un moderado poder, y no por una situación objetiva vinculada a la supervivencia, sino por una constitución pasional que llevaría a todos, por ejemplo, a "arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo (Cf., Lev, I, 13, p. 102).
- (74) Lev, I, 8, p. 59. Esta misma concepción vertida en el capítulo 8 se repite en el primer párrafo del capítulo 11 antes de la atribución del deseo de poder a toda la humanidad (Cf. Lev, I, 11, p. 79)
- (75) Lev, I, 11, p. 79.
- (76) Cf. Lev, I, 6, p. 50.
- (77) Cf. Lev, I, 11, p. 79.
- (78) *Ibíd.*
- (79) *Ibíd.*
- (80) *Ibíd.*
- (81) Lev, I, 6, p. 46.
- (82) En su definición de la vanagloria Hobbes refiere al conocimiento de la incapacidad pero en función de todo lo dicho en la primera parte de este trabajo sobre la posible confusión de ficción y realidad esa conciencia que otorgaría el conocimiento podría quedar anulada.
- (83) Cf. Lev, I, 11, p. 79.
- (84) *Ibíd.*
- (85) Cf. Lev, II, 30, p. 277.
- (86) Véase la definición de poder enunciada en el primer párrafo del capítulo 10 del *Leviatán*. (Lev, I, 10, p. 69). Entiendo que el procedimiento aplicado, que consiste en reemplazar un nombre por su definición correcta en una afirmación científica, respeta el procedimiento descrito por Hobbes para los razonamientos correctos (Véase Lev, I, 4, p. 28).

- (87) Cf. Lev, I, 6, p. 40.
- (88) Lev, I, 11, p. 79-80. (El subrayado es mío) A continuación de esta cita se ilustra la idea mencionada de la "insatisfacción permanente", al surgimiento del deseo después del deseo, mencionando el caso de algunos reyes poderosos (Cf. Lev, I, 11, p. 80). ✓
- (89) Lev, I, 13, p. 101. El subrayado es mío.
- (90) Cf. Lev, I, 13, p. 101. El subrayado es mío.
- (91) Cf. Lev, I, 6, p. 44 y Leviathan, I, 6, p. 3.
- (92) *Ibíd.*
- (93) *Ibíd.*
- (94) Cf. Lev, I, 15, p. 130.
- (95) Lev, I, 13, p. 101.
- (96) Cf. Lev, I, 11, p. 80.
- (97) Cf. Lev, I, 13, p. 101.
- (98) *Ibíd.*
- (99) Cf. Astorga, op. cit. p. 258.
- (100) Es importante advertir que Hobbes está considerando la igualdad en conjunto, admite diferencias objetivas pero les otorga el carácter de "despreciables" como para basar en ellas la aspiración a un mayor derecho. En el caso de la prudencia, Hobbes menciona que la igualdad tiene sus límites en lo concerniente a la edad y a la esfera que se aplique la experiencia (Cf. Lev, I, 13, p. 100). Pero el tipo de desigualdad mencionado (la presencia/ausencia del perpetuo afán de poder) no parece ser nada menor y, aunque no corresponda el reclamo de un derecho a base de ella, implica, de hecho, la existencia de una serie de acciones que se traducirían en un avance de una clase con respecto a otra. Esta diferencia es lo suficientemente importante como para anular la postulada "igualdad natural" de hecho (que es la que Hobbes pretende demostrar).
- (101) Cf. Lev, I, 13, p. 100.
- (102) Astorga, op. cit. p. 259.
- (103) Lev, I, 6, p. 45.
- (104) Lev, I, 13, p. 102.
- (105) Cf. Lev, I, 6, p. 45-46.
- (106) Cf. Macpherson, op. cit. p., 41-43.
- (107) EL, I, 8, 4, p. 34.
- (108) Lev, I, 10, p. 70-71.
- (109) No es que Hobbes supone un determinado modelo de sociedad de mercado en su ficción del estado de naturaleza sino que dado el avance y dominio de una clase de hombres sobre otra (dominio que no supone relaciones de mercado sino constituciones pasionales diferentes) se establecen las condiciones para la dominación entre hombres que, desde la óptica de Hobbes, no es en principio económica sino producto de una desigual determinación de voluntades (que tiene como consecuencia un poder sobre otras personas a nivel político y económico). En todo caso podría admitirse que Hobbes deduce del estado de naturaleza, una sociedad de mercado, advirtiendo sus peligros y proponiendo su superación a partir de la intervención de una voluntad con poder superior sobre el resto de las voluntades individuales y, en particular, de la esfera política sobre la esfera económica.



Lo que Macpherson denomina "mercado de poder" no es principalmente un postulado social sino una consecuencia del avance de unos pocos sobre la mayoría; los ambiciosos, una vez reconocido su poder, imponen un "mercado de poder". Pero tampoco es un postulado fisiológico porque no corresponden a ese sólo orden las diferencias de constitución pasional. Esas diferencias incluyen lo fisiológico (constitución del cuerpo) pero también lo referente a las costumbres y la educación (Cf. Lev, I, 8, p.59) (por esta razón las relaciones humanas pueden cambiar hacia la "paz" y reemplazar la salvaje competencia por el poder y la dominación política y económica de ambiciosos sobre moderados, dejando, en líneas generales, que subsista la segunda (en esto Macpherson tiene razón) pero imponiéndole un poder político soberano y absoluto.

En este sentido existe una afirmación hobbesiana que Macpherson deja de lado casi totalmente: el poder soberano absoluto para determinar la propiedad que corresponde a cada uno de los súbditos. Esta última es una afirmación fundamental de su sistema: el poder político no tiene por qué reconocer la distribución de bienes existente (ni al momento de constituir el Estado ni en un determinado punto de su desarrollo) ni tampoco las relaciones económicas (relaciones entre propietarios y trabajadores o siervos) que de hecho se desarrollen; tiene la posibilidad, el poder, de cambiar todo tipo de relación que no considere adecuada por cualquier otra que considere más conveniente. En función de su poder absoluto podría, por ejemplo, modificar los contratos de uso de fuerza laboral o abolir, lisa y llanamente, relaciones de propiedad. Aunque también es cierto que las indicaciones concretas al soberano político no son las que corresponden a una revolución económica (en tal sentido existen sugerencias concretas de no intervención en la vida económica que marca la costumbre; por ejemplo: se sugiere que se respete el derecho del primer poseedor -Cf. Lev, I, 15, p. 126- derecho que, en todo de naturaleza se habría adquirido por la fuerza y la invasión). Pero éstas son atribuciones que el sistema le otorga al soberano y que todos los súbditos deben aceptar. Creo que es posible interpretar que esas sugerencias se basan en no generar conflictos de poder con aquellos que, de hecho, poseen un poder económico, y a quienes, por otra parte, Hobbes señala como los que tratan de impedir, en función de sus intereses particulares, el ejercicio de todos los derechos que corresponden a la soberanía absoluta e, incluso, la comprensión de esos derechos por parte del "pueblo llano" (Cf. Lev, I, 30, p. 277). En esa crítica se incluyen tanto a los "doctores" (en referencia a los intelectuales de la iglesia) como a los "súbditos poderosos y ricos" del reino; aquellos que "difícilmente toleran nada que establezca un poder capaz de limitar sus deseos". Las características de esta clase ("los hombres poderosos") coincide con las características de la mencionada clase de los ambiciosos en estado de naturaleza: aquellos que poseen una estructura mental-pasional de "insatisfacción permanente" que encuentran placer en la preeminencia y que, por consiguiente, lejos de aceptar límites impuestos por otros, tienden a avanzar sobre posiciones (y posesiones) ajenas. Estos, que son los hombres más relevantes en estado de naturaleza (por lo cual Hobbes los toma como "modelo de hombre") son, en estado civil, obstáculos de la soberanía absoluta. A esta clase pertenecería también el soberano político, aquel que logró un reconocimiento de su poder, quien logró que ningún otro poder puede amenazarlo a nivel interno (en el Estado).

Macpherson interpreta esas características (relacionadas con el deseo de poder) como predicables de todos los hombres (la diferencia estaría en que unos las poseen innatamente y otros las adquieren en "sociedad" - la sociedad de mercado a la que, supuestamente, representaría el hobbesiano estado de naturaleza y que el estado civil mantendría (Cf. Macpherson, op. cit. p.50 y p. 59)).

Es cierto que la constitución pasional de cada uno se determina por caracteres que podrían calificarse como fisiológicos o innatos, pero esa afirmación comprende también a la clase de los moderados, aquellos que se conforman con su posición actual y que teóricamente también pertenecerían a la supuesta "sociedad de mercado". Ahora bien, suponiendo condiciones de igualdad y la presencia de algunos individuos que plantean condiciones relacionales de competencia (motivados por su deseo de poder o de gloria o de reconocimiento de su superioridad) no se necesita ningún modelo de sociedad para llegar al estado de guerra y, mucho menos, un modelo que permita "que los poderes naturales de cada hombre sean asaltados continuamente por los demás" en el marco del Estado (Cf. Macpherson, op. cit. P. 50). Los que pueden "asaltar los poderes de los demás" son, en todo caso, los que plantean la situación de guerra con mayores ventajas competitivas (por su condición mental pasional, en supuestas condiciones de igualdad). Pero además el estado civil resulta ser una superación de esa situación.

Resumiendo:

1) No resulta necesaria la suposición de modelo de sociedad alguno para postular un estado de competencia en el marco de la ficción del estado de naturaleza. Esto no implica que no haya similitudes entre el modelo de estado de naturaleza y un tipo particular (o cualquier tipo) de sociedad; las mismas se podrían basar a) en la "naturaleza humana" (que por definición se supone

siempre presente en todo hombre) y que, por otra parte, incluye el rasgo fundamental de que la constitución pasional depende de las diferencias en cuanto a costumbres y educación, diferencias presentes en todo esquema de relación humana (sea social o antisocial, tradicional, de mercado simple o de mercado posesivo); o b) en una elección estratégica, por parte de Hobbes, respecto de imágenes y deseos "de época" (elección que se interpreta como estratégica en función de los cambios reales que el filósofo quiere provocar).

2) El modelo "estado de naturaleza" es una construcción ficticia que pretende cumplir el objetivo de orientar la percepción cultural en general para que se identifiquen males de las sociedades y de sistemas políticos actuales que no responden a deseos o ideales del mismo tipo.

3) Los textos hobbesianos dan cuenta de que ese estado (negativo) debe ser superado y la superación incluye la potestad absoluta de la instancia política sobre todo individuo y toda corporación particular (sea política, económica o religiosa). O sea que, en caso de que se quiera presentar el estado de naturaleza como "sociedad posesiva de mercado" hay que advertir que ese no es el estado final sino sólo un paso que hay que superar para llegar a un modo de relación calificado como positivo. Esto no implica que el planteo hobbesiano sea revolucionario (que no lo es) ni en materia económica, ni en materia política. En todo caso una revolución es perfectamente posible en su sistema (a nivel formal) ya que toda falta extendida de obediencia que culmine en la toma del poder político y logre mantener de relaciones de sumisión ocuparía el lugar de Soberano pudiendo establecer, en función de su poder absoluto, los cambios que desee en todas las esferas de las relaciones humanas.

4) Las diferencias de poder en el marco del estado de naturaleza se basan, en primer lugar, en el dominio de una clase de hombres sobre otra (lo que pareciera responder al modelo que Macpherson denomina sociedad de costumbre o jerárquica) pudiéndose admitir que luego deriven en alguna característica del modelo de sociedad de mercado en función del interés de los dominadores, sociedad que, repetimos, debería ser superada por el establecimiento del Estado, de la soberanía política y absoluta.

(110) Lev, I, 13, p. 101.

(111) Lev, I, 15, p. 126.

(112) EL, I, 14, 3, p. 70-71.

(113) Lev, I, 13, p. 101.

(114) Lev, I, 13, p. 101.

(115) Lev, I, 13, p. 101. El subrayado es mío.

(116) Cf. Lev, I, 13, p. 101 y Lev, I, 11, p. 79.

(117) Cf. Lev, I, 15, p. 126-127.

(118) Lev, I, 13, p. 101. La letra cursiva corresponde al texto del Leviatán; los comentarios del autor se registran entre corchetes.

(119) Lev, I, 13, p. 102.

(120) Lev, I, 15, p. 126.

(121) Lev, I, 14, p. 107.

(122) *Ibid.*

(123) Cf. Lev, I, 5, p. 37.

(124) La inclusión, en este trabajo, de observaciones de hechos (como son: la ausencia de racionalidad científica en la mayoría de los hombres, y la existencia de diversas clases de ellos en función de distintos criterios - como por ejemplo, constitución mental o pasional) - se justifica en que : 1º) Es el mismo Hobbes quien las enuncia, 2º) Son parte del razonamiento del filósofo en el marco del imaginario que propone a partir del cual, por ejemplo: a) el enunciado de la ley fundamental de

naturaleza se deduce de la situación de guerra, b) la situación de guerra se deduce de la existencia de la clase de hombres ambiciosos, c) la obligación política y la obediencia se deducen de la realización de un pacto.

Fuera del ámbito de lo imaginario y atendiendo sólo a la racionalidad científica, podría pensarse en la innecesaria utilización de imágenes o ficciones (como el estado de naturaleza) y en la falta de pertinencia de las observaciones de hecho (sociológicas y psicológicas). En esto se basan interpretaciones como la de Taylor quien sostiene que "The really important point is that Hobbes agrees with Kant on the imperative character of the moral law, exactly as he also agrees with him in the assertion that it is the law of right reason" (Taylor, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes En: Hobbes Studies, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 39); a partir de lo cual argumenta que "That obligation [se refiere a la obligación moral de las leyes naturales y, en particular, de la ley fundamental de naturaleza] is not created by the sovereign when he issues his orders backed by threats of penalties. The moral obligation to obey the natural law is antecedent to the existence of the legislator and the civil society" (Cf. Taylor, op. cit. p. 41).

Entonces, desde una perspectiva centrada en la racionalidad, Taylor demuestra su tesis principal que enuncia en estos términos: "Hobbes ethical doctrine proper, disengaged from an egoistic psychology with which it has no logically necessary connection, is a very strict deontology curiously suggestive, though with interesting differences, of some of the characteristic these of Kant" (Taylor, op. cit. p. 37).

El análisis pormenorizado de esta tesis excede los límites de este trabajo. Sólo apuntaremos que:

1) una perspectiva como ésta, centrada en la racionalidad científica, deja de lado un aspecto fundamental de la filosofía política de Hobbes: la orientación hacia la práctica, la aplicación concreta de su doctrina, su dimensión política en función de la cual se define la actividad filosófica como aquella destinada a "producir los efectos que la vida humana requiere" (Cf. Lev, IV, 46, p. 547) a partir de la cual Hobbes se tomó el trabajo de escribir sus postulados psicológicos y describir la naturaleza humana. La aplicación práctica, la producción de efectos en la realidad política, no es en absoluto un postulado independiente de su doctrina, y esto requiere tener en cuenta su psicología y sus observaciones sociológicas sobre la realidad.

2) Los textos hobbesiano (el Leviatán en particular) presentan la particularidad de que los artificios teóricos, las ficciones, toman como base y expresan la racionalidad que las prácticas humanas niegan. En tal sentido, en el desarrollo de este trabajo se mostrará, por ejemplo que el estado de naturaleza y el pacto social, tal como Hobbes los presenta están "hechos a medida" del Estado instituido, aunque la realidad histórica es la que corresponde al Estado adquirido (al respecto hay que observar que en la citada obra, Taylor menciona sólo el caso de la soberanía por institución -Cf. Taylor, op. cit. p. 47). Las observaciones llamadas sociológicas (como la falta de plena racionalidad en los hombres), lo son de hechos reales y, si bien las ficciones son relatos de hechos, los mismos son sólo imaginarios. Por esa razón son los primeros los que se tienen en cuenta a la hora de pensar una aplicación concreta de la teoría (a esta temática se dedica gran parte de la tercera sección de la segunda parte de este trabajo).

3) En función de lo expresado en 1) y 2), la ficción como categoría de análisis permite postular la unidad del pensamiento hobbesiano expresado en el Leviatán de forma tal que no resulte necesario descartar ninguna de las partes del mismo (en particular la primera que expone los principios de análisis psicológicos) e interpretar esta obra como interrelación de psicología, política y filosofía (la interpretación de Taylor se centra casi exclusivamente en la última y propone una desvinculación de la ética respecto de la primera).

Esta última desvinculación supone centrar la interpretación en el nivel imaginario que, sin duda expresa la racionalidad, pero la acota: la filosofía política hobbesiana incluye, esencialmente, una orientación práctica que la mencionada desvinculación no puede expresar.

(125) Cf. Lev, I, 14, p. 106 y Lev, I, 15, p. 130.

(126) Lev, I, 15, p. 131.

(127) Cf. Lev, I, 15, p. 130.

(128) *Ibíd.*

- (129) *Ibíd.*
- (130) *Lev, II, 30, p. 276.*
- (131) *Lev, II, 27, p. 240.* La cita corresponde al capítulo 27 del *Leviatán* donde se analizan las causas del delito identificando a la ignorancia con la falta de entendimiento: "La ignorancia de la ley de naturaleza no excusa a nadie, porque en cuanto una persona ha alcanzado el uso de razón, se supone consciente de que no debe hacer a otro lo que no quiere que le hagan a él" (el subrayado es mío). Por un lado se niega la común característica de la mayoría de los hombres respecto de su similitud con los niños en cuanto al uso de razón a la que se ha hecho referencia en la primera parte (conviene recordar al respecto que la mayoría sólo tiene un uso muy limitado de la razón y se gobierna a sí mismo por la prudencia, la memoria y las propias inclinaciones (cf. *Lev, I, 5, p. 37*). Por otro lado cada uno simplemente "se supone" consciente de que debe aplicar las leyes naturales. Esa suposición no resulta ser cierta si se inscribe en la característica, común a la mayoría, de la falta de racionalidad en grado suficiente como para comprender y actuar en función de leyes universales.
- (132) *Lev, II, p. 59.*
- (133) *Lev, I, 15, p. 131.*
- (134) *Lev, I, 15, p. 130.*
- (135) Sobre este particular, interpretaciones "más profesionales" como la de Taylor hacen abstracción de toda la perspectiva subjetiva y de la práctica concreta (con sus problemáticas asociadas) centrando la cuestión en la objetividad racional de las leyes naturales y en una supuesta anticipación hobbesiana de la Razón pura práctica de Kant, vinculándola con la causalidad divina. Pero no es secundaria teniendo en cuenta los efectos que la filosofía debe producir, la afirmación de la falta de racionalidad en la mayoría de los hombres. Así, por ejemplo se descarta casi por completo el análisis del Estado adquirido y de la función política represiva y "educativa" del soberano como todas las intervenciones concretas a realizar para superar la falta de racionalidad del común de la gente. Pero Hobbes es conciente de esas dificultades y no piensa sólo en un Estado para científicos sino, con todas las dificultades que ello implica, un Estado también para ignorantes, un Estado posible en una situación real no ideal.
- (136) Cf. *Lev, I, 13, p. 304.*
- (137) *EL, II, 1,2, p. 10.*
- (138) Esta es a grandes rasgos una de las interpretaciones de Zarka en relación a esta temática (Cf. Zarka, op, cit. p. 273). Este intérprete suele referirse casi exclusivamente al modelo hobbesiano de institucionalización de Estado. El modelo de adquisición de poder por la fuerza sólo se menciona en la citada obra para establecer límites a la postulada sustitución de la teoría de *dominium* por la doctrina de la autorización y afirmar la yuxtaposición de ambas (Cf. Zarka, op. cit. p. 212). Es importante advertir que esta interpretación coincide con la mayor preocupación de Hobbes en tratar la soberanía por institución que la adquirida por la fuerza; incluso, tal como se señala más adelante, la forma de institucionalización del poder resulta ser el modelo general que interviene, en el *Leviatán*, para determinar las características del pacto y del Estado en general, desplazando a un segundo plano la posibilidad de la adquisición del poder por medio de la violencia. Sin embargo el tratamiento hobbesiano del modelo de adquisición del poder está presente y resulta ser una clave fundamental para la interpretación de todo el conjunto de su teoría política.
- (139) *Lev, Resumen y conclusión, p. 581* El subrayado es mío.
- (140) *Ibíd.*
- (141) *Ibíd.*
- (142) Véase la exposición sobre el concepto de conciencia en primera parte, p. 27- 28.
- (143) *Lev, Resumen y Conclusión, p. 581.*
- (144) Así se define el acto de instituir un Estado (Cf. *Lev, II, 17, p. 142*).
- (145) Cf. *Lev, I, 15, p. 130.*

- (146) Lev, II, 20, p. 162.
- (147) Si bien en principio no se descarta que haya unión de vencidos "por pluralidad de votos" tal como se enuncia en la definición de "Estado por adquisición" (Lev, II, 20, p. 162) la mayor parte de los comentarios posteriores de Hobbes toman en cuenta sólo la posibilidad del pacto singular entre futuro súbdito y futuro soberano (Véase por ejemplo Lev, II, 20, p. 165 y Lev, II, 21, p. 177).
- (148) Véase en el punto II de esta sección la referencia a la unidad inestable anterior a la soberanía por institución (p. 70 y siguientes).
- (149) Lev, I, 13, p. 105.
- (150) Lev, I, 14, p. 106.
- (151). Hobbes menciona el ejemplo de acusarse a sí mismo (Cf. Lev, I, 14, p 114-115).
- (152) Cf. Lev, I, 15, p. 130.
- (153) Lev, II, 27, p. 247. El subrayado es mío. Otra referencia al carácter natural de la elección del mal menor puede leerse hacia el final del capítulo 14 del Leviatán (Cf. Lev, I, 14, p. 115).
- (154) Lev, I, 13, p.101. El subrayado es mío.
- (155) Lev, I, 13, p. 102.
- (156) Cf. Lev, II, 21, p. 171.
- (157) Cf. Lev, II, 21, p. 173.
- (158) Leviathan, II, 21, p. 105 (el subrayado es mío). En este caso se cita la versión en inglés porque la traducción de Sánchez Sarto es muy confusa.
- (159) *Ibíd.* (El subrayado es mío).
- (160) Lev, II, 20, p. 165. El subrayado es mío.
- (161) EL, I, 13, p. 73.
- (162) Véase al respecto el ejemplo de la obligación contractual que genera el pactar con un enemigo el "pago de un rescate por ver conservada la vida" en estado de naturaleza y la posterior referencia a "los prisioneros de guerra" que ilustra esta situación en el capítulo 14 del Leviatán (Cf. Lev, I, 14, p. 114).
- (163) Lev, II, 20, p.164.
- (164) Lev, Resumen y Conclusión, p. 580.
- (165) Lev, Resumen y Conclusión, p. 181.
- (166) Lev, II, 20, p. 165 (el subrayado es mío). Pareciera que si alguien "ha sido apresado" no tiene libertad corporal (la situación de prisión es utilizada siempre como ejemplo de antítesis de libertad). Ese reconocimiento de libertad por parte del vencedor puede entenderse únicamente en un tiempo (mediata o inmediatamente) posterior a la situación de apresado. En el texto original no aparece el término que Sánchez Sarto traduce por "todavía": "... one that, being taken, hath corporal liberty allowed him; and upon promise not to run away, nor to do violence to his master, is trusted by him..." (Leviathan, II, 20, p. 97). El siervo sería entonces alguien que habiendo sido apresado posee libertad corporal autorizada o reconocida por el vencedor; con lo cual resulta que la utilización de los mismos tiempos verbales da cuenta de que la situación de preso es anterior a la de siervo.
- (167) Tal sería el caso, por ejemplo, de los Judíos que según Hobbes, a diferencia de Guillermo el Conquistador, habrían exterminado a los habitantes de los pueblos vencidos (Cf. Lev, II, 24, p. 204).

- (168) Si bien Hobbes menciona la permanencia del estado de guerra en esta situación de diálogo tal estado podría ser calificado como "latente" ya que el tipo de comunicación implícito exige la ausencia total de actos hostiles.
- (169) Lev, II, 17, p. 140; Leviathan, II, 17, p. 84.
- (170) Cf. Lev, II, 29, p. 165.
- (171) Lev, II, 17, p. 141; Leviathan, II, 17, p. 84.
- (172) *Ibíd.*
- (173) Lev, II, 20, p. 162-163.
- (174) Cf. Lev, II, 20, p. 165.
- (175) al final de esta sección se trata el tema del poder irresistible en base a la presentación hobbesiana realizada al final de la segunda parte del Leviatán.
- (176) Lev, I, 14, p. 107.
- (177) Lev, I, 14, p. 108.
- (179) Lev, I, 17, p. 141. El subrayado es mío.
- (180) (Las citas corresponden al último párrafo del capítulo 13 del Leviatán (Lev, I, 13, p. 105). El subrayado es mío. La mención del "mutuo consenso" como medio de poner en práctica la exigencia racional de la paz y los motivos pasionales que inclinan a la conformación de un poder común, dan cuenta, desde el capítulo 13 dedicado a la descripción del estado de naturaleza, de la adopción del modelo de institucionalización del poder).
- (181) Lev, I, 13, p. 100.
- (182) La palabra que Sánchez Sarto traduce como "reclamar" es "claim": "the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he" (Leviathan, I, 13, p. 63). El mismo concepto es utilizado para referirse a la imposibilidad del reclamo del derecho de Abrahán por parte de Moisés (Lev, IV, 40, p.391) y de la pretensión del Papa del derecho de ser Vicario de Cristo. (Lev, IV, 44, p. 502). La afirmación de que el reclamo de un derecho a ejercer un poder no corresponde porque no se registra una desigualdad suficiente en esta materia se basa, en principio, en la negación de "hecho" de esa misma desigualdad en estado de naturaleza; pero esa misma afirmación se realiza también "de derecho" al contemplar la posibilidad de la existencia de esa desigualdad en el marco de la explicación de "poder irresistible humano" (este tema se aborda al final de la presente sección).
- (183) Véase Macpherson, op. cit. p. 22.
- (184) Cf. Zarka, op. cit. p. 242. La cursiva es de Zarka.
- (185) Cf. Zarka, op. cit. p. 128 y siguientes.
- (186) Lev, I, 14, p. 106. El subrayado es mío.
- (187) *Ibíd.* El subrayado es mío.
- (188) Lev, II, 21, p. 181. El subrayado es mío.
- (189) Lev, I, 14, p. 113.
- (190) Lev, III, 40, p. 395.
- (191) *Ibíd.*
- (192) Lev, III, 40, p. 396.

(193) *Ibíd.*

(194) *Lev*, III, 42, p. 476. El subrayado es mío.

(195) *Ibíd.*

(196) Cf. Zarka, *op. cit.* p. 237.

(197) *Lev*, Resumen y Conclusión, p. 581.

(198) *Lev*, II, 17, p. 141.

(199) *Lev*, I, 14, p. 114.

(200) *Lev*, II, 21, p. 181.

(201) *Lev*, II, 29, p. 274.

(202) *Lev*, I, 14, p. 112.

(203) *Ibíd.*

(204) *Ibíd.*

(205) Hobbes postula la existencia de signos no lingüísticos, como los gestos y las acciones humanas. Estos presentan la gran ventaja de que no son fácilmente falsificables (como los lingüísticos) especialmente si son repentinos o espontáneos (Cf. *El*, I, 13, 1, p. 64). El silencio mismo puede ser signo de consentimiento (Cf. *El*, I, 13, 112, p. 69). A este tipo de signos se refiere Hobbes en el *Leviatán* como "signos por inferencia", aquellos que "son a veces consecuencia de las palabras, a veces consecuencia del silencio, a veces consecuencia de las acciones, a veces consecuencia de abstenerse de una acción" (*Lev*, I, 14, p. 110).

En definitiva un signo por inferencia es "todo aquello que de modo suficiente arguye la voluntad del contratante" (*Lev*, I, 14, p. 110). Evidentemente se trata de un tipo de semiología muy limitada en comparación con la correspondiente a la propiamente lingüística: por medio de ella no pueden expresarse opiniones ni, mucho menos, discursos científicos sino sólo la voluntad del emisor. A este tipo de expresiones corresponde el tipo de entendimiento elemental-inferior al que hemos hecho referencia en la primera parte de este trabajo (véase primera parte, p. 28. Pero resulta que, en lo que a expresión de la voluntad se refiere, son mucho más claros y menos sujetos a procedimientos de enmascaramiento o falsificación que los signos lingüísticos (signos expresos).

Para el caso de la simple aceptación de sumisión que implica el pacto que da lugar a un Estado adquirido, la utilización de este tipo de signos resulta ser suficiente y la comprensión de ambos pactantes (soberano y súbditos) estaría garantizada (si suponemos una voluntad que se expresara con actos que traduzcan las palabras propuestas en este trabajo para este tipo de pacto -Véase p. 94- o el comentario que realiza Hobbes para reflejar su contenido en el capítulo 20 del *Leviatán*: "Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de la muerte pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de su voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas a su antojo"-*Lev*, II, 20, p. 165-). Para manifestar esa voluntad no se necesitaría utilizar palabras.

Ahora bien, si el texto del pacto fuera el que Hobbes propone en el capítulo 17 para la generación de todo Estado (o sea, el que corresponde al modelo de institución del poder), súbditos y soberano tendrían que comprender: 1) los conceptos de "autorización", "autor" u "actor"; 2) el significado de la transferencia del derecho de gobierno sobre sí mismo; 3) la concepción de persona artificial o ficticia; 4) la teoría de la representación.

Ese proceso de comprensión mental y el consecuente discurso que lo traduzca, no puede ya ser expresado por otros signos que los lingüísticos y el uso del lenguaje debe ser, además, el que corresponde a la ciencia. Como la mayor parte de los hombres no posee esas capacidades, se registra en la realidad, la falta de comprensión de esos conceptos y la consecuente desobediencia y hasta el desconocimiento de las leyes naturales (Cf. *Lev*, II, 30, p. 276).

A esto se agrega que en el marco del estado de naturaleza "universal" (el descrito en el capítulo 13 y que refleja una imagen de relaciones pre-estatales) se excluye la posibilidad del uso del lenguaje: "No LETTERS".

Para el caso de la constitución del Estado adquirido, no es necesaria la utilización del lenguaje para expresar el consentimiento correspondiente. A partir de ese acto de sumisión, habrá posible respeto de normas, entre ellas las lingüísticas. En esa situación de orden dada por el hecho de que uno está en poder del otro, quien posea mayor poder puede obligar a respetar sus convenciones lingüísticas. Así habría sucedido en un principio cuando Dios, "el primer autor del lenguaje", instruyó a Adán cómo llamar a las criaturas que iba presentando ante su vista" (Cf. Lev, I, 4, p. 22).

De esta forma se puede comprender cómo del "No letters" se puede pasar al aprendizaje del lenguaje, a su correcta y común utilización, tal como podría pensarse que sucede en el marco del dominio paternal.

(206) Hobbes, Thomas. De Cive. En: Hobbes Antología. Edición de Lynch, Enrique. Ediciones Península, Barcelona, 1987, p. 233.

(207) Lev, II, 31, p. 294. El subrayado es mío.

(208) *Ibíd.* El subrayado es mío. Véase también el comentario de este párrafo en Lev, II, 31, p. 295, en el que Hobbes interpreta el derecho de soberanía como basado en la Naturaleza.

(209) Esta temática de la imagen del Leviatán se desarrolla al final de la tercera sección de este trabajo. Véase p. 179 y siguientes.

(210) Lev, II, 30, p. 280. El subrayado es mío.

(211) Lev, I, 4, p. 114.

(212) Lev, II, 17, p. 137.

(213) Lev, II, 17, p. 141.

(214) Esta problemática de la obligación y de la realidad de la unidad, su aceptación por parte del filósofo y la solución posible que propone se tratarán más adelante en la tercera sección de esta segunda parte.

(215) Esta es la tesis contraria a la postulada por Zarka. Cf. Zarka, op. cit. p. 242.



## SEGUNDA PARTE, SEGUNDA SECCIÓN:

### La ficción de la representación política

En esta sección abordamos la temática de la representación política y su caracterización como ficción en función de la práctica política que se propone en el Leviatán. Se desarrolla en primer lugar el modelo jurídico de representación y los cambios operados por el filósofo en su traspaso a la órbita política.

El desarrollo correspondiente a la representación política podría dividirse en dos partes: la primera, que corresponde a los apartados II a IV, se hace refiere a esta teoría en el ámbito del Estado institución; la segunda, el apartado V, incluye el análisis del Estado adquirido y de todo Estado político luego del momento de su constitución. Lo que se pretende mostrar es que la caracterización del súbdito como “representado” no es operativa, según su propia definición, en el sistema de relaciones políticas que Hobbes establece: se postula una vinculación ficticia entre las acciones del soberano y la voluntad de los súbditos.

Es importante señalar que todo el análisis de esta sección se enmarca en un plano de relaciones formales de poder: se considera el sistema político como tal haciendo abstracción de toda una serie de acciones que todo soberano, según Hobbes, debería realizar para mantener el funcionamiento del Estado Político. Estas acciones, relacionadas fundamentalmente con la conformación de la voluntad de los súbditos, serán tematizadas en la próxima sección. En tal sentido el tratamiento del tema de la representación resultará incompleto y se complementará con el realizado posteriormente.

## I. El modelo de representación jurídica

La representación política es presentada por Hobbes como un caso particular / representación jurídica. / de  
Ambas surgen de la definición de “persona”:

### [Definición de PERSONA]

“Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas propias, o como representado las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción [by fiction].

Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina persona natural; cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una persona imaginaria o artificial [feigned or artificial person]” (1).

Recordemos que toda acción tiene como procesos necesarios y anteriores una deliberación y una voluntad (última pasión anterior a la ejecución del acto en cuestión). En el caso de que las palabras o acciones sean ejecutadas o dichas por la misma persona de quien nace la voluntad de hacerlo, se trata de una persona natural y no existe relación de representación intersubjetiva, o se considera que el individuo en cuestión se representa a sí mismo. Cuando las palabras o acciones las ejecuta o pronuncia un sujeto de quien no nace, en un principio, tal voluntad, en nombre de otro, entonces el primero es la “persona imaginaria [feigned] o artificial”; en este caso se trata de la representación de las acciones de una persona por medio de las acciones / otra.

Utilizando un vocabulario teatral Hobbes identifica “representación” con “actuación” y ✓  
“personificación” (2). Así comienza a platearse un desplazamiento de las instancias de representación de las acciones hacia las personas y la relación de representación pasa a relacionar individuos (no acciones): quien realiza la acción es representante y personifica al representado. En el ámbito jurídico la persona imaginaria ✓  
(por ejemplo, abogado) ejecuta acciones, representa a otro hombre. En el ámbito político la persona artificial o imaginaria (soberano) representa a los súbditos en lo que a decisión política y acción consecuente se refiere.

Nos centraremos en primer lugar en la investigación de la representación jurídica para luego analizar el tipo de cambios que se operan al postular la representación política. Para ello comenzaremos por la definición de los términos “autor”, “actor” y “autorización” describiendo la relación que se establece entre ellos.

En el marco de la explicación del significado de “persona imaginaria o artificial” en sentido jurídico, Hobbes establece que aquel a quien corresponde la acción se denomina ACTOR. El AUTOR es definido como el dueño de las palabras y acciones del actor, es aquel a quien le corresponde el principio de la acción (de otros), la voluntad; es quien tiene derecho a realizar alguna acción y que lo ha delegado a otro, conservando la responsabilidad de esos actos tal como si los ejecutara él mismo. Para que la relación de representación sea legítima debe haber una AUTORIZACIÓN de parte del autor y dirigida hacia el actor por medio de la cual se nombra a este último como sujeto de la acción, con derecho a actuar (AUTORIDAD) (3) en nombre de otro. La acción se realiza por licencia del autor, porque éste le cedió su derecho original.

“...se comprende siempre por autorización, un derecho a hacer algún acto; y hecho por autorización, es lo realizado por comisión o licencia [commission or license] de aquel a quien pertenece el derecho” (4).

El autor conserva la propiedad de ser quien acota y dirige el accionar del actor hacia un objetivo o fin determinado por él y, por lo tanto, conserva también la responsabilidad sobre esa acción; el actor sería sólo un “instrumento” (5), un mediador (6).

“[...] De aquí se desprende que cuando el actor hace un pacto por autorización, obliga con él al autor, no menos que si lo hiciera este mismo, y no le sujeta menos, tampoco, a sus posibles consecuencias. Por consiguiente todo cuanto hemos dicho anteriormente (*capítulo xiv*) acerca de la naturaleza de los pactos entre hombre y hombre en su capacidad natural, es verdad, también, cuando se hace por sus actores, representantes o procuradores con autorización suya, en cuanto obran dentro de los límites de su comisión, y no más lejos” (7).

La autorización implica la existencia de una comisión o mandato por parte de aquel a quien pertenece el derecho. En virtud de ese mandato, el autor (poseedor del derecho original) es representado por el actor; pero este último, sólo debe actuar “dentro de los límites de su comisión, y no más lejos”. La acción del actor se encuentra acotada por el tipo de mandato que formula el autor; la acción se realiza por voluntad de otro, de su dueño: el actor debe responder a la voluntad del autor.

Centraremos nuestro análisis en el criterio para determinar la legitimidad de la relación de representación y la posible caracterización de la misma como ficción desde el punto de vista hobbesiano.

Tomando el concepto de ficción tal como Hobbes lo define, es decir composición de imágenes sin correspondencia real, podríamos establecer dos casos de representación por ficción: 1) Aquella en la que el representado no puede ser autor por falta de capacidad racional y deliberación adecuada (tal sería el caso de la representación de cosas, niños, imbeciles y locos) (8), y 2) aquella en la cual el representado puede ser autor pero 2.a) no existe autorización o 2.b) habiendo autorización por parte del representado, el actor se excede de los límites impuestos en la misma. En estos casos (2.a y 2.b) la acción ejecutada por el actor/representante no está autorizada por el representado; se une la voluntad de éste a la acción del representante de forma ficticia.

En el primer caso (el de falta de capacidad racional) la relación es legítima si el que asume la representación tiene poder sobre el representado y autoriza en su nombre (por ejemplo si el dueño o gobernador de una cosa autoriza su mantenimiento a un actor representante). En el segundo caso (2.a y 2.b), si la relación se establece entre hombres racionales, no hay posible legitimidad.

Centraremos nuestra atención en las relaciones de representación establecidas entre hombres racionales: aquellos que poseen plena capacidad de deliberación y determinación de su voluntad (dejamos para el final de esta sección el análisis del otro caso citado).

Para que una relación de representación sea legítima debería existir respeto de parte del actor hacia el mandato del autor. Si la actuación no se enmarcara en aquel mandato, el supuesto autor lo sería sólo ficticiamente “porque nadie está obligado por un pacto del que no es autor ni, por consiguiente, por un pacto hecho en contra o al margen de la autorización que dio” (9). En el tipo de representación jurídica existe una limitación del poder del actor, una especie de subordinación al autor, a partir de la cual adquiere sentido la relación.

La existencia de la autorización es además el criterio para determinar el sujeto de la obligación: “del mismo modo que cuando la autorización es evidente, el pacto obliga al autor y no al actor, así cuando la autorización es imaginaria (*feigned*) obliga al actor solamente, ya que no existe otro autor que él mismo” (10). En este caso el actor “se erige a sí mismo en autor” y la voluntad que cuenta es la suya propia: se rompe la relación de representación intersubjetiva, el actor pasaría ser una persona natural y no se generaría obligación para el supuesto autor. Esto sucede porque el actor no se limitó a realizar la acción autorizada. La primera obligación es del actor, la de respetar el mandato del autor; con esa condición, el autor es el sujeto de las obligaciones que se contraigan en su nombre y es, en general, responsable de todo acto del actor tal como si lo hiciera él mismo.

Pero ¿qué sucede si la autorización es ilimitada, si se autoriza toda acción del actor / representante?

Hobbes prevé dos tipos de autorizaciones: aquellas en las que el autor establece un límite al actor especificando la acción que se realizará en su nombre y la autorización ilimitada que deja total libertad de acción al actor. Este último caso es el que corresponde a la relación de representación política que nace con el pacto social.

En la representación jurídica (11) la autorización es limitada; pero este modelo (que sirve para presentar los conceptos de “autorización”, “autor” y “actor” y la relación de representación) no es respetado en su totalidad cuando se traspasa a la órbita política: el pacto político establece la autorización por parte de los súbditos (autores) de “todos” los actos del soberano (actor). Se trata de una diferencia no menor: la autorización política no establece límites, condiciones, al poder soberano (de no ser así no podría calificarse a este como “soberano”).

La única “condición” (si es que puede caracterizarse de esa manera y que no es explícita en el texto de la convención social) es el deber de asegurar la paz y defensa común. Pero esa no es una condición, es en realidad el beneficio que espera obtener cada súbdito de la institución del Estado, la voluntad anterior al establecimiento de la relación política que lo lleva a pactar a favor del soberano de forma tal que este último no tenga condiciones (12); el pacto no establece límites al poder de actuar del actor.

Desde la perspectiva hobbesiana la autorización política debe ser ilimitada para garantizar la voluntad de seguridad. El pacto no podrá condicionar el poder político del actor-soberano.

Este cambio del tipo de autorización otorgada modifica sustancialmente la relación autor – actor. En primer lugar no hay comisión o mandato específico sobre un accionar determinado; en segundo lugar y por esta razón, no hay tampoco una voluntad operante del “autor” en la determinación de la acción que se realice en su nombre; en tercer lugar, y como consecuencia de esto, el autor pierde todo poder sobre el actor.

La mayor jerarquía la posee el actor/soberano y los súbditos están subordinados a él: la voluntad determinante de las acciones que se realicen (que corresponden al autor en el modelo jurídico) es la del soberano de forma tal que la función “autor” sería ejercida por él. Una vez que la soberanía ha sido instituida, el soberano dicta leyes que regulan la conducta de los súbditos.

“Tampoco basta que la ley sea escrita y publicada, sino que han de existir, también, signos manifiestos de que procede de la voluntad del soberano. [...] Se requiere [...] no sólo la declaración de la ley sino también la existencia de signos suficientes de su autor y autoridad. El autor o legislador ha de ser, sin duda, evidente en cada Estado, porque el soberano (que) habiendo sido instituido por el consentimiento de cada uno, se supone suficientemente conocido por todos” (13).

Si la ley depende de la voluntad del soberano y la conducta de los súbditos es regulada por ella, el autor de la ley determina la conducta de los que actúan de acuerdo con ella, autoriza las acciones de los súbditos (actores). El autor sería así el soberano.

Sin embargo en el Leviatán se mantiene la caracterización de los súbditos como autores y del soberano como actor en virtud de la autorización otorgada por el pacto fundamental:

“Y como la unidad naturalmente no es uno sino muchos, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante hace o dice en su nombre” (14).

El súbdito es autor en el sentido de dueño del accionar del actor / soberano (hace propios los actos que éste realice (15) y conserva la responsabilidad del accionar del actor tal como si lo hiciera él mismo (todo acto del soberano es un acto de los súbditos mismos) (16); su voluntad estaría presente en el accionar

político, a partir de lo cual se afirma que el soberano actúa con el consentimiento del súbdito.

Los conceptos de “autor” y “actor” conservan sus significados originales pero, en el marco del Estado político, el primero es predicado tanto de los súbditos como del soberano mientras que el segundo lo es únicamente respecto del último.

En el Leviatán existe otra utilización del término “autor” no directamente relacionada con ningún tipo de autorización. En tal sentido se califica a Aristóteles, a Cicerón, a la Iglesia y al Papa como autores de ideas o doctrinas que ejercen cierta influencia en los creyentes de las mismas. Son también denominados “autores” los creadores de doctrinas o ficciones, por ejemplo: los “autores” de la religión de los gentiles a los que nos hemos referido en la primera parte de este trabajo. En este caso existe una vinculación entre este concepto y el poder y voluntad ligados a un acto de creación. Denominaremos a este tipo de utilización “autor en sentido amplio” para diferenciarlo de “autor en sentido jurídico” al que nos hemos referido hasta ahora y al que nos referiremos a continuación. (17).

La caracterización del súbdito como autor se basa en la autorización otorgada por medio del pacto social. El carácter de autor como predicado del soberano se corresponde con el poder absoluto que éste posee. ¿A quién corresponde realmente esa caracterización? ¿Puede haber dos autores respecto de una misma acción estatal?

A responder estos interrogantes dedicaremos los próximos párrafos. La indagación se basará en la determinación de la relación que se establece entre la acción estatal y la autoría como predicado del soberano y del súbdito; y, consecuentemente entre esa acción y la voluntad de ambos. De lo que se trata es de analizar, en función de la caracterización hobbesiana de “autor”, su atribución a distintos sujetos teniendo en cuenta la realización del pacto social y la práctica política prevista en el Leviatán.

## **II. El carácter formal de la representación política**

El súbdito autoriza todas las acciones de su soberano (18). En este sentido, y de acuerdo con el modelo jurídico, el súbdito es autor. Analicemos en primer lugar aquel cambio fundamental operado en el tipo de representación jurídica en su traspaso a la órbita política: la falta de determinación de la acción por parte del súbdito. La autorización que el pacto de sumisión plantea se traduce en un tipo de representación que presenta la peculiaridad de ser válida siempre e independiente del contenido que se representa (en este caso las acciones del representante).

Para analizar esta característica se compara a continuación el tipo de relación representante-representado que establecen distintos tipos de representaciones a la que Hobbes se refiere en el Leviatán; estas son la representación psicológica, la teatral, la jurídica y la política.

Toda relación de representación implica una duplicación: hay dos instancias, representante y representado, articuladas por medio de ella. Estas pueden caracterizarse, en líneas generales, como original y duplicado (o imagen). En el teatro el actor representa a un personaje imaginario y se realiza la ficción en la puesta en escena. En el ámbito de la investigación psicológica la imagen mental es la apariencia del objeto real. La representación jurídica relaciona un autor con las acciones del actor. En la política el soberano sería representante de la multitud y de cada súbdito particular.

Por medio de esta comparación se pretende indagar cuáles son las relaciones entre representado y representante en función del contenido específico que se representa en cada caso; esto servirá para ilustrar una característica fundamental de la representación política.

En el plano psicológico el concepto de representación está estrechamente ligado a la sensación: el movimiento de los objetos exteriores causa imágenes en la mente de los hombres. En principio esas imágenes son la representación subjetiva del objeto exterior y garantizan, en tanto sea supuesta como una copia fiel, la posibilidad del conocimiento humano. En este sentido cualquier intervención subjetiva en la construcción de la imagen, en tanto no copie los objetos exteriores o sus relaciones, quebraría la relación de correspondencia reduciendo el compuesto a producto ficticio. La garantía del proceso cognoscitivo la tiene la representación en tanto copia fiel del objeto. Se registra, en este caso, un alto grado de semejanza de contenido entre representante (imagen) y representado (objeto).

En la actividad teatral, la representación de acciones supone, para que sea tal (y no una distorsión o improvisación), una fuente u original con alto grado de semejanza material con el producto (representación): la puesta en escena debe copiar fielmente el libreto. En este caso podrían interpretarse que el actor sigue un texto impuesto por el autor de la obra teatral.

En el ámbito de las relaciones jurídicas, existe una limitación del alcance de la representación, aquella que impone el autor al actor por medio de una autorización expresa para llevar adelante acciones determinadas. En este caso también el contenido en cuestión, la acción del actor, está determinado y hasta podría agregarse "escrito" en la autorización del autor.

En estos tres tipos de representación se verifica una determinación de contenido por parte de la instancia original. Por el contrario, la representación política hobbesiana carece de esa característica: en el estado civil constituido, el contenido de la instancia "representante", el accionar del actor-soberano, no está determinado por el original.

La autorización política es ilimitada con lo cual toda acción que ejecute el actor representa al autor: la autorización, en este caso, no permite verificar que una acción ejecutada por el actor no se corresponde con la determinada por el autor (por la sencilla razón que esta última determinación no existe).

La representación política es un caso de representación en sentido formal o, tal como Hobbes las describe, de relaciones en las que el representante es imagen en sentido amplio. En el capítulo 45 de la cuarta parte del Leviatán, "De la demonología y otras reliquias de la religión de los gentiles" se afirma que:

"En una acepción más amplia de la palabra imagen, se contiene también, sin embargo, cualquier representación de una cosa por otra. Así, un soberano terrenal puede ser denominado imagen de Dios, y un magistrado de inferior categoría, imagen de un soberano terreno. Muchas veces, en la idolatría de los gentiles, se atendía poco a la semejanza de su ídolo material con el ídolo de su fantasía, y sin embargo era denominado imagen de él. En efecto, una piedra sin labrar se instituyó en imagen de Neptuno, y así también otras diversas figuras muy diferentes de aquellas que concebían como sus dioses. Actualmente vemos muchas imágenes de la Virgen María y de otros santos, muy diferentes unas de otras, y sin correspondencia con la fantasía humana; sin embargo sirven suficientemente para el propósito con que fueron erigidas, que no fue otro sino el de representar, por los nombres solamente, las personas mencionadas en la narración, a las cuales cada uno aplica una imagen mental por sí propio, o ninguna en absoluto" (19).

Según esta acepción de imagen o representación en sentido amplio (que incluye relaciones entre personas, nombres y cosas, objetos materiales y fantasías) se prescinde de la relación de contenido entre representante y representado. De esta forma "cualquier cosa" o persona puede representar cualquier otra con la única condición de que así sea establecido y aceptado. En el ámbito político esa aceptación es la que expresa la autorización ilimitada del pacto social.

Al basar la relación de representación en "los nombres solamente" el enlace entre representado y representante es arbitrario y depende de una voluntad de unión (o representación) al igual que sucedería en la relación de representación de las cosas por medio de palabras. En ambos casos la conexión es mental y debe ser aceptada para que la relación de representación sea efectiva a nivel intersubjetivo.

Centremos nuestro análisis en el criterio utilizado para legitimar cada uno de los tipos de representación mencionados. La legitimidad de la representación psicológica está dada por la semejanza entre la unión de imágenes y la realidad existente. Para la representación teatral podría observarse el libreto correspondiente para averiguar si la puesta en escena se corresponde o no con la ficción artística, escrita o pensada. En el caso de la representación jurídica, si la acción del actor es aquella determinada por la autorización del autor, la relación es la que corresponde; de lo contrario el actor es también autor, una persona natural, la autorización es imaginaria y la representación es ficticia.

En líneas generales, para estos tipos de representación existe un criterio “objetivo” a partir del cual se puede determinar la ilegitimidad de la relación establecida entre los dos órdenes que se articulan por medio de ella. ¿Qué sucede en el caso de la política?

En la práctica, en el estado civil funcionando tal como Hobbes lo prevé, cualquier cosa que haga o diga el soberano, lo dice o hace en representación de los súbditos. Además todo juicio (por ejemplo aquellos relacionados con la determinación de legalidad o legitimidad) depende de la voluntad soberana. No es posible, ni siquiera enunciar un criterio de validez en cuanto al contenido, en lo que al accionar soberano se refiere. El duplicado adquiere total independencia respecto del original. Es más: el original (si se considera que es la multitud) adquiere entidad (carácter de persona) a partir del duplicado. No hay un original “a consultar” (u observar) para corroborar la pertinencia de la relación establecida entre las acciones; en virtud de la transferencia de poder que el pacto realiza el duplicado es la única instancia con poder para determinar la pertinencia de ésta y toda otra relación establecida. La voz del original es la del duplicado. La única condición de validez material será que quien gobierne sea aquel a quien el pacto dio esa autorización ilimitada u otro que haya recibido el poder directa o indirectamente por voluntad de éste.

Si nos atenemos a la definición de persona la relación de representación no se establece, en principio, entre individuos sino entre acciones: son las palabras o acciones de la persona artificial las que “son consideradas como representando a las palabras o acciones de otro hombre”. Como en el caso de la representación jurídica el autor determina las palabras y acciones que el actor puede legítimamente decir o hacer en su nombre por medio de una autorización (por eso mismo limitada), la relación de representación puede extenderse a los individuos respetando la definición dada (representación de palabras y acciones); ya que en ese caso y mientras el actor respete los límites impuestos por el autor, las acciones o dichos de la persona artificial o representante serán aquellos para los cuales el mismo representado ha dado su consentimiento. Por eso, en el ámbito jurídico, la autorización debe ser expresa, exhibida y debe hacer referencia a la acciones autorizadas (o, por lo menos, a algún criterio que funcione como límite del accionar del representante).

En la práctica política, al modificar sustancialmente el carácter de la autorización, la representación pasa, necesariamente, a relacionar individuos, relegando, entonces, a segundo plano la cuestión del contenido del accionar del actor; este último pasa a ser representante independientemente de las acciones que lleve a cabo. Como todas las acciones están autorizadas, si se quisiera mantener a toda costa la relación de representación entre acciones (tal como sucede en la representación jurídica), habría que suponer que la acción que ejecute el representante representa a la acción que realizaría el representado. En este caso, las acciones que corresponden al súbdito podrían únicamente ser determinadas una vez que se realizaron las acciones del soberano; lo cual equivale a decir que las primeras (y las últimas) carecen totalmente de importancia para la relación establecida y que uno o varios hombres representan a uno o varios hombres con independencia de las acciones que se realicen. Tal es, en efecto, la utilización hobbesiana del término “representante” en sentido político (la que tiene lugar en el texto del Leviatán luego de la definición de persona y en el marco de la comparación con la actividad del teatro): el mismo designa a la persona del soberano, no a las acciones que éste realice.

La diferencia entre “representación de acciones y palabras de otro” y “representación de individuos por medio de personas” no es menor y tiene consecuencias distintas. En el primer caso los individuos son exteriores a la relación de representación; se separan teóricamente la voluntad del actor de su accionar y es el accionar mismo el que representa el accionar de otro, el que se realiza por voluntad de otro. Esta desvinculación es operativa en el modelo jurídico: las acciones se derivan de un proceso deliberativo (que

incluye apetitos, inclinaciones y ficciones ligadas fundamentalmente al bien aparente) que puede entenderse que corresponde al autor. De hecho, la autorización limitada de la representación jurídica determina el tipo de acciones delegadas en función de una voluntad exterior al actor (la del autor).

La autorización ilimitada de la representación política deja de otorgar importancia al tipo de acciones que realice el actor (todas ellas estarían autorizadas). La separación entre voluntad del representante y su accionar carece de sentido: el representante no es la acción sino la persona que la ejecuta. Si la voluntad es la pasión inmediatamente anterior a la acción y se renuncia a la determinación de esta última, esto implica la renuncia a la operatividad del proceso deliberativo y de la voluntad propia en el direccionamiento de la acción.

Entonces una persona representa a otra y la relación de representación se extiende a todo el proceso que tiene lugar desde el deseo o aversión hasta la voluntad y la acción, con la particularidad (en la teoría hobbesiana) de que ese proceso (el correspondiente al representado) no es realmente tenido en cuenta para establecer la relación. O sea que una persona representa a otra sólo nominalmente y en virtud de la autorización otorgada sin que la deliberación ni voluntad del representado sean operativas (para determinar el accionar del representante), a excepción de esa última voluntad operante de establecer la relación de representación. Pero esta voluntad operativa es, en realidad, la causa de la relación que se establece (el inicio de la misma) y como tal estaría fuera de la relación de representación propiamente dicha. Este es el motivo por el cual puede caracterizarse la relación política como relación de sumisión (en la que el que somete su voluntad a la de otro no puede pretender una deliberación operativa).

Sin embargo, la relación de sumisión no reemplaza, en el Leviatán, a la de representación, ambas coexisten; y la relación entre acciones de uno, y acciones y voluntad de otros, sigue presente en la utilización del término “autor” como predicado del súbdito: se vincula, en el marco del funcionamiento del Estado, el accionar del soberano con cada súbdito como autor de él (a esto nos referiremos un poco más adelante).

La falta de determinación del contenido de la instancia “representante” (en este caso: la acción o el juicio del soberano) es lo distintivo de la representación política respecto de los otros tipos descriptos: se registra, en la práctica, una especie de anulación de la persona del autor (deseo, proceso deliberativo, voluntad y acción del súbdito) para cada acto ejecutado por el actor; el original (multitud) se considera mudo e incapaz de acción hasta tanto tenga lugar su representación; pero una vez establecida ésta, la voz del original es la del duplicado. No existe criterio alguno para determinar la legitimidad / ilegitimidad de la acción en el marco de una relación siempre legítima de representación. En todos los casos (en virtud de la constitución del poder absoluto) esta última se supone válida: independientemente del contenido de la instancia “representante” (independientemente de cual sea, concretamente, la acción o discurso del soberano), cada súbdito se supone siempre autor / representado. La representación es puramente formal y la relación es de sumisión.

¿Cuáles son, entonces, las instancias “representante” y “representado” de la relación política? El representante es el soberano; su voluntad no está determinada por nadie más que por sí mismo (al igual que su deliberación, deseos, intenciones y acciones). ¿Y el representado? La multitud y cada individuo particular, pero de forma tal que no intervienen en esta relación ni su voluntad (la pasión inmediatamente anterior a la acción corresponde al soberano) ni su deliberación, ni sus deseos (a la operatividad de todos ellos renunció por medio del pacto). La representación no se basa en ninguno de los contenidos mencionados, es formal y su efectividad depende de la aceptación de representante y representados (la voluntad de representación por parte de los súbditos es la expresada por el pacto social). La relación es establecida por hombres (y entre ellos) sin apelación a ningún otro contenido, de forma tal que no existe relación verdadera entre los representados y las acciones políticas del representante (ni entre ellos y la voluntad, la deliberación o las pasiones en general que, en tanto operativas, pertenecen a este último). Por lo tanto, contra lo establecido en la definición de persona, el único criterio de legitimidad es que el representante sea aquella persona autorizada por los representados.



### III. El súbdito como autor en el Estado político

Analizamos a continuación el sentido de la caracterización de súbdito como autor en el Estado político instituido. La misma se basa en la realización del pacto fundamental que incluye una autorización ilimitada y una transferencia de derechos del futuro súbdito hacia el futuro soberano:

[Texto del pacto social]

*“Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizareis todos sus actos de la misma manera” (20).*

El otorgamiento de autorización ilimitada daría al súbdito el carácter de autor. El otro concepto jurídico presente en el pacto de sumisión es el de transferencia; el mismo está muy ligado al de “autorización”. Cada súbdito transfiere al soberano su derecho a gobernarse a sí mismo. La transferencia es definida como un abandono de derecho con un beneficiario determinado (21) de forma tal que el poseedor del derecho original “esta OBLIGADO o LIGADO a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho” (22). En este sentido es calificado como contradictorio e injusto no cumplir con el deber de respetar, en los hechos, la transferencia realizada: “se denomina injusticia o injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en un principio voluntariamente se hubiera hecho” (23).

La autorización ilimitada implica una especie de “abandono” del derecho de determinar la acción. A este se le suma un abandono del derecho transferido, en este caso, el correspondiente al gobierno sobre sí mismo. En los párrafos que siguen se muestra cómo la caracterización del súbdito como autor remite al pacto fundamental y no es operativa, según su propia definición, en la práctica política. La adjudicación de autoría al súbdito se relaciona en el Leviatán con: 1) la definición de autor como dueño de la acción del actor, 2) el hecho de haber autorizado todas las acciones del soberano, y 3) la responsabilidad sobre esas acciones tal como si las hiciera él mismo.

#### III.-1) El súbdito como dueño de la accionar estatal ✓

La definición de autor como dueño de las acciones y palabras del actor es explicitada por Hobbes en el capítulo 16 del Leviatán (24). A continuación de la misma se realiza un paralelismo entre derecho de propiedad (dominio) y el derecho de realizar una acción (autoridad): “Porque lo que con referencia a bienes y posesiones se llama dueño [...], respecto de las acciones se denomina autor. Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama autoridad” (25).

En el primer caso existe una relación entre un hombre y una cosa; en el segundo caso la relación se establece entre acciones y personas. Respecto de la propiedad de una cosa, el dominio y el poder pertenecen, evidentemente, al hombre en tanto dueño. El caso es semejante al de la acción de una persona natural. Pero en el marco de la relación política: ¿quién es dueño del accionar del actor?, ¿quién es el titular del dominio, del poder sobre las acciones del Estado?

Analicemos detenidamente este paralelismo en función de la transferencia de derechos entre personas. Si soy dueño de una cosa, tengo el derecho (dominio) sobre ella. Como persona natural (en estado de naturaleza), tengo el derecho a toda acción, la autoridad. Si como dueño de una cosa transfiero mis derechos, otro pasa a ser dueño y se termina la relación intersubjetiva respecto de la cosa en cuestión: transferir, como se ha señalado, implica abandonar, dejar en manos de otro ese derecho. Así el nuevo dueño posee la cosa y los derechos sobre la misma. Pero si al ser dueño de una acción (como persona natural: actor y autor, decido transferir el derecho de actuación a otro, abandonarlo o darlo a otro para que lo ejerza, ¿cómo hay que interpretar el significado de ese acto? ¿Significa terminar toda relación con la acción y terminar la

relación con el otro a quien transferí el derecho (tal como sucede con la transferencia de dominio)? ¿A quién pertenece la acción? ¿Al autor o al actor (representante a quien transferí el derecho de actuar)? ¿Puede pertenecer a ambos?

Aquí también adquiere fundamental importancia el tipo de autorización (si es limitada o ilimitada). En derecho privado esta cuestión no es para nada secundaria y podría dar lugar a innumerables inconvenientes: por eso el representante debe exhibir la autorización y ésta debe ser acotada y clara para que el actor no se exceda de los límites establecidos por el autor (26). Si el actor se excediera habría efectivamente un cambio total de persona jurídica: las funciones “autor” y “actor” corresponderían ahora a aquel que se había pactado que fuera representante (sólo actor): “el actor en ese caso se erige a sí mismo como autor”, “cuando la autorización es imaginaria obliga al actor solamente, ya que no existe otro autor que él mismo”. (27). O sea que, en este caso, pasa lo mismo que con la propiedad: la acción no sería más mía (como sucede con la venta de una cosa) y entonces se trataría de un cambio de autor y de actor (otra persona que realiza otra acción, independiente de mi persona y de mi acción); en el caso de una relación jurídica ilegítima, es la voluntad del actor (independiente de la del supuesto autor “por pacto”), la que determina el tipo de acción a realizar.

El exceso del actor respecto de la autorización otorgada no es posible en el marco de la representación política. Pero lo que intentamos analizar es la caracterización del súbdito como dueño de la acción del soberano, esta “relación de propiedad” que Hobbes establece entre cada gobernado y cada acto del gobernante. Si se mantiene un significado de dueño ligado a voluntad y poder operante sobre su propiedad (en este caso las acciones), la autorización ilimitada permitiría inferir que esa caracterización corresponde al soberano y no al súbdito. La relación establecida en el pacto fundamental liga a ambos por la constitución voluntaria de un poder absoluto concentrado en la persona del soberano de forma tal que este último puede determinar su propio accionar, pudiendo realizar lo que quiera o lo que considere oportuno, tal “como si fuera” una persona natural.

La autorización ilimitada (la falta de explicitación concreta de la comisión) deja de otorgar sentido a la separación autor-actor porque el representante ya no estaría más obligado por el representado y este último perdería todo “control”, todo poder sobre la acción del primero. Cabe preguntarse si conserva el derecho original sobre la acción y, de responder afirmativamente, qué significa ese derecho y qué consecuencias prácticas tiene. En la representación política resulta que (al igual que en la relación jurídica ilegítima) es la voluntad del actor la que determina la acción; claro que no hay ilegitimidad, porque esas condiciones fueron las que se pactaron. Pero lo que se pactó fue sumisión, o sea, se estableció que, de allí en más, el dueño de las acciones políticas sería el soberano, no el súbdito; el pacto establecería la aceptación de cada súbdito de que el dueño del accionar estatal, el autor de cada acción política, sea el gobernante.

Ilustraremos lo dicho con un ejemplo. Siguiendo el paralelismo entré dominio y autoridad propuesto por Hobbes, Zarka realiza un comentario respecto de la representación ficticia como ejemplo de diferencia entre un derecho original y otro derivado. Se trata de un pacto privado de derecho de uso o administración de una propiedad: “...el propietario puede transferir pura y simplemente su derecho sobre la cosa que posee, dándola o vendiéndola a otro, pero puede también autorizar a ese otro a asegurar su mantenimiento, su gerencia o su administración. En este último caso, el propietario no pierde todo derecho, solamente confiere a otro un derecho de actuar que, como propietario, podría realizar él. Se constituye aquí también [como en el caso del pacto social] un derecho subordinado al derecho del propietario sobre la cosa” (28).

Pero en este caso el propietario no da una autorización ilimitada sobre la cosa, ni en tiempo, ni de acciones. La transferencia de derechos es limitada (se trata de un pacto de derecho privado). Este es uno de los motivos por los que el propietario sigue siendo tal, es dueño real del bien en cuestión y sigue conservando un poder sobre el mismo, en virtud de su derecho/poder como dueño. El actor estaría al servicio y a las órdenes del autor. El convenio social establece una autorización ilimitada y transferencia sin límite temporal alguno, razón por la cual la transferencia del derecho de actuar (autoridad) incluye la propiedad sobre las acciones, el derecho de determinarlas.

Dejando momentáneamente de lado la subordinación de la esfera jurídica a la política (a partir de la cual la primera es posible) y al solo efecto de ilustrar la caracterización del súbdito como autor, modificamos

la comparación incluyendo el carácter ilimitado de la autorización. Supongamos entonces que un propietario transfiere a una persona su derecho sobre una cosa de forma tal que autoriza todas sus acciones sobre el bien sin establecer límite temporal alguno pero conservando *teóricamente* su propiedad. Evidentemente el beneficiario de la transferencia tiene todo el poder sobre la cosa tal como si fuera su dueño. El supuesto dueño, el que conserva el *titulo* de propiedad, lo es sólo nominalmente, ficticiamente: no tiene, si cumple lo pactado, ningún poder real; sus derechos son, de hecho, subordinados. Incluso el representante, tal como sucede en la política respecto del poder soberano, podría transferir su poder sobre el bien a un tercero ya que el representado autorizó todas sus acciones. Cabe preguntarse quién es el verdadero dueño y qué significado y función real tiene el “derecho” del representado sobre la acción autorizada.

El pacto de sumisión implica una transferencia casi total de derechos (Hobbes excluye únicamente el derecho a la vida, temática que se analiza más adelante). El derecho originario “sobre todas las cosas” o el de “gobierno sobre sí mismo” se pierden para el súbdito desde su transferencia voluntaria. No parece válida la atribución de un “derecho de uso” (tal como postula Zarca) al soberano, salvo que se le otorgue una mayor jerarquía a este último respecto de un supuesto derecho de posesión o propiedad (lo cual significaría cambiar el empleo habitual de “uso” y de “propiedad” (29). La posesión de las acciones del actor por parte del autor (lo que parece indicar la utilización de la palabra “dueño”, “owner”) no es real sino ficticia. El pacto marca el reconocimiento (en el ámbito intersubjetivo) de una persona autónoma en lo que a voluntad, actuación y autoría se refiere.

Esta afirmación se ve reforzada por el hecho de que el nacimiento del Estado-Institución no implica la participación del soberano como pactante. Este último no es parte de ningún compromiso, no limita su persona a “actor” ni a “autor” sino que continúa siendo una persona natural y, por ende, con derecho sobre todas las cosas y derecho de gobierno sobre sí mismo (no transferidos), sin límites, soberano, que representa su propia persona natural (o sea que es autor y actor, persona que se representa a sí mismo); a esa representación, que es prioritaria, se le agrega luego de la realización del pacto una representación “artificial”. De ese tipo de representación no se desprende obligación alguna para con los representados (30). El pacto hobbesiano le otorga ese reconocimiento (de falta de limitación) por parte de los súbditos.

El autor es definido como dueño de la acción, el que tendría la propiedad sobre la acción de otro (31). La relación del dueño con su bien se entiende que es la que corresponde a un “poder hacer” lo que quiera con él de acuerdo con su voluntad, mientras siga siendo su dueño. Pero en virtud de la autorización ilimitada que darían los súbditos, ese poder le corresponde al soberano. Para entender lo que es un súbdito-autor habría que imaginar un dueño de un bien que no tiene poder sobre él o, como propone Lucien Jaume, un poseedor perpetuo (el soberano) de un bien cuya posesión resulta indispensable para la supervivencia del propietario (32). Tal es, en efecto, lo que ocurre con la supuesta “propiedad” de la acción (del actor) que corresponde al “autor” en el estado civil: el súbdito es autor (dueño) de toda acción del soberano pero no tiene poder sobre ella. Este “no poder” no se relaciona, en el lenguaje habitual, con la propiedad de ser “dueño”; el esfuerzo de imaginación que hay que realizar para entender la conjunción de estos dos predicados y su adjudicación al súbdito se debe a que se unen de una forma tal que no permite su correspondencia con realidad alguna. El súbdito poseía este poder al momento de pactar y dar consentimiento (como acto voluntario) del accionar del soberano. Pero una vez otorgado el consentimiento respecto de todo futuro accionar, ¿qué sentido tiene “autor” (dueño de la acción de otro) como predicado del súbdito (y no del soberano)? ¿Qué función cumple concretamente esa atribución?

Tal como se ha indicado más arriba la relación de representación vincula, en principio y por medio de la definición de “persona”, las acciones del actor con las acciones que realizaría el autor. En el modelo jurídico la vinculación entre actos e individuos tiene sentido ya que el actor tendría que actuar sólo teniendo en cuenta la voluntad del autor o del “dueño” de la acción autorizada. Y entonces, que el representante sea un hombre tiene su traducción inmediata a que el mismo sea una acción. En el caso de la representación política, como toda acción estaría autorizada, esa “traducción” no es posible y el significado de la representación se desplaza irremediamente pasando a relacionar individuos (y no acciones): el soberano es representante de cada súbdito (independientemente de cuales sean los actos que realice). Pero entonces la caracterización del súbdito como autor o dueño de la acción no puede vincularse a la voluntad de éste para cada caso particular de acto político. Dado ese desplazamiento, en virtud del cual representante y representado pasan a ser personas y no acciones concretas, el autor/súbdito no conserva la jerarquía del autor

jurídico porque en la práctica se desplaza también la caracterización de “dueño” de las acciones hacia la persona del representante o hacia la voluntad de este último. Esta relación es justamente compatible con la de sumisión de cada representado a su representante. La instancia “representante” resulta ser una persona sin limitaciones jurídicas ni políticas.

La adjudicación al súbdito del “papel” de autor, como dueño de la acción del soberano, no tiene consecuencias prácticas para el accionar político de este último y es, si se considera su significado y función original (la correspondiente al modelo jurídico) una ficción.

### III.-2) El súbdito como sujeto de una autorización ilimitada

Ahora bien el súbdito ¿no es autor por haber autorizado todas las acciones del soberano?

La cuestión puede formularse en términos contractuales considerando que los compromisos asumidos en un pacto continúan teniendo vigencia en tiempo futuro. Evidentemente una transferencia de derechos, autorización de acciones u obligación contraída en tiempo pasado tienen vigencia en tiempo futuro. Pero de lo que aquí se trata es no de una obligación, autorización o transferencia sino de la caracterización del súbdito como “autor”. Veamos en qué sentido esa consideración no es lícita.

En primer lugar ya se ha mostrado que la representación política desvincula del autor el accionar del actor por la postulación de una autorización ilimitada y la consecuente autonomía de la voluntad de este último para determinar el accionar correspondiente. Esta afirmación se ve reforzada por el hecho de que el soberano, al no ser partícipe del pacto, goza de una libertad semejante a la correspondiente a cada uno en estado de naturaleza. En este sentido no resultaría lícito adjudicar los actos del representante al representado.

Pero agregaremos algo más a estos argumentos para reforzar la hipótesis de la ficción de la postulación hobbesiana de la autoría del súbdito de toda acción realizada en su nombre y rebatir así la posible objeción que consistiría en señalar que quien dio autorización ilimitada por medio de un pacto, debería considerarse autor de todo lo que diga o haga su actor/representante.

La autorización ilimitada unida a la transferencia de derecho de gobierno sobre sí mismo implica que junto a la autorización de acciones se transfiere también el derecho de mandar a realizar acciones: además del derecho de actuar se transfiere, de hecho, el derecho/poder de “autorizar / desautorizar”. De allí en más, el que autorizó no puede realizar una acción sin la autorización del autorizado. Al autorizar de forma ilimitada y transferir los derechos de gobierno, el autor pierde su carácter de tal transfiriendo el poder correspondiente al actor de forma que no puede realizar ya nunca más esa función. El súbdito sería una especie de autor en segundo grado: autor de la autoridad, autor de la constitución de un poder con derecho a autorizar y a actuar; algo semejante, a un “autor del autor real” (33). La función “autor” traspasa al soberano junto con el derecho al gobierno sobre sí mismo de cada súbdito.

Si consideramos que las acciones concretas en un Estado, emanan de una orden del soberano, y son ejecutadas por súbditos con autorización de este último, hay una separación en dos grados respecto del accionar que no permite inferir una vinculación directa (la que corresponde a “dueño”) de cada súbdito y, por lo tanto, la acción mandada y realizada no puede ser considerada como propiedad del súbdito mismo por más autorización ilimitada que haya otorgado. El “autor de autor” no lo es respecto de la acción concreta. ✓

Incluiremos en el análisis este poder de autorizar que posee el soberano y que da lugar a una relación de representación en la que un súbdito (por ejemplo un ministro) lo representa.

Si el súbdito fuera autor de toda acción estatal podría entenderse que la relación es transitiva (o sea: que si A autoriza a B y B a C, A autoriza a C y es autor de las acciones que éste realice; en términos de representación: B representa a A, C representa a B, entonces C representa a A y toda acción de C se realiza

en representación de A) y entonces un súbdito, representante del soberano, se representaría a sí mismo (para el caso A=C). La representación política de sí mismo es inadmisibles para el súbdito; la relación de representación (al igual que la atribución de "autor") no es, en este caso, transitiva; y esto es así porque una de las acciones autorizadas es precisamente la de autorizar. No puede haber dos órdenes de autores de los que se predique autoría respecto de una misma acción o, si sostiene que los hay, uno es ficticio. Esquematicemos el caso presentado para ilustrar esta ficción:

Un súbdito 's' autoriza al soberano 'S' a realizar toda acción en su nombre. 'S' es actor, 's' autor, dueño de la acción tal como si la hiciera él mismo (por haber dado autorización). 'S' autoriza a 's' a realizar una acción determinada en su nombre. 'S' es autor y 's' actor. Si la atribución de "autor" fuera, en este caso, transitiva, 's' sería autor y actor respecto de la misma acción; pero el autor de esa acción es el soberano, el súbdito es sólo *actor* respecto de esa acción particular.

Además la autorización del súbdito es ilimitada y la del soberano limitada y puede ser revocada; razón por la cual la segunda permite inferir que el autor siga siendo tal, que el actor esté subordinado a él, que la autoridad siga siendo del soberano ('S') al igual que la propiedad de la acción (este sería el caso, también, de la representación jurídica: como la autorización es limitada y, por lo tanto, no se trata de una transferencia de poder que incluya la posibilidad de autorizar, el que autorizó puede continuar considerándose, realmente, autor).

Un súbdito nombrado por el soberano representa al soberano, no a cada súbdito en particular. La atribución de "autor" retrotrae al pacto social pero como tal le corresponde una vinculación con la constitución del poder político, no con cada acción estatal en particular.

En el caso de considerar la orden en sí o una acción que el mismo soberano ejecute, la autorización concreta, en tiempo presente, proviene de sí mismo como persona (natural) no comprometida con ningún individuo o grupo humano. Como esa caracterización real va acompañada de su reconocimiento por parte de los súbditos, la persona natural se encuentra investida de derechos y poder por el pacto social, y se supone una relación de representación a partir de la cual todo accionar está autorizado. Pero la acción del soberano y el individuo-súbdito están mediados por el propio soberano en tanto que persona autónoma, y por lo tanto, con una voluntad independiente de cualquier otra (excepción hecha de la voluntad divina). El hecho de que el establecimiento/reconocimiento de una voluntad autónoma y poder ilimitado y concentrado en una persona se base en un acto voluntario, no relaciona al súbdito con cada acción particular sino precisamente con la constitución de ese poder y el reconocimiento (aceptación) de esa voluntad autónoma, a partir de lo cual el accionar (del Estado, del representante) resulta ser independiente de aquella voluntad que lo instituyó. La función política principal del pacto es el reconocimiento voluntario, de parte de los súbditos, del carácter de "persona natural" del soberano o, lo que es igual, la constitución de un poder político absoluto y concentrado en una persona artificial sin límites en la determinación voluntaria del accionar estatal (34).

La autorización operativa respecto de cada acción particular propia o ajena es, en el marco del Estado, la del soberano. Si nos preguntamos por la causa o razón de esas atribuciones o poderes ilimitados la respuesta incluye la autorización y transferencia del pacto social y la voluntad de cada súbdito (en ese momento); pero en tanto causa, estos elementos están fuera del marco de relaciones entre voluntad operativa y acción consecuente.

### III.-3) La representación como Identificación: el "sí mismo" del súbdito

La representación política, tal como Hobbes la postula, implica una relación de identificación entre soberano y súbditos en la cual la voluntad operante para la determinación de la acción es la del primero. Esa identificación se hace explícita en varias oportunidades al caracterizar la acción del soberano como acción del súbdito mismo en tanto autor en el Estado:

“... en virtud de la institución de un Estado cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco porque hacerse injuria a uno mismo es imposible” (35).

La relación de identificación se manifiesta en la utilización de la expresión “sí mismo” como predicado del súbdito respecto de toda acción que realice el soberano. Esta identificación se acentúa en el contexto de la tematización de la posibilidad de que el súbdito castigue al soberano: “considerando que cada súbdito es autor de los actos de su soberano, aquel castiga a otro por las acciones realizadas por él mismo” (36).

Las acciones del soberano son, sin más, las acciones del súbdito: “quien realiza una acción contra el soberano, la realiza a su vez contra sí mismo” (37). Lo que en un principio (en la definición de persona) se enunciaba como una consideración de representación de acciones de uno por parte de las acciones de otro, en el desarrollo posterior resulta ser una afirmación de identificación de acciones y de personas o individuos.

Consideremos el problema profundizando el significado de la transferencia del derecho de gobierno sobre “sí mismo”, de poder. Para el súbdito el resultado del pacto es el abandono de ese derecho, la imposibilidad legal de determinar una acción propia o ajena. La transferencia de ese derecho, su abandono, implica un límite (auto-impuesto por cada súbdito) a la posibilidad de direccionar el propio accionar. Como el soberano posee el derecho de gobierno de cada súbdito, el direccionamiento de la acción de cada uno y del conjunto depende de su voluntad, de sí mismo. El traspaso del derecho de gobierno sobre sí mismo implica necesariamente que, a partir de la realización del pacto, no hay un sí mismo político del súbdito (independiente del soberano); por esta razón ese sí mismo (como instancia de determinación de una acción) es ficticio en tanto se respeta lo pactado; en caso contrario, el súbdito es “sí mismo” pero como autor de un acto propio que contradice su voluntad anterior de sumisión, de traspaso de derecho de gobierno sobre sí mismo (el súbdito se estaría gobernando a sí mismo como persona natural que asume su propia representación sin derecho para ello; y el soberano, dada esa situación -que contradice su voluntad- tiene derecho de castigarlo para que la voluntad del súbdito pueda quedar mejor dispuesta para la obediencia, para que ese sí mismo no tenga lugar en el futuro a nivel político).

La atribución del accionar estatal al “sí mismo” del súbdito se basa en la autorización y transferencia del pacto social. Pero resulta claro que a partir de allí el único que puede actuar por sí mismo es el soberano. El “sí mismo” operativo en el Estado es el correspondiente a este último. Cuando Hobbes hace referencia a la autorización que tiene lugar en el marco del Estado político se hace explícita también la atribución de los actos de los súbditos al mismo soberano:

“Y cuando una asamblea escoge a su pastor en un Estado Cristiano, es el soberano quien lo elige, puesto que la elección se hace por autorización suya, del mismo modo que cuando una ciudad elige su alcalde, éste es un acto de quien posee el poder soberano: en efecto, cualquier acto que se realice es un acto suyo, ya que sin su consentimiento resulta nulo” (38).

En este y otros pasajes del Leviatán (39) se explicita que todo acto realizado en el estado civil es un acto de quien ejerce el poder político. Las afirmaciones contrarias remiten al pacto social, momento en el cual se supone que el súbdito poseía poder para realizar él mismo todo acto que emanara de su voluntad; pero en virtud del poder absoluto la atribución de los actos políticos al súbdito resulta ser ficticia.

Un caso “extremo” de la mencionada identificación es la predicación de autoría de los súbditos respecto del acto legal de castigo o muerte realizado por el soberano. En estos casos Hobbes afirma reiteradas veces que el súbdito es considerado autor de su propia muerte o pena: “Si quien trata de deponer a su soberano resulta muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse autor de su propio castigo porque es, por institución, autor de cuanto su soberano haga” (40). Si la autoría fuera real, si el individuo fuera autor real de su pena, se trataría de una acción (de sí mismo) dirigida hacia la destrucción de

la propia vida (algo expresamente prohibido por las leyes naturales); la contradicción con el principio de la conservación de la vida y con el bien o beneficio que espera obtener cada súbdito al aceptar la sumisión, sería tal, que el mismo pacto podría ser calificado como nulo. En este caso resulta evidente que la caracterización de autor es una ficción y que el consentimiento expresado en las palabras del pacto no puede entenderse (subjétivamente) al acto que da lugar a una sentencia de muerte decretada por el autor-soberano (41).

Por medio del pacto el súbdito transfiere su derecho al poder, a la determinación de su libertad, al uso de sus medios, y obtiene a cambio o como beneficio la protección de su vida. Pero como la autorización es ilimitada y el derecho/poder de juzgar sobre la acción también se transfirió (el soberano puede hacer lo que le plazca), podría haber algunas acciones del soberano que no se dirijan a la protección, incluso que vayan contra ella.

Así el soberano tiene poder sobre la vida y la muerte del súbdito y la razón de una decisión de muerte depende de su voluntad (podría ser arbitraria o porque le place). Pero si el criterio para establecer la autoría del súbdito es el hecho de haber autorizado todos los actos, el súbdito sería autor de su muerte; porque si quien otorga una autorización ilimitada es autor de todo lo que haga el actor, tal como si lo hiciera él mismo, el súbdito sería autor de ese acto dirigido contra su vida.

En el marco del Estado el “sí mismo” operativo es el del soberano y caracterización de sus actos como actos del súbdito es una ficción. En este caso de aplicación de pena de muerte el beneficio esperado al pactar se contradice con la propia autorización formal. Tampoco cabe en este caso retrotraer la voluntad del súbdito al momento del pacto: su voluntad entendida como voluntad de conservar la vida (o incluso voluntad de sumisión) no puede entenderse como voluntad de muerte.

### III.-4) El súbdito como co-creador del poder del Estado instituido

Lo que, en realidad, el pacto transfiere por voluntad del súbdito, es un derecho y un poder en general, pero esto no puede convertir al súbdito en autor de cada uno de los actos del soberano, tal como si los hiciera él mismo. La voluntad (en el momento de libertad natural) es voluntad de garantizar la propia vida (o la paz y el progreso) pero no voluntad de cada acto y futuro de otro. Desde una perspectiva psicológica, afirmar la existencia de tal voluntad (la que corresponde a cada acto particular que realice el gobernante) implicaría que la determinación de la misma se realiza en función de un fin también particular (el que corresponde a la acción concreta que se lleve a cabo) y desconocido (por ser un fin singular y futuro, a determinar por el soberano); lo que resulta imposible porque los contenidos de una tal deliberación resultarían inexistentes.

Si las palabras del pacto expresan la voluntad del súbdito, al autorizar todas las acciones del soberano, aquel tiene la voluntad de perder toda relación entre su voluntad y la acción concreta que el soberano realice en su nombre; su voluntad es que la acción concreta y el criterio para determinarla dependan de la voluntad del soberano; su voluntad es la constitución de un poder absoluto y concentrado en la persona del gobernante (no cada acción concreta que éste realice) con el fin de garantizar su seguridad; el pacto de sumisión implica una renuncia voluntaria al sí mismo operativo, a la “propiedad” de la acción, a su determinación.

Autorizar todos los actos no es autorizar cada uno de los actos en particular; es autorizar el ejercicio de un poder de actuar en general. El cambio del carácter de la autorización es cualitativo, no cuantitativo: lo que se agrega, el “plus” de la autorización ilimitada respecto de la limitada, es el poder del actor/soberano de determinar la acción a realizar en nombre del Estado, o sea que se le atribuye al gobernante, en la práctica, la función de autor (función cuyo ejercicio se manifiesta en que es él, y sólo él, quien tiene el derecho y el poder de autorizar toda acción en el marco del Estado).

Por otra parte si se identifica sin más, desde un punto de vista lógico, “autorización de actuar y

ordenar en general” con “autorización de cada acto o cada orden”, se hace imposible compatibilizar (desde una lógica objetiva y filosófica) la transferencia de derecho de gobierno (del pacto de sumisión) con los derechos inalienables; se hace imposible sostener la autoría de los súbditos respecto de aquellos actos u órdenes que atenten contra su vida (y que sin embargo estarían, como cualquier otro, autorizados).

La diferencia entre “autorización de actuar en general” y “autorización de cada acto particular” es compatible con aquella señalada entre “autor del poder concentrado” y “autor de cada acción del soberano”. En todos los casos el poder es absoluto y compatible con la relación de sumisión pero la expresión “autor del poder concentrado” desvincula al súbdito de cada acto realizado en función de ese poder absoluto que no le pertenece, que no controla sino que lo controla a él y que constituyó voluntariamente. Así no habría contradicción entre la voluntad de vida y el decreto de pena de muerte ya que la voluntad del gobernado no estaría directamente ligada a la orden ni a la ejecución de la pena capital; la contradicción podría darse entre la voluntad de seguridad y las consecuencias de otorgar un poder ilimitado por medio del pacto; pero resultaría igualmente contradictorio con la voluntad de seguridad, el hecho de no instituir un poder concentrado, ya que, de continuar en estado de naturaleza, su seguridad estaría menos garantizada porque sería casi permanente.

Hay una tensión entre autorización ilimitada (poder ilimitado) y el fin de la autorización y transferencia. Todas las acciones están autorizadas pero algunas de ellas pueden no responder al fin para el cual se instituyó la soberanía. Esta tensión se agudiza si se sostiene la autoría del súbdito.

Si por la realización del pacto, cada súbdito es autor de cada acto del soberano, tal como si lo hiciera él mismo, se vincula, en el caso de decretada una pena capital, el “si mismo” del súbdito con la destrucción de si mismo; la ficción en este caso lleva a la contradicción. Si tal como se propone, el súbdito es co-creador de un poder concentrado en una voluntad independiente de la suya, no sería posible, en ningún caso, que su voluntad presente sea causa de la realización de un acto contrario a aquella voluntad (o contrario a su vida).

La caracterización del súbdito como autor se traduce en una relación de identificación establecida entre soberano y súbditos, una vinculación de los últimos con las acciones del primero tal como si las hicieran ellos mismos. Como el accionar estatal depende exclusivamente de la voluntad del gobernante, esta relación es una ficción. De ella se desprende otra: que el soberano actúa en representación de los súbditos, tal como si fueran ellos mismos los que realizan la acción de aquel. Para respetar esta relación el súbdito debe considerarse autor incluso de aquellas acciones del soberano que signifiquen o pongan en riesgo su propia vida. Esta relación puede tener consecuencias únicamente en la conciencia de los súbditos, no afecta en nada al soberano: los súbditos tienen que considerar que la acción del soberano es su acción, en virtud de una autorización que ellos mismos habrían otorgado. El soberano (por no haber pactado) sigue bajo las reglas de naturaleza y esta relación lo favorece si logra penetrar en la conciencia de los súbditos ya que favorecería la sumisión con una justificación racional: lo que él haga tendrá que ser considerado por los súbditos como propio, en virtud de algún pacto que ellos mismos habrían realizado. Así toda desobediencia será una desobediencia hacia sí mismo, el que se queja de injuria se queja de injuria contra si mismo, la acción de matar a un súbdito es autoría del mismo súbdito.

Pero desde la perspectiva política sin esa creencia (o antes de que la misma se genere, lo cual sería un indicador de la imperfección del Estado) la relación es una ficción: es imposible que uno esté en el lugar de otro o que unos sean autores (en tanto dueños) de las acciones de otro, que los actos del soberano sean los actos del súbdito.

La adjudicación de autor (dueño de una acción de otro) al súbdito es una ficción que puede cumplir una función política únicamente si se logra su internalización (en el gobernado), si se logra que este último se considere autor, que sostenga o crea que existe una relación entre su voluntad y la acción que depende de la voluntad de otro, que existe un acuerdo que se supone realizado sobre el tipo de “papel” que (por el pacto hobbesiano) le correspondería a cada uno de los pactantes. Pero ese “papel” no es una función política, no se materializa en el sistema político, en la práctica del Estado. El autor-súbdito, en tanto tal (en tanto autor), no tiene que deliberar, ni decir, ni querer, ni pensar, ni hacer nada. Sí tendrá que ejecutar las órdenes del soberano, actuar de acuerdo a la voluntad de éste; pero en ese caso el “papel” corresponde a la función de actor, no a la de autor. La función “autor” es ejercida por el soberano y sólo, desde una perspectiva legal y



retroactivamente y de forma ficticia, es una caracterización del súbdito. Tal caracterización cumple la sola función de una especie de definición acordada que se pretende “hacer jugar” en la práctica política para poder postular el consentimiento en tiempo presente y el poder absoluto del soberano. Pero la voluntad del súbdito está ausente en el accionar soberano (y por lo tanto en el correspondiente al Estado) y puede estarlo también en el propio accionar si es que se obedece una orden o ley que no se condice con su querer (si este querer no está determinado, en función de la sumisión debida, por el del gobernante); a no ser que se anule realmente la posibilidad de querer algo contrario a la voluntad del soberano o que se logre que la ficción sea sostenida por el súbdito y que su voluntad sea realmente la voluntad del gobernante (algo que analizaremos en la próxima sección). En el caso de que la voluntad del súbdito se realice y que la acción no se corresponda con la prevista por el soberano (de acuerdo con su voluntad) se prevé la aplicación de penas o castigos, cuyo fin es el precisamente que su voluntad pueda quedar mejor dispuesta para la obediencia (42).

La afirmación de que el súbdito es autor de las acciones del soberano no es real, su función es la que corresponde a un deber ser. Para que esta ficción pueda cumplir un papel político será necesaria la creencia en ella.

\*\*\*

Sinteticemos lo dicho sobre la atribución, al súbdito, del carácter de “autor”.

El concepto de “autor” se introduce por medio del modelo jurídico de representación. En ese marco la voluntad del autor es fundamental como direccionadora de la acción del actor en virtud de una autorización limitada. Así “autor” es definido como dueño de la acción del actor y responsable de todo cuanto haga o diga este último en su nombre, tal como si lo hiciera o dijera él mismo. La relación entre el autor y la acción del actor está mediada por la autorización que otorga el primero limitando el campo de acción del último, la voluntad operante es la del primero. De no ser así la relación se quiebra (es ficticia) y el actor es a su vez autor. Entonces la relación de representación jurídica vincula las acciones de uno con las que realizaría el otro o, lo que en este caso es igual, el accionar de uno con la voluntad del otro.

El cambio fundamental del tipo de representación política respecto de la jurídica es el correspondiente al carácter de la autorización; esta última es ilimitada. De forma que la determinación de la acción corresponde al mismo actor, no al autor. La vinculación de este último con la acción estatal se encuentra mediada por una voluntad independiente de la de quien dio la autorización que, además, es una de las partes de la relación: la correspondiente al actor. La transferencia de gobierno sobre sí mismo excluye también la posibilidad de una voluntad operante del (supuesto) “autor”. Al perder relación con el accionar del actor, la relación de representación pasa, necesariamente, a relacionar individuos: el “autor” es representado por el actor sin importar el tipo de acción que éste ejecute. Se verifica una subordinación del “autor” al actor de forma que la representación es compatible con la sumisión de la voluntad del primero a la del segundo. De esta “inversión” resulta que el dueño de la acción ejecutada resulta ser el actor, aquel que realiza por sí mismo la acción. Todos los atributos del autor pasan a ser propiedades del actor. La condición que cumple el súbdito para ser caracterizado como “autor” es el hecho de haber autorizado al soberano a realizar toda acción que éste considere oportuna. Como, en esas circunstancias, una de las acciones autorizadas resulta ser la de autorizar, la acción concreta depende de la voluntad (autorización) del autorizado (dirigida hacia sí mismo o hacia otro). Esto no implica que el autorizado no actúe con autorización primitiva otorgada, pero esa autorización es la que inicia una relación en la que la vinculación directa con el accionar la posee el soberano (el que autoriza realmente en el ámbito estatal). Si se conserva la relación entre “autor” y “voluntad operante” (de acuerdo con el modelo jurídico), el súbdito puede ser considerado autor, no de la acción, sino del poder de determinarla concentrado en la persona del soberano. Su voluntad fue la de otorgar ese poder de actuar sin restricciones. Pero la autoría de las acciones estatales no le pertenece. ?

Desde la perspectiva política todo poder y voluntad operativa corresponden al soberano; entre ellos los poderes correspondientes a “autor” y “actor” según el modelo jurídico. La caracterización del súbdito como “autor” puede sostenerse únicamente si se vacía de contenido ese concepto; o sea, si el mismo no hace referencia alguna a poder o voluntad operativa, ni, en general, a ninguna de las funciones descriptas en la primera parte del Leviatán (“Del Hombre”) que se relacionen con el accionar político (nos referimos a

“poder” y “voluntad” activos, los relacionados con la determinación de una acción, y no a la mera aceptación o consentimiento “pasivo” que, lógicamente, tiene -o debería tener- lugar del lado de los súbditos).

La voluntad que corresponde al concepto de autor no tiene realidad, en la práctica política, como predicado del súbdito si el poder del soberano debe ser absoluto. La función correspondiente en el Estado pertenece al soberano. El pacto implica el reconocimiento, por parte de los súbditos, de una persona autónoma en lo que a toma voluntaria de decisiones políticas se refiere. Esa “autonomía” es producto: 1) de la transferencia de derechos/poderes de un pacto realizado entre súbditos y 2) del hecho de que el soberano no pacta y por lo tanto se encuentra en la libertad absoluta que correspondía a todos en estado de naturaleza.

La autoría de los súbditos es una ficción en el estado político; su función es precisamente la de acrecentar el poder soberano en tanto autor real de toda acción política, presentando esta última como consecuencia de la voluntad de cada súbdito.

En el Leviatán se mencionan como autores al soberano y a los súbditos. Hay dos tipos de “autor” : uno real, el que posee la autoridad (derecho y libertad para actuar o mandar a actuar), el que puede autorizar y desautorizar, el dueño de las acciones propias y ajenas, del accionar político en general, el correspondiente al “sí mismo” del soberano; otro ficticio, retroactivamente vinculado al primero por la realización de un pacto, aquel que autorizó al que puede autorizar y no puede autorizar ni desautorizar, el que era dueño de sus acciones y no lo es más, aquel que voluntariamente decidió que otro fuera autor del accionar estatal.

Tal como mencionamos más arriba, en la práctica política, la función “autor” será ejercida por el soberano:

“Tampoco basta que la ley sea escrita y publicada, sino que han de existir, también, signos manifiestos de que procede de la voluntad del soberano. [...] Se requiere [...] no sólo la declaración de la ley sino también la existencia de signos suficientes de su autor y autoridad. El autor o legislador ha de ser, sin duda, evidente en cada Estado, porque el soberano que habiendo sido instruido por el consentimiento de cada uno, se supone suficientemente conocido por todos” (43).

Al súbdito le corresponde el papel de actor, tal como se establece si el poder soberano ordena la realización de una acción que contradice el enunciado de una ley civil:

“... si la persona o asamblea que tiene el poder soberano, ordena a un hombre que haga algo contrario a una ley anterior, la realización de ese acto queda totalmente eximida, porque no debe condenarse a sí mismo, ya que el mismo soberano es el autor, y lo que justamente no puede ser condenado por el soberano, no puede, en justicia, ser castigado por ningún otro” (44).

Veamos cómo esta caracterización ficticia del súbdito como autor repercute en la articulación postulada entre representante y representado.

Recordemos brevemente la enunciación de la teoría de la representación realizada por medio del concepto de “persona”. En principio las instancias representante y representado son las acciones mismas del actor y del autor haciendo corresponder al primero la ejecución de la acción y al segundo la voluntad direccionadora de la misma. Al desvincular la voluntad determinante del súbdito respecto de la acción concreta, “autor” pasa a ser una caracterización del soberano. En este sentido la acción de este último representa su voluntad; la independencia de ésta respecto de la que corresponde a los súbditos es total. Así considerada no hay relación de representación de la acción de uno respecto de las acciones que realizarían otros ni de sus voluntades: de la ficción de la autoría de los súbditos se desprende la ficción de la representación de las acciones de éstos.

Pero considerando la creación de la instancia de poder que surge a partir de la realización del pacto de sumisión, puede afirmarse la presencia de una voluntad de orden y de seguridad que deriva en una

voluntad (de los súbditos) de representación por parte de un soberano. En este sentido la voluntad fue operativa y tuvo como resultado la constitución de una estructura de poder concentrado en personas físicas. Ese poder surge por voluntad de los súbditos y se materializa en un representante. Utilizando un concepto de "autor" ligado a la voluntad pero independizado de la acción del actor (concepto que también es utilizado por Hobbes en el Leviatán y se ha caracterizado como "autor en sentido amplio") se ha dicho que el súbdito fue autor de la institucionalización del poder político. La existencia del soberano cumple con aquella voluntad y por lo tanto puede ser considerado representante. En este sentido la relación de representación es compatible con la de sumisión ya que, en el Estado, la voluntad de cada súbdito no es operativa y debe subsumirse a la del representante. Las instancias "representado" y "representante" son individuos de forma tal que la voluntad y accionar concreto del segundo no dependen del primero.

Si esta manera de considerar la relación de representación es la correcta en la práctica política, el acompañamiento y la adhesión positiva (y pasional) de cada súbdito respecto de cada accionar soberano se vería seriamente cuestionados. Por esta razón Hobbes, si bien utiliza la relación de representación entre individuos (o mejor dicho, entre persona jurídica e individuos) mantiene la utilización del término "autor" como predicado del representado, en el sentido jurídico de dueño de la acción de otro tal como si la realizara él mismo, remitiendo a la autorización ilimitada del pacto social. De esta forma se continúa vinculando cada acción particular del representante a la voluntad de cada uno de los representados; esta vinculación es la que permite adjudicarle el carácter de ficción a la relación de representación política.

Esta interpretación presenta la posible objeción de que la voluntad de seguridad, aquella que llevó a los súbditos a la constitución del Estado actúe como instancia articuladora entre las acciones estatales y la voluntad de gobernantes. Si esa voluntad, en tanto cumplida por el soberano, se deriva de un mandato de cada súbdito a partir del cual la vinculación entre la acción del primero responda a la voluntad de los últimos, el término "autor" podría predicarse de los que instituyeron el poder en el marco del mismo estado civil. Se trata de una objeción no menor a la que respondemos a continuación.

#### **IV. La Voluntad de seguridad**

Hemos desarrollado la hipótesis de que el súbdito no es autor real de la acción del soberano sino de la institucionalización de poder, llegando a la conclusión de que la voluntad del súbdito no es operativa en el Estado: la voluntad de cada uno, individualmente considerada, no puede relacionarse directamente con cada acción estatal.

Pero si consideramos que cada voluntad individual se redujo a una voluntad en un proceso de deliberación (en conjunto), una voluntad general de seguridad que llevó a todos y a cada uno a instituir el Estado, ¿no sería lícito concluir que el soberano representa la voluntad de cada uno, que el mismo debe tener en cuenta esa voluntad de la cual nace su poder, que estaría, en cierto sentido, obligado por los súbditos (que le dieron el poder) a hacer real esa la voluntad de seguridad? Si la respuesta fuera afirmativa aquella voluntad de los súbditos sería realmente operativa en el Estado y el representante le debería obediencia; habría una especie de subordinación del actor al autor (similar a la que describíamos en el modelo jurídico) aunque más no fuera en función de aquella primera voluntad a partir de la cual se crea el Estado.

Si la acción del soberano representa a la acción del súbdito pareciera lógico pensar que el soberano actúa de acuerdo con la voluntad del súbdito. Esta afirmación está en un todo de acuerdo con la necesidad del sistema hobbesiano de que el soberano actúe con consentimiento del súbdito y en total acuerdo con el acto voluntario de la realización del pacto social en vista de la obtención del bien de la seguridad. La relación de identificación señalada más arriba también apoyaría este tipo de hipótesis: si el acto del soberano es un acto del súbdito hay una (aunque más no sea, suposición de) coincidencia de personas que permitiría inferir una coincidencia de voluntades.

Claro que, en el Estado, la voluntad presente del súbdito no cuenta para la determinación del accionar político: no hay una voluntad operante de éste que tenga que ser acatada por el soberano. Pero aquella otra voluntad, la que llevó a cada uno a crear la estructura de poder que se supone siempre presente, ¿no sería operativa incluso en el marco del Estado? ¿La representación de acciones no llevaría implícita la representación de voluntades si se considera que se cumple finalmente con la voluntad de seguridad (siempre presente) que llevó a cada súbdito a pactar a favor del soberano, a aceptar su voluntad?

El poder debe estar concentrado en la persona del soberano; esa concentración se supone realizada por un pacto de sumisión entre súbditos a partir del cual se supera la instancia de voluntad individual por una voluntad política (en esto consiste el paso del estado de naturaleza al civil). Sería muy positivo que todo el accionar estatal respondiera al establecimiento de la paz y la seguridad a partir de cuya voluntad (por parte de los súbditos) nace el Estado. Pero ¿cómo podría ser operativa esa voluntad como voluntad de los súbditos conservando la caracterización del poder político como absoluto? Si esa voluntad se materializara en algún tipo de norma jurídica o prescripción política se limitaría el poder y la voluntad del soberano.

La realización de un pacto entre el gobernante y los súbditos por medio del cual el primero se comprometiera a garantizar la seguridad a cambio de obediencia, impondría límites al poder político y la posibilidad de que un súbdito, en función de su afán de poder, pudiera reclamar al soberano un derecho y un poder legalmente reconocidos: esto implicaría un cuestionamiento de la soberanía absoluta, la primera condición para que la seguridad sea efectiva. Por esta razón, en parte, el pacto que instituye un estado es un pacto celebrado entre súbditos a favor de un tercero; el soberano no pacta, continúa siendo persona natural y acepta el nombramiento de “representante” (como lo aceptaría cualquier hombre ambicioso en estado de naturaleza por el enorme poder que ello significa) sin asumir ningún compromiso para con los súbditos (ni de respetar sus derechos, ni mucho menos de respetar su voluntad). ¿Cómo se compatibiliza entonces la voluntad de seguridad de los súbditos con una voluntad no limitada por ellos?

Si el Estado funciona tal como Hobbes lo prevé no es porque el soberano esté obligado por alguna persona o ley positiva (aquella que puede obligar), ni porque su derecho político o su voluntad estén subordinados al derecho y voluntad de los súbditos, sino porque el tipo de relación en la que uno tiene todo el poder y el resto no tiene derecho a él (ni a protestar u opinar en su contra) hace que los súbditos (y el soberano), por su propia obstinación contribuyan involuntariamente al bien común. Al respecto señalemos que en el capítulo 18 del *Leviatán* (el que trata sobre los derechos de los soberanos) luego de mencionar una posible objeción referida a que “la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder”, Hobbes (sin negar esta situación) interpreta la misma como una “incomodidad” a la que está sujeta la condición humana y agrega:

“...nor considering that the greatest pressure of sovereign governors proceedeth, not from any delight or profit they can expect in the damage weakening of their subjects, in whose vigour consisteth their own strength and glory, but in the restiveness of themselves that, unwillingly contributing to their own defence, make it necessary for their governors to draw from them what they can in time of peace that they may have means on any emergent occasion, or sudden need, to resist or take advantage on their enemies” (45).

Hay una especie de astucia de la Razón, en materia política: si los hombres se organizaran de la forma prevista por Hobbes, la instancia de poder absoluto presionando a sus súbditos (ejerciendo un poder absoluto sólo limitado por sí mismo y en función de su propia conveniencia), hace que éstos, promoviendo su propio interés, sin imposición alguna de límites reales ni jurídicos hacia su gobernante, contribuyan al bienestar de todos, gobernantes y gobernados; estos últimos no deben resistir sino adherir a la voluntad del soberano para contribuir a su propia seguridad. En ese sistema, la voluntad del soberano debe ser la única válida desde el punto de vista político y debe ser “extraña al orden jurídico” que instaura (a la vez que es su fundamento y garantía). Si se diera la más mínima disminución de su poder, voluntad y derecho (si no ejerciera “presión” sobre los súbditos en una relación de desigualdad total y absoluta), el sistema no

funcionaría ya que se supone que cada uno (o, por lo menos algunos, los ambiciosos) querría obtener ventajas sobre el resto y el enfrentamiento entre voluntades de poder con fuerzas similares y sentidos opuestos, generaría el caos, la competencia, la inseguridad y la imposibilidad de progreso del conjunto, propios del estado de naturaleza (46).

Y no sólo, ni principalmente, habría que pensar en los individuos como agentes de la anarquía sino más bien en aquellas organizaciones (políticas o religiosas) conformadas por súbditos que no se reconocen como tales y poseen de hecho una estructura de poder con diferenciación de funciones de mando y obediencia y una adhesión del grupo correspondiente (por ejemplo, el Clero); esta es la razón por la cual el poder absoluto debe ser una realidad excluyendo totalmente de la dirección política a todo individuo o corporación que no conforme el cuerpo político soberano.

Por otra parte, la voluntad de seguridad, es naturalmente, la voluntad del soberano, voluntad que se corresponde con la conservación de su propia persona natural. Desde esta perspectiva todo su poder se orientará hacia la realización de ese fin, no como fin de otros, sino como fin propio que se deriva de la naturaleza humana.

La representación no es un deber del soberano para con los súbditos (como sí lo es del actor hacia el autor en el modelo jurídico); es un deber y obligación de estos últimos. En el Estado, la representación no cumple ningún papel que no sea el de promover que los súbditos se consideren representados y actúen en consecuencia como si fueran autores de toda acción política. Pero entonces la representación de acciones o voluntades no es tal en la realidad: el soberano cumple con el “mandato” de seguridad, protección o conservación de la vida de los súbditos. Ese “mandato” no es un contenido de la voluntad del soberano determinado por los súbditos (y a partir del cual éste determine su accionar); su deseo de poder es el que motiva un accionar a partir del cual involuntariamente se cumple la voluntad de seguridad de todos.

Dicho de otro modo: la voluntad (de los súbditos) de seguridad, como tal, no determina la voluntad del soberano (independiente de toda otra voluntad humana) ni su accionar correspondiente, sino que está mediada por el sistema hobbesiano que une en una situación de hecho (ausencia de violencia generalizada) la voluntad de seguridad de cada gobernado con el deseo de poder de cada gobernante. La voluntad del soberano no se deriva de la de los súbditos pero ambas coinciden en una situación de hecho (a la que se llega si se concentra el poder en una persona de la forma establecida por el pacto hobbesiano) en la que cada uno ve cumplida su voluntad (los súbditos su voluntad de seguridad; el soberano su voluntad de seguridad y, sobre todo, su voluntad de poder).

Si esa situación de paz no tuviera lugar “de hecho”, el poder soberano de proteger la vida de los súbditos podría no ser efectivo y cada uno no estaría obligado a obedecer porque, desde una perspectiva subjetiva, “el fin de la obediencia es la protección” (47). Pero no es que el súbdito tiene derecho a desobedecer si el soberano “no cumple con su parte del pacto” (porque no pactó) sino porque no se da “de hecho” la situación de poder, de control, de paz, que garantice la protección de la vida (motivo por el cual cada uno pactó sumisión). Los derechos del soberano son incondicionales al igual que su poder y voluntad.

El sistema podría fallar si el soberano no poseyera un gran deseo de poder, “si se conformara con menos poder del necesario” (48), si éste manejara “sin tino la espada de la justicia, como si estuviera demasiado candente para sostenerla empuñada” (49); porque, en ese caso, no limitaría otros deseos de poder (de súbditos, organizaciones de súbditos, soberanos de otros Estados) y entonces se correría el riesgo de anarquía o falta de soberanía (guerra civil o dominación extranjera) y no se podría cumplir con el “mandato” de seguridad.

El soberano no tiene compromisos ni deberes para con los súbditos, sus deberes son con las leyes naturales y su obligación es con Dios; su situación jurídica y moral es igual a la de cada uno en estado de naturaleza: “nunca necesita derecho a una cosa” (50). Su misión es la de procurar la seguridad del pueblo pero esa obligación es para con Dios, no para quienes lo instituyeron; el soberano no le debe “representación” al súbdito ni respeto alguno de su voluntad. Es más: su misión se deriva sólo de las leyes naturales, sin intervención de cada súbdito ni del conjunto:

“La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo; a ello está obligado por las leyes de naturaleza, así como a rendir cuentas a Dios, autor de esa ley; y a nadie sino a El.” (51).

El accionar soberano debe responder sólo a una instancia sobrenatural, y sin más límites que los que ella establezca. El soberano es un súbdito de Dios, sólo a El debe obediencia, sólo El puede castigarlo y hacia El puede haber injuria de no respetarse las leyes naturales. Lo que cambia para el gobernante a partir de la realización del pacto de sumisión es, ni más ni menos, que la aceptación de su poder por parte de los otros. Al no haber una situación de guerra, las leyes naturales pueden pasar a ser obligatorias para cada súbdito (ya que habría un poder coercitivo y real que constriñe al cumplimiento) y para el soberano (ya que éste no registraría competencia alguna que le permitiera justificar su incumplimiento). El acto voluntario de consentimiento de poder (y no una instancia divina) es la que opera este pasaje fundamental; repetimos: no porque obligue al soberano o lo ligue a ellos por algún compromiso (ya que no pactó) sino porque sienta las bases a partir de las cuales las leyes naturales pueden dejar de ser obligatorias sólo “in foro interno” para pasar a serlo “in foro externo” (para todos: gobernantes y gobernados).

El pacto es el instrumento teórico-jurídico por medio del cual puede justificarse la obligación de cada súbdito de obedecer a su gobernante y considerarse autor y representado; esta convención limita al súbdito, no al soberano. Este es el sentido fundamental de la representación: la obligación de los súbditos en su calidad de “representados” hacia su soberano / representante; las obligaciones del último están medidas por las leyes naturales y son para con Dios de una forma que la relación de representación no es operativa en lo que a su accionar político se refiere. ✓

La seguridad como contenido de la voluntad de cada súbdito (o del conjunto) no puede ser considerada como instancia de determinación de la voluntad soberana. Esta última debe ser independiente incluso de aquella voluntad (de los súbditos) a partir de la cual se instituyó el Estado (recordemos: no sólo porque el soberano no pactó y no tiene compromisos, sino porque su obligación no es, en tanto actor, con los súbditos sino con Dios y las leyes naturales y es un contenido de su propia voluntad de seguridad). Aquella voluntad de los súbditos se cumple sin que se registre vinculación directa alguna entre ella y la del gobernante.

En resumen: la relación de representación política en virtud de la cual el soberano representa a los súbditos no juega ningún papel determinante de la acción política estatal. La misión del soberano no se deduce de ningún tipo de mandato sino de las leyes naturales a las que estaría obligado a obedecer (sin que ningún poder terrenal le imponga esa obligación, de forma tal que esa obediencia depende también de su voluntad). El soberano recibe el poder y el derecho de gobierno pero no se compromete a nada con los súbditos. La voluntad de seguridad de cada súbdito si se cumple, no es porque sea tenida en cuenta por el soberano, sino porque el sistema político (basado en las características de la naturaleza humana) hace coincidir en una situación de “paz” y poder concentrado esa voluntad con el deseo de poder ilimitado del gobernante y con su propia voluntad de seguridad. La representación es una ficción en la que se considera que el accionar de la persona autónoma del soberano es el accionar de los súbditos, tal como si la acción la realizara cada uno de ellos, tal como si en esta relación de identificación, la voluntad de los súbditos fuera operativa, tal como si el acto político fuera un acto colectivo, como si la voluntad de uno fuera la de todos.

## V. Representación y Poder

La principal diferencia entre la representación de tipo jurídico y la política es, tal como se ha establecido, el carácter de la autorización. Por medio de la autorización ilimitada el soberano recibe el derecho a un poder sin límites para actuar. Analizaremos a continuación la relación entre la situación inicial del “autor” respecto de la acción que autoriza, considerando la transferencia de derecho y las relaciones de

poder. Esa relación (inicial) determina las características de los distintos tipos de relaciones de representación. El análisis se basa en la comparación de cuatro de estas relaciones de representación que podrían tener lugar en un Estado instituido:

X

- 1) la representación del soberano respecto de cada súbdito pactante en un Estado instituido;
- 2) la representación de un súbdito respecto del soberano;
- 3) la representación de un soberano no autorizado por pacto respecto de sus súbditos por autorización de un soberano autorizado que pacta sumisión con el primero;
- 4) la representación jurídica.

Agregaremos luego: 1') la representación de soberano respecto de los súbditos pactantes en un Estado adquirido.

- 1) En el caso de la autorización del pacto social que instituye un Estado, el futuro súbdito autoriza acciones que no puede realizar él mismo aunque su voluntad sea tal y tenga el mismo derecho que el futuro soberano. Cada súbdito transfiere un derecho que posee y crea un poder concentrado en una o algunas personas con atribuciones que él mismo no posee.
- 2) La autorización del soberano hacia un súbdito (por ejemplo un ministro) lo es respecto de una acción que él mismo puede y tiene derecho a realizar pero delega su ejecución en otro. En este caso el soberano no transfiere derecho ni poder alguno, crea un "cargo ejecutivo" de su voluntad.
- 3) La autorización / transferencia correspondiente al traspaso de mando hacia un conquistador realiza la estructura de poder político; se supone que el soberano no puede ejercer más la soberanía (por estar sometido de hecho) por más que tenga el derecho y la voluntad de hacerlo. El traspaso de derechos / poderes es total como en 1).
- 4) En el caso de la autorización jurídica el autor puede realizar él mismo la acción y tiene derecho a ella pero su voluntad es que la realice otro. Se transfiere el derecho de realizar una acción determinada.

En todos los casos puede registrarse que el futuro "autor" posee el derecho de ejecutar la acción a autorizar. La pregunta pertinente, en el marco del presente análisis, es la siguiente: ¿quién posee el poder de realizar la acción antes de que tenga lugar la autorización? ¿El "autor" o el actor? La respuesta incide directamente en la relación de representación que pretende establecerse: la autorización y la transferencia del derecho correspondientes se encuentran condicionadas por una relación de poder preexistente, en principio entre una persona y una acción, que se traduce luego en el tipo de autorización, y por medio de ésta, en una determinada relación entre representante/actor y representado/autor.

2) y 4) son casos de autorización limitada. En ambos el poder de realizar la acción correspondiente lo posee el que autoriza (futuro representado) antes de autorizar y formalizar la relación de representación. La diferencia está en que el soberano conserva ese poder y ese derecho y el autor "jurídico" no: este último necesita la mediación del soberano para retirar la autorización, mientras que el soberano puede revocar el mandato o autorización cuando lo considere oportuno.

En los casos de autorización ilimitada, 1) y 3), el que autoriza no posee el poder de realizar él mismo las acciones que se realizarán en su nombre; el futuro súbdito no puede, por alguna razón (vinculada sin duda al poder: incapacidad o imposibilidad) ocupar el lugar que le corresponde al futuro soberano (se supone que si pudiera lo haría para seguir gobernándose a sí mismo); y el soberano vencido, depuesto o muerto, tampoco.

Veamos cómo esta relación entre poder preexistente y el tipo de autorización incide en la aplicación del concepto de autor y en la relación de representación.

Recordemos que una persona natural es aquella cuya acción es considerada como suya propia, aquel que se representa a sí mismo, quien es autor y actor a la vez. Para que pueda existir una persona artificial o imaginaria es condición necesaria que el que autoriza tenga derecho a realizar la acción que autoriza. Esta condición puede complementarse o no con la capacidad o poder (de quien autoriza) de realizar la acción en cuestión. En caso afirmativo una persona natural (actor y actor) autoriza una acción conservando su caracterización de autor y otorgando un derecho de actuación, personificación, representación; derecho que podría haber ejercido él mismo. La adjudicación de "autor", dueño de la acción tal como si la realizara él mismo, tiene el sentido real de haber podido ser actor si esa hubiera sido su voluntad. En el caso de que el que autoriza no tenga el poder de realizar la acción, la caracterización de actor (su posibilidad de actuar) antes de realizar la autorización, es imaginaria; lo mismo sucedería con la representación de sí mismo: el carácter de persona natural respecto de las acciones que se autorizan resulta imposible. En este caso no se trata de una persona que pudiendo realizar una acción decide que otro la realice en su nombre; por lo tanto, su caracterización de autor (luego de la autorización) como dueño de la acción de otro "tal como si la realizara él mismo" no tiene el mismo valor que en el caso anterior.

En el Leviatán la primera posibilidad señalada (el poder de realizar la acción por parte de quien la autoriza, del "autor") se corresponde con las relaciones de representación que nacen de una autorización limitada; y la segunda posibilidad (aquella en la cual el que autoriza no puede realizar las acciones que autoriza) con la relación de representación que supone autorización ilimitada.

En el caso de las autorizaciones limitadas, el autor puede "considerarse" que realiza él mismo la acción o que es dueño de la misma, porque podría realmente haberla realizado "él mismo" y decidió que otro fuera el instrumento o mero ejecutor de su voluntad. Así tiene sentido la realización de acciones por parte del representante "por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho". Al derecho de realizar la acción en cuestión se suma el poder de realizarla por parte de quien acepta y promueve ser representado. La consideración tiene un posible correlato real: si el representado hubiera decidido realizar él mismo la acción (representarse a sí mismo) hubiera podido hacerlo sin impedimento alguno y no hubiera tenido lugar la comisión, licencia o mandato.

Las autorizaciones ilimitadas se realizan bajo la condición de un no-poder respecto de otro que sí puede (o podrá). El "sí mismo" está asociado a una falta, a una imposibilidad que no puede predicarse del actor-autorizado. Este último tipo de autorización supone una transferencia de todos los derechos y poderes (medios) que se poseen, resulta ser una renuncia total a toda voluntad y poder operativos (lo que es sinónimo de la relación de sumisión). La autorización limitada del soberano, por el contrario, no es una entrega de poder, es una orden de parte de quien posee y ejerce el poder.

El gobierno sobre sí mismo que el súbdito transfiere es todo el derecho/poder que posee y lo que el soberano recibe son todos los derechos/poderes de todos sus súbditos, situación que se traduce en la posesión de un poder que no podría ejercer ninguno de los súbditos particulares. La comisión o licencia, en este caso, tiene el sentido de construcción del poder ya que si bien el derecho de realizar toda acción con poder soberano no podría ejercerse, la licencia de todos y cada uno crea un poder que se supone inexistente (este es caso del acceso a la soberanía por institución). Pero ese no-poder de cada uno hace que la licencia no pueda interpretarse como cesión de un derecho de actuar con posibilidad de ser ejercido con anterioridad a la realización de pacto (tal como sucede en el modelo jurídico).

Si la autorización es limitada (tal como sucede en el modelo jurídico y en el caso de la autorización del soberano hacia un súbdito) el que autorizó es y fue dueño de la acción del autorizado (actor), antes y después de la autorización; el autor podría haber realizado él mismo la acción, no quiso realizarla y decidió que otro la realice en su lugar siguiendo su voluntad (la de quien autoriza); el actor / representante es un medio o instrumento del autor.

Si la autorización es ilimitada (como la que tiene lugar en el pacto de sumisión y en el acto de traspaso de mando) el denominado "autor", representado, no hubiera podido ni puede (ni antes ni después de la autorización) realizar él mismo la acción que autorizó (aunque hubiera querido realizarla), no es ni fue dueño de la acción y autorizó al que ya era o podía ser dueño. Su supuesto derecho no se respalda con poder.



La respuesta a la pregunta planteada sobre quién ejerce el poder antes de la formalización de la relación de representación incide directamente en la caracterización de la relación de subordinación posterior, en la atribución de instrumento como predicado del representante o del representado. Si el poder de realizar la acción lo posee el representado, el representante es su instrumento. Si ese poder no lo posee el que autoriza (“autor”), el instrumento pasa a ser éste último. Esta observación resulta ser válida también si se considera la relación de poder, anterior a la autorización, que existe entre el que autorizará y quien será autorizado.

Si se mantiene la caracterización de “actor” como mero “instrumento” o “mediador” del autor resulta evidente que el autor resulta ser: 1) el soberano instituido, 2) el soberano representado, 3) el soberano no autorizado por los súbditos, 4) el representado jurídico. Estos mismos sujetos son aquellos a los que pertenece la voluntad operativa una vez formalizada la relación de representación (aunque en este último caso existe también una subordinación a la voluntad política).

En los casos (2), (3) y (4) la autorización no modifica la relación de poder preexistente sino que por el contrario la acentúa a favor de aquel que ya poseía una mayor jerarquía de hecho: la voluntad de este último es cumplida por otro-instrumento-subordinado que acrecienta su poder (el de quien autoriza). Esta es la regla general: la representación no implica “creación” de relación jerárquica de poder. Las funciones reales de actor/instrumento y de autor son independientes de quien haya sido el que otorgó la autorización, dependen de una situación de hecho y anterior a ese otorgamiento.

La excepción puede resultar la representación política que nace con la institución del Estado (52) En este caso (el 1) se supone una relación de igualdad y la instauración de una jerarquía: a pesar de que el futuro súbdito no posea el poder de realizar él mismo las acciones que autoriza, esa misma caracterización podría predicarse también del futuro soberano; aunque el ejercicio efectivo de las funciones “autor” y “actor” no se corresponde con la diferencia entre quien autorizó y el autorizado: el primero resulta ser actor-instrumento del segundo.

Hasta ahora hemos considerado casi exclusivamente la teoría de la representación política en el marco del Estado-Institución. Pero tal como se ha mostrado en la sección anterior, este modo de acceder a la soberanía, si bien es lógicamente posible, también es, desde el punto de vista histórico, y teniendo en cuenta la descripción del estado de naturaleza del que surgiría, una ficción.

Si descartamos la posibilidad del Estado instituido por no tener realidad fáctica, el caso del Estado adquirido sería una confirmación de que la regla recientemente enunciada es válida para todo caso real (no imaginario). No es a partir de la convención social (que instauraría una relación de representación) que comienza la relación de poder: ella ya se daba antes de que el pacto tuviera lugar; el pacto no hace más que otorgarle legalidad y legitimidad por el agregado fundamental del consentimiento (forzado por una situación en la que la vida del vencido está amenazada). En este caso (similar al tercero citado), no hay creación de estructura de poder ni de la concentración del mismo. Veamos qué sucede con la relación de representación.

Si bien en el capítulo 20 “Del dominio paternal y del despótico” no se hace referencia alguna a la relación de representación, Hobbes se refiere a la autorización de los vencidos respecto de todo accionar del vencedor (53) y a la autoría de parte de estos últimos en el caso de pena de muerte (54); por otra parte la relación de representación es establecida en el capítulo 26, “De las Leyes Civiles”, con independencia del tipo de acceso a la soberanía (55).

La gran dificultad para establecer la ficción de la representación en el Estado instituido estriba en que se supone, al igual que en modelo jurídico, que el representado posee, antes de autorizar las acciones del representante, un poder similar al del futuro actor y una voluntad de fundar una relación de representación eligiendo al actor/representante pudiendo dar lugar a malinterpretar o suponer que el elegido actuará en calidad de ejecutor de su voluntad (en este caso, la seguridad). Se demostró entonces, 1) que la caracterización de instrumento, en el Estado, era la inversa de la establecida en el modelo jurídico (a partir de la cual se fundamenta la atribución del representado como autor), 2) que la situación de seguridad no se deducía de ningún mandato del súbdito que tuviera que ser tenido en cuenta por el soberano (sino por una

especie de astucia de la razón: el deseo de poder de este último generaba, a partir del respeto de las leyes naturales, las condiciones en las que se garantiza la seguridad y la "paz"; 3) que al soberano le corresponde la caracterización de persona natural (autor y actor) en el Estado en función del poder absoluto que debería poseer (a partir de lo cual puede delegar una función ejecutiva en un súbdito-actor que lo represente).

En el caso del Estado adquirido, en la situación inicial (la que corresponde al momento del pacto) se encuentra evidentemente ausente ese elemento común a la representación política de la soberanía por institución y a la jurídica: en efecto el vencido no posee poder (ya que está "en poder" del vencedor). Veamos qué sucede con la voluntad de fundar una relación de representación.

Si consideramos que las palabras del pacto expresan la voluntad del futuro súbdito, el análisis se simplifica y la situación se equipara a la del Estado instituido. Pero si se realiza un examen más profundo de las circunstancias en las que se realiza la convención social se advierten diferencias fundamentales entre los dos tipos de acceso a la soberanía, algunas de las cuales tienen relación directa con la determinación de la voluntad del súbdito.

Las diferencias fundamentales ya fueron tratadas en la sección anterior. Recordemos brevemente que, a diferencia de la institución de un Estado, en el Estado adquirido:

- 1) La diferencia de poder es preexistente al pacto; la misma consiste en una dominación no consentida, aquella en la que el vencido o prisionero de guerra se encuentra en poder del vencedor;
- 2) El miedo no es un simple recuerdo de experiencias y pasiones pasadas sino que es una pasión que el súbdito siente intensamente (por la situación en la cual, quien era su contrincante y a quien hubiera matado o apresado si hubiera podido, tiene en su poder su vida y su libertad);
- 3) Cualquier situación que no fuera la muerte (por ejemplo, esclavitud o prisión) hubiera sido aceptada por el vencido en esas circunstancias;
- 4) Es el vencedor quien decide si mata, apresa, esclaviza u ofrece pacto de sumisión al vencido;
- 5) En el caso de que el vencedor decida ofrecer sumisión o muerte, la opción planteada no resulta ser una verdadera opción ya que el súbdito posee un deseo natural de vida que descarta naturalmente toda otra posibilidad vinculada a su muerte (aunque esto no anula su deliberación ni la posterior aceptación de la relación de poder, el consentimiento "pasivo");
- 6) El vencido no goza de libertad natural ya que se encuentra en una situación de prisión en la que se registran impedimentos externos (el súbdito no puede ejercer su derecho de gobierno sobre sí mismo ni el derecho sobre todas las cosas).

En estas circunstancias, si bien puede postularse una determinación de la voluntad hacia la aceptación de la relación de poder por parte del vencido para salvar su vida, pareciera evidente que no hay voluntad de representación por parte del mismo. Si la hubiera tenido no hubiera habido situación de guerra; y, en el momento del pacto, su voluntad es, exclusivamente, la de conservar de su vida amenazada de forma evidente en tiempo presente, no la de otorgar una representación de su persona a su ("antes") enemigo. Esa situación inicial es radicalmente diferente de la descrita en el modelo jurídico (que adjudica el papel de "autor" al representado), como también de la que corresponde al momento inmediatamente anterior a la institución de un Estado (en la cual sí existiría un querer, por parte de los futuros súbditos, de que el futuro soberano los represente).

El vencido puede prometer obediencia como simple medio para salvar su vida pero no puede suponerse la voluntad de construir un Estado (aunque éste se constituya por su aceptación del pacto) ni voluntad de ser representado por su enemigo (aunque ello se desprenda del enunciado del pacto hobbesiano, enunciado que, como ya hemos demostrado, corresponde al modelo de institucionalización del poder); porque, reiteramos: en esas circunstancias el vencedor podría lograr cualquier cosa que le proponga al vencido, a excepción de su muerte.

Resulta evidente también que no hay elección de soberano (ya que éste será el vencedor del enfrentamiento) ni elección de forma de gobierno (ésta corresponde también a la voluntad del vencedor).

La situación del vencido es de total dependencia respecto de la voluntad del vencedor. El único

derecho que posee es el de resistir. Ese es el único derecho que podría transferir en esas condiciones. Pero entonces el compromiso del pacto es a no resistir el accionar soberano. ¿En qué sentido podría inferirse que hay un compromiso de obediencia? ¿Qué es lo que aporta el súbdito al Estado adquirido por su antiguo enemigo? ¿Qué tipo de adhesión puede haber de parte de los súbditos si la relación de sumisión nace de un enfrentamiento físico? ¿Cómo obligarlo a que considere el accionar extraño como propio si su voluntad no era el establecimiento de una relación política sino la conservación de su vida que estaba en poder del enemigo? ¿En qué sentido afirmar una relación de representación si nunca estuvo presente la voluntad del súbdito de que alguien lo represente, ni la del vencedor-soberano de representar a su vencido?

El Estado adquirido nace sin voluntad de representación de cada súbdito y sin poder de nombrar representantes. En este caso la consideración de la representación no tendría lugar. La autorización (si existe) es forzada al igual que el consentimiento. Como el fin del súbdito al pactar no es la institución de un Estado, es de suponer que la pertenencia al mismo no sea sostenida ni sentida por quien debe obediencia. La constitución del Estado dependió de situaciones ajenas a su voluntad y resulta previsible que la obediencia sea motivada por el temor a la espada. El compromiso puede ser a no resistir pero muy difícilmente a adherir al accionar soberano.

En el nacimiento del Estado Institución se suponen presentes tanto la voluntad de representación (en consonancia con el modelo de representación jurídica) como el ejercicio efectivo de los derechos naturales y cierto poder limitado únicamente por un poder igual de cada uno de los otros (futuro soberano incluido). Tal como se indicó más arriba esto convierte a cada súbdito en autor del poder concentrado y del texto del pacto social. Pero como las condiciones que se pactan son precisamente las opuestas a las condiciones en que se pacta, la caracterización de autor y representado en el Estado resulta ser una ficción, fundamentalmente porque la voluntad operante será la del soberano, autor/representado de cada acción estatal.

el Pero resulta importante señalar que, además de que este último tipo de Estado resulta ser una ficción, las condiciones formales y previstas para el ejercicio del poder luego de la supuesta realización del pacto resultan ser, en algunos aspectos fundamentales, muy similares a las que corresponden al Estado adquirido. Las razones son las que se enuncian a continuación:

- 1º) En primer lugar por medio del pacto, en el que se confiere todo el poder y fortaleza a un hombre o asamblea y se reduce y somete la voluntad de cada uno a la voluntad de quienes integren la estructura del cuerpo político, se generaría la primera jerarquía (la correspondiente a la estructura de poder del Estado instituido); de allí en más, la situación (de hecho) de desigualdad de poder (considerada desde el punto de vista puramente psicológico) será similar a la del momento de unidad inestable anterior a la soberanía por adquisición: el poder coercitivo y el correspondiente sujeto del miedo estarán concentrados en la persona del soberano y la voluntad operante será la de éste. La diferencia no es menor (ya que se supone la aceptación voluntaria e institución de la desigualdad) pero las semejanzas tampoco (sobre todo si se consideran las siguientes observaciones).
- 2º) En segundo lugar la voluntad de representación y el poder de los súbditos se suponen presentes al instituir el Estado pero no cada vez que resulta necesario “designar” a la persona o personas que sucedan en la estructura de poder al soberano: considerando que una vez que el soberano adquiere el poder, la transmisión del mismo se realiza por un acto jurídico, que como tal depende de la voluntad del monarca o de quienes integren asamblea restringida que posee el poder, en la práctica, los súbditos tendrían que manifestar su consentimiento hacia gobernantes que de hecho gobiernan sin la autorización que otorgue algún pacto del que los gobernados sean parte. O sea que la representación se supone, al igual que en el Estado adquirido, sin intervención de estos últimos en la designación de gobernantes y sin el poder que habrían tenido los primeros pactantes. La representación se considera transitiva sin mediación de pacto alguno: el nuevo soberano será representante de los nuevos súbditos sin mediación alguna de estos últimos. Incluso si el Estado instituido es conquistado y el soberano pacta sumisión con el vencedor, cada súbdito, sin intervención alguna de su voluntad, debe reconocer como soberano y representante a este último (56).

Hobbes fundamenta la relación de representación en la expresión de la voluntad de los súbditos por

medio de un pacto que incluye una autorización. Esto se manifiesta en varios pasajes del capítulo 18 del Leviatán. Luego de definir en qué consiste el proceso de institucionalización de un Estado se lee que:

“Cada uno de ellos [los súbditos que pactaron] [...] debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres lo mismo que si fueran suyos propios” (57).

“En primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están sujetos a un pacto anterior [...] En consecuencia quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto a considerar como propios las acciones y juicios de uno no pueden hacer un nuevo pacto...” (58).

La relación de representación (entre autores-súbditos y actor-soberano) tiene lugar, en principio, para “los que pactan”, “los que acaban de instituir un Estado”. Luego Hobbes, en el capítulo 19 afirma que el hombre artificial, el Leviatán, debe tener una, también artificial, “eternidad de su existencia” que “los hombres llaman derecho de sucesión” (59). Allí se fundamenta que para evitar la disolución del Estado, ese derecho debe ejercerlo el soberano, por lo cual no sería necesaria la realización de un nuevo pacto. Esta ausencia de pacto para los súbditos actuales permitiría suponer que la única voluntad que el sistema político considera es la de la seguridad; y la misma no se deriva de un pacto sino de la distribución de poder que el mismo sistema postula (razón por la cual en vez de realizar un nuevo pacto se realiza una transferencia de derechos y poder del soberano actual hacia un nuevo soberano; y la función de la realización del pacto se restringe sólo a permitir el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, y no al establecimiento de una relación de representación). La situación de los súbditos que no pactaron es la que corresponde a “estar en poder de otro”.

- 3) En tercer lugar (en el marco del establecimiento de relaciones de semejanza entre Estado instituido y adquirido), el original, que se supone que fue la multitud, resulta ser, de allí en más, el soberano, y únicamente, por carácter retroactivo, aquella primera multitud de hombres que instituyó el Estado.

Considerando el pacto que da lugar al Estado adquirido, el vencedor ejerce un poder coercitivo que pone al vencido ante la alternativa de autorizar todas sus acciones, de ser autor y representado, o morir. Resulta más claro, en este caso, que el original resulta ser el vencedor; es este último quien tiene la vida del vencido en su poder, quien decide otorgar al súbdito el derecho de elegir sumisión o muerte ya que posee el derecho que otorga la victoria en estado de naturaleza, de matar al enemigo. El proceso deliberativo sobre la conveniencia de un pacto de sumisión (que en el caso del Estado-institución tenía como sujeto a la multitud reunida) tiene lugar en la conciencia del vencedor. Si este se decide por el pacto, la sumisión tendrá lugar (casi podríamos decir que, descartada la voluntad de muerte, por voluntad del vencedor; el “casi” hace referencia a que la aceptación del súbdito resulta fundamental aunque esté condicionada por la amenaza de muerte).

Pero en un Estado-institución el derecho de gobernarse a sí mismo lo poseían sólo aquellos que superaron el estado de naturaleza por medio de la convención social; de allí en más, una vez instituido el Estado, las personas que componen la estructura de poder serán los únicos con derecho de gobernarse a sí mismos y los que transferirán el derecho de gobierno a los que ellos elijan como futuros componentes de la nueva estructura de poder. O sea que los que poseen poder serán los que nombren representantes; si nos atenemos a las características hobbesianas de la relación de representación los autores serían los que autorizaron, en este caso, los que ya poseían el poder político, no los súbditos. El origen real de la transferencia de mando resulta ser el que corresponde a la estructura política que ya posee el derecho de mando (y por eso puede transferirlo). En este caso los súbditos poseen únicamente los derechos que les reconoce el soberano, entre los cuales no se cuenta el de gobierno sobre sí mismo. Lo que pueden hacer los súbditos es consentir el poder del nuevo soberano o resistirlo (en cuyo caso le correspondería la aplicación de penas o incluso la muerte); la situación real es muy similar a la de los súbditos forzados por una desigualdad previa de poder en que se realizaría el pacto que da lugar a un Estado adquirido.

En líneas generales las características del funcionamiento real del Estado político (independientemente de la forma de acceso al mismo) responden a la negación de las relaciones que tuvieron lugar en el inicio del Estado instituido. Pero como ya hemos apuntado, las condiciones previas al pacto que da origen al Estado instituido son ficticias desde el punto de vista fáctico y también si se consideran las consecuencias necesarias que se derivarían de las características del estado de naturaleza (características comunes y previas a la conformación de todo Estado).

En lo que atañe a la relación de representación, si consideramos la realidad fáctica y política, quien tiene poder es quien nombra a sus representantes. Tal es el caso ficticio de la institución del Estado, del soberano (en relación a los súbditos y a su sucesor) y del autor jurídico. Los súbditos jamás tuvieron el poder (ya que la forma real de acceso a la soberanía es la adquisición) y por lo tanto no pueden ni pudieron nombrar representantes.

Tal como se ha probado más arriba el único criterio de legitimidad válido que se infiere del pacto social es el que corresponde a la persona que ejerce la soberanía (no el correspondiente a las acciones que esta realice (60)). En el nacimiento del Estado institución cada súbdito sería autor de la constitución del Estado y puede elegir (en virtud de las relaciones de igualdad supuestas) su representante. En el marco de la relación de poder preexistente al pacto que da lugar al Estado adquirido, el futuro "representado" no tiene la posibilidad de que su voluntad sea operativa en función de ese único criterio de legitimidad: además de que su voluntad no cuenta en el Estado y que no lo instituye, tampoco puede elegir su representante. El criterio de legitimidad será el mismo: el que ejerza el poder tendrá que ser aquel designado por pacto; pero el representante no es elegido voluntariamente sino que resulta ser el vencedor, aquel contrincante que poseía más poder.

Y esta situación se extiende, en parte también, a todo Estado cuando se realiza el traspaso de mando. En todos los casos el súbdito tiene que consentir, aceptar, un gobernante "de hecho" cuya elección no dependió de su voluntad. Las diferencias entre el traspaso de mando y la adquisición del Estado son fundamentalmente tres, ya que en el primer caso: 1) no habría una guerra que determine la persona natural que asuma la representación (aunque si hay una persona natural que ejerce el poder con independencia de la voluntad del gobernado); 2) no hay superación del estado de naturaleza, ni constitución de un Estado político, ni pasaje de cada uno de su condición de "persona natural" a súbdito; y 3) no hay pacto como momento jurídico formal del que participen los súbditos. Pero en lo concerniente a la presencia de una voluntad de quien tiene poder y ejerce coerción para imponer su decisión (con las consecuentes relaciones de subordinación), hay una coincidencia casi total.

Sinteticemos las diferencias entre Estado Instituido por un lado, y Estado adquirido y traspaso de gobierno por otro lado, en función del concepto de representación y de la operatividad de la voluntad del súbdito.

El súbdito es autor del Estado institución, de la construcción y concentración del poder político, de la relación de representación; esa fue su voluntad al pactar (independientemente de que ésta esté subordinada o responda a la voluntad de seguridad que, en el sistema hobbesiano se garantiza con independencia de ella). El futuro súbdito nombra un representante (persona) con poder para actuar con independencia de su voluntad: instituye un autor y actor político que luego autoriza y desautoriza sus acciones y nombra actores para que ejecuten su voluntad. El súbdito es "representado" en un sentido compatible con la relación de sumisión: la voluntad del representado tiene que "reducirse" a la del representante quien es dueño del accionar estatal. La relación del súbdito con la acción del soberano está mediada por la voluntad de este último de forma que, según el concepto original de autor, al súbdito no le corresponde el carácter de tal en el marco del Estado. Según el sentido original de "representación" (el que vincula la acción del representado con la del representante), la relación es una ficción.

En el nacimiento del Estado adquirido a diferencia del Estado instituido, la relación de poder es preexistente al pacto fundamental y la voluntad del súbdito no es la construcción de un poder absoluto ni la representación (de acciones ni de personas). Al consentimiento del súbdito se llega por la amenaza de muerte presente. El súbdito no es autor, en este caso, de un poder concentrado; éste ya existía antes del pacto y

además ejercía una coerción vinculada a su muerte. Esta es la razón fundamental que permite inferir el cambio radical de voluntad: de la voluntad de poder (antes de la guerra) se pasa sin más a la voluntad de sumisión, provocada por aquella amenaza; siempre y cuando se suponga que la aceptación del pacto de sumisión no sea producto de una mentira o una simulación; en cuyo caso, se trataría no de un deseo de ver realizada la paz, sino de un estado de “cesación de hostilidades” (61). Para conservar la vida se pacta a favor del vencedor, se acepta la jerarquía existente sin que medie razonamiento ni poder alguno sobre la conveniencia de la constitución del orden político para el futuro. La voluntad del vencido no es la constitución de un Estado, razón por la cual no puede ser considerado autor del Estado; tampoco será autor del accionar estatal (por razones expuestas sobre este punto en relación al Estado instituido). Esto no quiere decir que no haya consentimiento de la relación de poder preexistente, pero la autorización, si se sostiene que existe, es forzada; no nace de la voluntad del vencido sino de la del vencedor. La sumisión sí es aceptada por la voluntad del vencido para conservar su vida, no en vistas de un beneficio futuro ligado al bienestar y el progreso.

La situación se hace extensiva al traspaso de mando y coincide con la relación de sumisión que se registra en el dominio paternal. En todos estos casos el consentimiento no puede relacionarse con una concurrencia de voluntades hacia un mismo fin ni con una autorización de acciones, sino simplemente con la sumisión de parte de quien no posee poder hacia aquel “que tiene en su poder su vida y su libertad”, hacia quien “tiene poder para protegerlo o aniquilarlo” (62).

Quien está en poder de otro no puede, respetando las leyes naturales y su naturaleza humana, no aceptar la relación de sumisión/dominación (éste no es el caso de la persona “libre” que instituye el Estado). Esta circunstancia se observa claramente en el traspaso de poder que se realiza en un sistema de gobierno monárquico o aristocrático: en este caso el súbdito no pacta a favor de un tercero ni autoriza sus acciones; tampoco transfiere un poder que no posee. Así el tipo de representación coincide con el atribuido a la relación de personificación o representación por ficción: no hay una autorización por parte del representado y, sin embargo, el soberano actúa en representación de todos y cada uno de los súbditos.

La representación del soberano respecto de los súbditos es la que garantiza el traspaso de mando: “En una aristocracia, cuando muere alguno de la asamblea la elección de otro en su lugar corresponde a la asamblea misma, como soberano al cual pertenece la elección de todos los consejeros y funcionarios. Porque lo que hace el representante como actor, lo hace uno de los súbditos como autor” (63).

La caracterización del súbdito como autor/representado, la relación de identificación, justifica la elección, por parte del actor/soberano, de aquel que ejercerá esa función, sin que medie una nueva autorización de cada súbdito. Nótese que, en este caso, la misma relación de representación sirve de fundamento para la acción de otorgar la representación (sin intervención de quien va a ser representado): en virtud de la identificación de quienes autorizaron todas sus acciones con su representante, es este último el que autoriza en nombre de todos al nuevo representante, tal como si lo hiciera cada súbdito. Esta situación se hace extensiva a los descendientes de los que pactaron, razón por la cual la autorización de los representados no tuvo lugar, en ningún momento, para instituir una relación política (que ya estaba de hecho instituida) ni para designar a ningún representante político.

La transferencia de poder, podría garantizarse por la representación que los pactantes poseerían respecto de sus hijos, “los hijos del hijo y sobre los hijos de estos”, relación que establece Hobbes no en función de la representación sino del dominio (64). Pero en tal caso resultan pertinentes dos observaciones:

- 1) En primer lugar: si se postula, como hace Hobbes, una relación de representación, la representación es dominio del representante sobre el representado y el acto voluntario de sumisión no se desprende de una deliberación operativa que tenga como correlato una autorización.
- 2) En segundo lugar: esta relación de representación es totalmente compatible con la representación por ficción.

Si bien Hobbes postula en el capítulo 20 del Leviatán que el dominio paternal no se deriva de la

dominación sino del consentimiento del hijo, en este mismo capítulo expresa que quien sea titular del dominio lo establece el Estado o el contrato entre progenitores (en estado de naturaleza), o sea, con total independencia de la “decisión” del hijo; este último tendría que consentir el dominio de otro establecido por otros.

En lo que a relación de representación se refiere Hobbes excluye en el capítulo 16 la posibilidad de que un niño sea autor por no tener “uso de razón” (65). El consentimiento del hijo respecto del dominio de otro no necesita de una autorización ni relación de representación. Lo mismo sucedería, en el marco del Estado político cuando el soberano no cuenta con autorización de sus súbditos actuales. En este caso, al igual que sucede con los hijos “cada hombre promete obediencia a quien tiene el poder para protegerlo o aniquilarlo” (66). Lo importante y operativo es la sumisión, el dominio, no la representación.

Si se observa en detalle la descripción de la representación por ficción se advierte la existencia de un tipo de representación anterior a la autorización para el caso de que la instancia representada sea un niño, un loco o un imbecil. Luego de la descripción de la representación por ficción que relaciona cosas con personas, Hobbes escribe:

“Del mismo modo los niños, los imbeciles y los locos que no tienen uso de razón, pueden ser personificados por guardianes o curadores, pero durante ese tiempo no pueden ser autores de una acción hecha por ellos, hasta que (cuando hayan recobrado el uso de razón) puedan juzgar razonablemente dichos actos” (67).

La imposibilidad de ser autores se menciona junto a la personificación (que Hobbes toma como sinónimo de representación (68) de quienes no poseen uso de razón. Resulta importante recordar que Hobbes extiende esta característica (la falta de razón) a la mayor parte de los hombres, tal como se ha hecho referencia con citas del Leviatán al respecto, en la primera parte de este trabajo (69). Hay una representación de hecho por parte de aquel que ejerce un poder sobre el representado. Esa relación es similar a la que se establece entre una cosa y su propietario, antes de la autorización de este último dirigida hacia un tercero (por ejemplo quien procurará su mantenimiento) (70), el representante se encuentra en poder del representado sin que medie autorización alguna.

Ahora bien, en el ámbito político propiamente dicho, y considerando las relaciones reales luego de la constitución de un Estado, el soberano representa a cada súbdito sin que medie autorización ni pacto alguno y aquellos que pactaron poseían poder (dominio paternal) sobre sus descendientes.

El esquema es el mismo que el que corresponde a la representación por ficción de una persona sin uso de razón. El lugar de quien personifica, de hecho, al niño al imbecil o al loco es ocupado por el súbdito partícipe del pacto original. Luego de pactar sumisión, este último (el súbdito pactante) se constituye en parte de una relación de representación en la que adquiere el lugar de representado respecto del representante soberano. Pero en virtud de aquella representación o personificación “de hecho”, es representante de sus descendientes (relación de dominación). Luego, sin necesidad de presencia alguna (representación) quien personifica de hecho al niño lo representa al pactar sumisión con el soberano. Entonces, el lugar de actor/representante “de hecho” del niño o loco, es ocupado por el soberano actual. Y el súbdito actual ocupa el lugar del niño, el loco o el imbecil.

La importancia de este esquema estriba en que resulta ser el único real luego de la supuesta realización del pacto hobbesiano.

Lo que se quiere destacar es la falta de operatividad de la voluntad del súbdito en el funcionamiento real del Estado. El sistema político hobbesiano no privilegia la decisión voluntaria de los súbditos respecto de la elección de un sistema de gobierno, ni de la institución de Estado, ni de la elección de gobernantes. Lo que resulta fundamental es la sumisión del gobernado para que el soberano pueda hacer real el principio de la conservación de la vida y la aceptación del súbdito del poder absoluto y concentrado en la persona del representante.

Entonces la relación de representación resulta ser válida respecto de la persona elegida como

representante de los súbditos que instituyen un Estado (no así de su accionar, en el sentido de considerar el accionar de uno como instancia representante del accionar de otros). La representación no es operativa respecto de ninguna relación entre soberano y súbditos en un estado adquirido. Pero las consecuencias políticas son las mismas en el funcionamiento efectivo del Estado político independientemente de su origen: de nuestro análisis se desprende que el súbdito no puede ser autor de la acción del soberano porque su voluntad no cuenta como instancia de determinación en función de la caracterización del poder como absoluto. En todos los casos el súbdito debe aceptar la voluntad del soberano, de lo contrario puede ser justamente castigado o muerto en función de aquella primitiva autorización ilimitada. La acción estatal no es una acción del súbdito mismo; éste no es dueño de la misma. Si se considera la realidad política, el súbdito actual puede no haber autorizado ninguna acción y sin embargo es “representado”. En este sentido la caracterización del súbdito como autor no puede remitirse a una autorización otorgada por él mismo (a no ser que se considere que el caso es similar al de la “autorización” del hijo respecto del poder del padre).

Independientemente del origen del Estado el otro tipo de representación política descrito, aquel en el que un súbdito representa al soberano, resulta ser siempre operativa. Las diferencias con el tipo de representación inversa se han descrito más arriba: se trata del nombramiento de un súbdito (por parte del soberano) para realizar una función específica que corresponde a su poder. El tipo de autorización es limitada y las acciones realizadas responden a la voluntad del gobernante / autor; el súbdito es actor.

Los derechos / poderes correspondientes a “autor” y “actor” son transferidos por los súbditos por medio del pacto de sumisión. Pero el soberano decide “servirse” de un instrumento para ejecutar una acción o conjunto determinado de acciones. En este caso las acciones ejecutadas por el súbdito / actor pueden considerarse realizadas por el mismo soberano, quien es dueño de su accionar. Aquí sí resulta evidente la relación de representación y su función práctica-política porque el accionar del súbdito en cuestión responde a la voluntad del soberano quien además tiene poder sobre él (para juzgarlo, condenarlo, reemplazarlo, etc. si el ministro en cuestión no respeta su voluntad) y por otra parte, puede realizar él mismo la acción mandada en caso de que lo considere oportuno (71).

Ahora bien estas órdenes y “controles” se ejercen también respecto del resto de los súbditos: estos deben actuar de acuerdo con la voluntad soberana, caso contrario pueden ser juzgados y castigados. Las leyes son precisamente órdenes del soberano para ser cumplidas por los súbditos. Cada acción realizada por un súbdito que haya sido prescripta por el soberano puede entonces ser considerada como una acción del mismo soberano ya que responde a su voluntad. Más aún: la libertad de los súbditos, que se restringe al “silencio de la ley” (72) depende de la voluntad soberana; es el gobernante el que decidió que sobre determinados aspectos no haya regulación de acciones. En ese caso “el súbdito tiene libertad de hacer u omitir de acuerdo con su propia discreción” (73) pero esto depende del silencio del soberano, o sea que, podría interpretarse que existe una autorización de actuar u omitir, o que la voluntad del soberano es también la realización de la acción u omisión “autorizada”. Por lo tanto el acto de cada súbdito puede considerarse un acto del soberano, siempre que esté autorizado, siempre que responda a su voluntad:

“Y cuando una asamblea escoge a su pastor en un Estado Cristiano, es el soberano quien lo elige, puesto que la elección se hace por autorización suya, del mismo modo que cuando una ciudad elige su alcalde, este es un acto de quien posee el poder soberano: en efecto, cualquier acto que se realice es un acto suyo, ya que sin su consentimiento resulta nulo” (74).

En este tipo de representación, al igual que en el modelo jurídico, se mantiene la separación entre autor (quien posee voluntad direccionadora de la acción) y actor (medio o ejecutor de la voluntad del otro) y el tipo de autorización es limitada. Pero a diferencia de aquel modelo, el soberano conserva los poderes correspondientes a “autor” y “actor”, puede desautorizar a su representante o realizar él mismo la acción encomendada cuando lo considere oportuno; puede cambiar el contenido de las leyes, ampliar o reducir el ámbito de lo permitido y de lo prohibido.

En el tipo de representación jurídica el actor carece de estas posibilidades/poderes y, en estado de naturaleza, la autorización otorgada no puede resultar una garantía suficiente ya que no habría un poder capaz de obligar al cumplimiento de los deberes del actor. La representación jurídica necesita de la



mediación del soberano político.

En la práctica el soberano nombra representantes/actores; los súbditos representan al soberano. El poder político para que pueda caracterizarse como soberano debe incluir los correspondientes a 'representante/actor' y a "representado/autor" de la relación de representación jurídica. En este sentido el soberano se representa a sí mismo: desde la perspectiva política posee los atributos / poderes de autor y actor. Pero encarga a algunos súbditos (los autoriza para) realizar algunas acciones específicas y manda a todos un accionar que corresponda a su voluntad. Por esta razón los súbditos son actores / representantes del soberano.

\* \* \*

Para finalizar el análisis correspondiente a esta sección volvamos al concepto de persona para afianzar la interpretación de la ficción de la representación:

“Una Persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas  
o propias o como representando las palabras o acciones de otro hombre o de alguna  
otra cosa a cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción” (75).

Las palabras y acciones de quien actúa o habla en nombre de otro deben ser consideradas como palabras y acciones de ese otro; lo que diga o haga el soberano debe considerarse como dicho o hecho por cada súbdito. Esta última afirmación es equivalente a la que corresponde con adjudicar autoría al súbdito de todo lo que diga o haga el soberano.

Notemos la relación con aquel ejemplo que utiliza Hobbes para ilustrar el significado de ficción: la combinación de la imagen de una persona con la imagen de las acciones de otro hombre, el prototipo de ficción que expone el Leviatán al que nos hemos referido en la primera parte de este trabajo (76). Aquí Hércules es el Soberano, el Estado; la novela debería ser la representación política; el lector de novelas, cada súbdito (más adelante veremos como se hace para que “lea”).

Se combinan imágenes de acciones de una persona con la imagen de otra, más precisamente la imagen de las acciones de uno con la voluntad de otros; pero la voluntad del primero es absolutamente independiente de la de los otros. Si adjudicamos al soberano la caracterización de actor / representante y cada súbdito la de autor / representado, en la persona del primero estarían representados los últimos de manera tal que los actos sean actos de sí mismos. Esta relación, considerando objetivamente el sistema político formal, es una ficción.

La diferencia con la relación de representación del soberano por parte del súbdito es que, en este caso, hay una jerarquía de poder que permite realmente que el actor ejecute una acción autorizada de acuerdo con la voluntad operativa del autor. El autor / soberano posee un poder coercitivo que permite que el mandato sea ejercido (de lo contrario puede sancionar al representante - actor). Si bien ese poder no es totalmente determinante de la acción del actor, existe un mecanismo para garantizar que la representación no sea imaginaria (o sea: para que la acción ejecutada se encuadre en la autorización u orden dada) y un derecho / poder de desautorizar la acción y a la persona que la ejecutó al margen de la autorización de la instancia de poder. Ese mismo mecanismo de control podría extenderse (con el mismo sujeto, el soberano) al caso de la representación jurídica. Así, el autor puede considerarse representado por el actor, la acción de éste representa a la acción que ejecutaría el primero de acuerdo con su voluntad; el autor sería dueño de la acción de otro tal como si la hiciera él mismo. Nótese que lo que podría caracterizarse como ficticio desde una lógica puramente corporal sería que el acto en cuestión no sea realizado por el autor sino por el actor (entonces la adjudicación del mismo al autor podría no considerarse real); pero la adjudicación se hace real por la intervención “política” de la instancia de poder. La semiología del poder, establece en este caso una relación entre signos que se lleva a la práctica política con el respaldo de un poder coactivo y coercitivo.

Si consideramos la relación de representación política en la que el soberano representa a los súbditos, la jerarquía de poder es exactamente la inversa: el lugar de máximo poder, de poder absoluto, corresponde al

representante, no al representado. Entonces la conjunción de las acciones de uno con la persona o voluntad de otros es ficticia ya que el representado no posee el poder necesario para que esas acciones (del representante) lo representen de algún modo.

Desde el punto de vista político la relación de representación no le agrega nada a la relación de sumisión que debe tener lugar para el buen funcionamiento del Estado. La representación (al igual que la supuesta autoría del súbdito) no se materializa en ninguna función política ni se corresponde con ninguna instancia psicológica operativa del súbdito: éste, en tanto representado, no posee ningún poder, ni voluntad, ni deseo, ni intención políticamente relevantes (si alguno de estos pudiera ser operativo y no se ajustaran a la voluntad del soberano, desde la perspectiva hobbesiana no se habría llegado a un Estado perfecto y se correría el riesgo del regreso al estado de naturaleza).

Pero la relación de representación no es para nada inútil a pesar de esta postulada falta de operatividad en el sistema político hobbesiano. La misma puede tener realidad en el Estado, puede hacerse real (tal como sucede con la representación jurídica y la representación del soberano por parte de un súbdito) si se respalda con acciones concretas de quien ejerce el poder político. Para que esto tenga lugar se necesita mucho más que una ficción: se necesitan acciones políticas de parte de quien ejerce el poder, el soberano (no los súbditos); se necesita un "arquitecto muy hábil".

## **NOTAS SEGUNDA PARTE, segunda sección**

- (1) Lev, I, 16, p. 132. Nótese la presencia de dos términos directamente relacionados con el concepto de ficción: "fiction" y "feigned" incluidos en la definición de persona; el primero referido a este concepto en forma general y el segundo a la denominación del mismo concepto cuando se trata de una relación intersubjetiva de representación. Advértase además la utilización de "consideradas como", "considered as", expresión referida a las palabras o acciones que da cuenta de que la proposición en cuestión es una suposición.
- (2) Cf. Lev, I, 16, p. 132.
- (3) Resulta pertinente prestar atención a la utilización que realiza Hobbes de "Authority": "So that by authority is always understood a right of doing any act; and done by authority, done by commission or license from him whose right it is" (Leviathan, I, 16, p. 79). En principio el término refiere a un derecho para realizar un acto que en la práctica se traduce en un poder para realizar un acto. Pero en el marco de la autorización jurídica el poder no incluye la determinación del acto en cuestión por lo cual el concepto de "autoridad" se vería desprovisto de su caracterización habitual ligada a ese poder. No se trata de una autoridad jurídica (juez) a quien se le permitiría, por ejemplo, dictar sentencia en el marco de una controversia, sino de una relación de representación en la cual el representado direcciona la acción de su representante reservándose ese poder direccionador de la acción que corresponde ordinariamente al concepto de "autoridad".
- (4) Lev, I, 16, p. 133.
- (5) Cf. Lev, I, 27, p. 247.
- (6) Cf. Lev, I, 16, p. 133.
- (7) Cf. Lev, I, 16, p. 133.
- (8) Cf. Lev, I, 16, p. 134.
- (9) Cf. Lev, I, 16, p. 133.
- (10) Cf. Lev, I, 16, p. 133.
- (11) Con la expresión "representación jurídica" se hace referencia a aquella relación tratada por Hobbes como consecuencia de la realización de pactos que fundan una representación en la cual los autores son dueños de una acción de otro condicionalmente, lo que implica el establecimiento, por parte del autor, de límites a la voluntad y acción del actor; se cita como ejemplo la comparencia ante un juez o magistrado (Cf. Lev, I, 16, p. 136). Si bien podría entenderse que la representación con autorización ilimitada es un caso de representación jurídica a los efectos del presente análisis y teniendo en cuenta que existen importantes diferencias cualitativas, la misma será calificada simplemente como representación política (distinta de la jurídica).
- (12) El beneficio de un pacto no siempre se hace explícito en el texto del mismo sino que estaría presente en la serie de pensamientos de los que pactan como imágenes en relación al futuro y al bien aparente o fin por el cual se realizaría todo acto (en este caso un pacto).
- (13) Lev, II, 26, p. 224. El subrayado es mío.
- (14) Lev, I, 16, p. 135.
- (15) Esta misma caracterización se puede encontrar no sólo en los capítulos relacionados con la generación del Estado y los derechos del soberano sino también en otros pasajes de capítulos posteriores. Véase por ejemplo el capítulo 24 (Lev, II, 26, p. 204).
- (16) Cf. Lev, II, 26, p. 143.
- (17) Más adelante se retoma esta utilización en sentido amplio. Hay una vinculación importante entre estos dos sentidos: al soberano como autor en el Estado le corresponde la creación de leyes; al súbdito (en el caso del Estado institución), la creación de una estructura de poder concentrado en una persona.

- (18) Tal como se anticipó al inicio de esta sección, el análisis de la teoría de la representación y su aplicación al ámbito político se realiza, en este apartado y en los dos siguientes, en el marco del modelo de institucionalización del poder.
- (19) Lev, IV, 45, p. 536.
- (20) Lev, II, 17, p. 141.
- (21) Cf. Lev, I, 14, p. 108.
- (22) Cf. Lev, I, 14, p. 108.
- (23) Cf. Lev, I, 14, p. 108.
- (24) Cf. Lev, I, 16, p. 132.
- (25) Cf. Lev, I, 16, p. 133. Nótese que Hobbes expone un paralelismo sin oposición explícita entre "dominio" y "autoridad".
- (26) Cf. Lev, I, 16, p. 133.
- (27) Lev, I, 16, p. 133.
- (28) Cf. Zarka, Hobbes y el pensamiento político moderno, Pág. 238.
- (29) Hobbes se refiere a la diferencia entre "uso" y "propiedad" como predicado del poder soberano en el capítulo 19 del Leviatán señalando una característica de la democracia: "...los reyes y príncipes electivos no tienen el poder soberano en propiedad sino en uso solamente" (Lev, II, 19, p. 159). Esto sería para el filósofo un inconveniente de esta forma de gobierno.
- (30) El soberano sustenta la persona del Estado y su propia representación natural. Pero el hecho de sustentar la persona de todos o la del Estado resulta de una autorización y una transferencia de la cual el soberano es beneficiario por voluntad de los futuros súbditos: en el caso de la soberanía por institución el soberano no pacta, recibe el poder sin compromiso ni cesión alguna de derechos. Por esta razón el carácter de su persona resulta ser el de una persona natural a la cual se le suma una representación política y el carácter de persona artificial (sin que esto tenga como consecuencia obligación alguna de parte del representante-soberano para con los representados-súbditos). Además resulta que, por las características de la naturaleza humana, su representación política se subordina de hecho a su representación natural "... aun cuando en su persona política procure por el interés común, no obstante procurará más, o no menos cuidadosamente por el beneficio de sí mismo, de sus familiares, parientes y amigos..." (Cf. Lev, II, 19, p. 153). Más adelante veremos que la obligación de procurar por el interés público no es una obligación para con los súbditos sino para con Dios. ✓
- (31) Cf. Lev, II, 16, p. 132 y 133. La misma caracterización se repite en el último párrafo del capítulo 16 (Cf. Lev, I, 16, p. 136).
- (32) Cf. Jaume, Lucien. Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes a Kant. En: Y. C. Zarka (ED), Hobbes et son vocabulaire, Paris, Vrin, 1992, p. 234.
- (33) Se utiliza en esta frase el concepto de autor en sentido amplio de creador, que Hobbes también utiliza y al que ya hemos hecho referencia al final del apartado I de la presente sección. Resulta importante aclarar la pertinencia de la utilización de "autor" que se realiza por medio de la frase "autor de autor". Si bien este concepto (el de "autor"), tal como es definido por Hobbes, relaciona a una persona con las acciones de otra (esta relación de "propiedad" que implica el término "dueño" presente en la definición), como la autorización que inaugura la relación de representación política es ilimitada, la vinculación entre las acciones de uno y la voluntad del otro pierde el sentido que corresponde al término "autor" del modelo jurídico. Por lo tanto el autor (aquel que autorizó toda acción) mantiene una relación directa no ya con la acción del actor (el autorizado), acción que depende de la voluntad y poder de este último, sino con la persona del representante. La relación, tal como se indicó más arriba, no es entre un hombre-autor y una acción del actor, sino entre un hombre y otro hombre. Esta relación es compatible con la sumisión (que lo es siempre, desde la óptica de Hobbes, entre individuos). Por lo tanto al súbdito le correspondería, en realidad, una relación, no ya con la acción del soberano, sino con el soberano mismo, con su voluntad. Si se quiere seguir utilizando el término "autor" habría que modificar su significado para que no se confunda con el autor jurídico; en tal sentido por medio de la expresión "autor de autor" se

relaciona, como entiendo que corresponde a la realidad política propuesta en el Leviatán, la persona del súbdito con la persona del soberano, de forma tal que, como la función "autor" (en el sentido hobbesiano de dueño de la acción) le corresponde al legislador, pero a partir de ese acto de creación/institución del que el súbdito participó, a este último le correspondería una relación entre un poder pasado (el que corresponde al súbdito "libre" en el momento del pacto) con un poder presente y futuro (el que corresponde al soberano). Como el poder que cuenta en el Estado es este último, el autor verdadero (en tiempo presente), aquel que puede autorizar (autoriza, autorizará y ya autorizó luego de la realización del pacto, acciones y conductas) es el soberano. Pero como es el súbdito quien le dio ese poder ilimitado le corresponde la caracterización de "autor" del autor soberano.

- (34) Esta afirmación (la identificación entre persona natural y persona política artificial) no es sostenida explícitamente por Hobbes y necesita una explicación. El soberano actúa sin compromisos con los súbditos por no haber pactado. En cierto sentido puede afirmarse que continúa en estado de naturaleza, pero esta afirmación es válida sólo si se retira de ese producto ficcional la idea o elemento "estado de guerra". Este último, en un Estado hobbesiano, no tendría lugar ya que existiría el reconocimiento de la jerarquía política por parte de los súbditos (que se supone que también fue producto de su voluntad, en el caso de la institución del Estado), y entonces, la serie "igualdad-desconfianza-competencia (anticipación)-guerra" propia del estado de naturaleza, no se desarrollaría. Pero justamente esto sucede por el reconocimiento, por parte de los súbditos, de una situación antitética a la igualdad (primer componente de la serie) que se traduce en una limitación de sus propias acciones, poderes y derechos; no en limitación alguna hacia el "representante". Los súbditos instituyen una persona artificial o representante político que, al no pactar, continúa con todos los derechos que corresponden a una persona natural. ¿Cuál es realmente la diferencia entre la persona natural anterior al pacto y la persona artificial del soberano posterior a él?

Las leyes naturales son obligatorias para el soberano y este último no puede adjudicar al estado de guerra la falta de cumplimiento, aunque, por la relación jerárquica establecida, sí podría adjudicarse su incumplimiento a una deficiencia de su poder, voluntad o deseo (en relación con los súbditos). La obligación es para con Dios y ésta se encuentra reforzada por la seguridad que el mismo soberano tendría de no verse forzado a "buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra" para obtener la situación de paz (según el enunciado de la ley fundamental de naturaleza (Cf. Lev, I, 14, p. 107)). La diferencia entre el estado de naturaleza y el civil es externa a la caracterización de la persona del soberano (en el Estado instituido). Esta diferencia (de situación intersubjetiva distinta de la guerra) hace que, en su carácter de persona natural, la obligación (sólo para con Dios) pueda ser establecida no sólo "in foro interno" sino también "in foro externo" (ya que en el marco del Estado hobbesiano tendría garantía suficiente para respetar y aplicar las leyes naturales).

Ahora bien, esa situación se garantiza, en la práctica, no sólo a partir de aquella aceptación de los súbditos sino por una dirección constante del soberano y por el ejercicio, también constante, del poder (sin límites) y la sumisión permanente de los súbditos. Si se diera el caso de que éstos últimos no cumplieran lo establecido por el soberano, o que cuestionaran su poder, la aceptación de jerarquía podría ponerse en duda y la situación podría dejar de ser ordenada por su voluntad. La libertad absoluta que corresponde a la persona natural del soberano en estado de naturaleza lo "habilita" (otra vez, con el reconocimiento de los súbditos) a "hacer lo que considere oportuno" (que incluye la dirección constante del Estado, la muerte y el castigo de los súbditos) para hacer efectiva esa garantía. La falta de limitación respecto de todo acto, deseo, poder y voluntad funciona como garantía de la situación de orden. El hecho de que el soberano sustente la persona del Estado no impone límites a su persona natural sino a los individuos-súbditos; en sus relaciones humanas, el soberano es (o debe ser) persona natural y ejercer al máximo su deseo de poder correspondiente. Esta resulta ser la única forma de garantizar la seguridad y prosperidad de todos. Si esta falta de limitación y su aceptación generalizada tuvieran realidad efectiva en el Estado, entonces, el estado de naturaleza estaría plenamente superado y tendría lugar la exigencia moral hacia el soberano.

(35) Lev, II, 18, p. 145.

(36) Lev, II, 18, p. 145. Esta observación corresponde a Lucien Jaume quien realiza un análisis profundo de la relación de identificación presente en el Leviatán (Véase Jaume, Lucien. Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes a Kant. En: Y. C. Zarka (ED), Hobbes et son vocabulaire, Paris, Vrin, 1992, p. 231-257 ; y en especial la introducción de ese trabajo, Hobbes et ses adversaires, la question de la représentation, p. 231-234).

(37) Lev, II, 21, p. 180.

(38) Lev, III, 42, p. 448.

(39) Cf., por ejemplo, Lev, II, 22, p. 185 y Lev, IV, 45, p. 537.

(40) Lev, II, 18, p. 143. Véase también Lev, II, 18, p. 145; Lev, II, 20, 166; Lev, II, 21, p. 174.

#### (41) NOTA SOBRE LOS DERECHOS INALIENABLES

Hobbes menciona una especie de quiebre de la relación de representación/identificación cuando está en juego, ni más ni menos, que la propia vida; en este caso se hace explícita la ficción de la autoría del súbdito. Pero esta suspensión de la ficción tiene su ámbito de aplicación al nivel puramente individual del súbdito penado (no para el resto de los súbditos).

El pacto expresa la voluntad de sumisión y representación; este es el sentido político del mismo en virtud del cual el súbdito es considerado autor de cada acción del soberano, y así, cada una de sus acciones contaría con consentimiento de todos. Pero la voluntad de sumisión / representación estaría subordinada, en cada individuo particular, a la voluntad de seguridad; éste es el sentido (subjetivo) que cada uno le otorga al pacto social. Cuando existe incompatibilidad entre estas dos voluntades existe una contradicción entre derecho político estatal y los derechos inalienables y la voluntad de seguridad de los súbditos. Pero la relación entre "necesidad de seguridad" y "necesidad de poder concentrado-sumisión-representación" es establecida por cada súbdito que instituye el poder y el pacto social sólo expresa la segunda (aunque esté subordinada, para cada uno, a la primera).

Dada una pena decretada por el gobernante hacia un súbdito, cuando Hobbes hace hincapié en el sentido político (objetivo) del pacto en tanto constitución de un poder absoluto, al súbdito le corresponde el carácter de autor de su muerte o castigo. Pero si se adopta la perspectiva de cada uno, la voluntad de seguridad resulta ser de mayor jerarquía que la de sumisión-representación-autoría. Mientras se registre una coincidencia entre ambas, o sea, que la acción estatal y el poder concentrado en el "representante" no se dirijan contra la voluntad de conservación de la vida (como es el caso de los súbditos no penados) no hay problema en sostener la ficción de la autoría de cada uno respecto del acto del soberano. En el caso de aplicación de penas, esa contradicción surge en el súbdito penado (no en el resto) y no es posible sostener esa ficción.

El pacto autoriza todas las acciones del soberano, el cual puede utilizar los medios de todos como lo considere oportuno. Pero existirían ciertos medios propios de cada súbdito para cuya utilización (por parte del soberano) el súbdito tiene derecho de resistirse, si estos atentan directamente contra su vida (en esos casos el individuo no estaría obligado a obedecer). Por ejemplo, el soberano puede mandar a matar a un individuo o privarle de sus medios de subsistencia (en nombre de todos y cada uno de los súbditos); pero ese individuo tiene derecho a resistirse a la muerte que esas acciones tendrían como consecuencia. Este último es autor de esa orden y de su ejecución y muerte; pero puede ser también autor y actor (o sea persona natural) de un acto de resistencia en defensa de su vida y contra la voluntad soberana (a esto nos referimos con "quiebre de la relación de representación-identificación").

La imposición de penas es un tema problemático desde el punto de vista filosófico (no desde la perspectiva política). Por un lado el súbdito es autor de todo cuanto haga el soberano: son muchas las referencias que se realizan a la imposibilidad de que el soberano realice injuria contra sus súbditos porque, en virtud, precisamente, del pacto fundamental, estos últimos son autores de todos los actos del gobernante, en caso de pena capital, autores de su propia muerte (Cf. Lev, II, 18, p. 143. Véase también Lev, II, 18, p. 145; Lev, II, 20, 166; Lev, II, 21, p. 174).

Por otro lado también se reserva el derecho individual (no a la asistencia grupal) de resistir cuando lo que está en juego es el bien que se quería garantizar por medio del pacto:

- 1) "... nadie se supone obligado por el pacto a no resistir a la violencia y, por consiguiente, no puede pretenderse que haya dado ningún derecho a otro para poner violentamente las manos sobre su persona. Al instituir un Estado cada uno renuncia a su derecho de defender a otro pero no al derecho de defenderse a sí mismo. El mismo se obliga a asistir a quien tiene la Soberanía, cuando castiga a los demás; pero no cuando le castiga a él mismo" (Lev, II, 28, p. 254).

El gobierno sobre sí mismo excluye la posibilidad de una acción dirigida contra sí mismo. El derecho transferido es precisamente el de "gobernarme a mi mismo", derecho que poseía cada súbdito en Estado de naturaleza. Lo mismo ocurre si se considera el "derecho sobre todas las cosas" ya que ese derecho tampoco incluye la posibilidad de dirigir una acción contra sí mismo. Este tipo de acciones están prohibidas por la ley natural. La transferencia del pacto, entonces, excluye la posibilidad de que, con derecho transferido por un individuo, el soberano dirija hacia él una acción violenta.

El derecho penal no se fundamenta en la representación ni en la transferencia del súbdito en cuestión sino en la renuncia y el derecho natural del soberano:

- 2) "Es por consiguiente manifiesto que el derecho que el Estado (es decir aquel o aquellos que lo representan) tiene para castigar no está fundado en ninguna concesión o donación de los súbditos. Pero ya he mostrado anteriormente que antes de la institución del Estado, cada hombre tiene derecho a todas las cosas, y a hacer lo que considere necesario para su propia conservación sojuzgando, dañando o matando a un hombre cualquiera para lograrlo. En esto estriba el fundamento del derecho de castigar que es ejercido en cada Estado. En efecto, los súbditos no dan al soberano ese derecho, sino que, solamente, al despojarse de los suyos, le robustecen para que use su derecho propio como le parezca adecuado para la conservación de todos ellos: así que no fue un derecho dado, sino dejado a él, y a él solamente; y con excepción de los límites que han sido puestos por la ley natural, tan enteramente como en la condición de mera naturaleza y guerra de cada uno contra su vecino"(Lev, II, 28, p. 254).

La referencia al estado de naturaleza como explicación del origen del derecho penal hace imposible la fundamentación del mismo en la convención social tal como observa Zarka (Véase el capítulo 10 de su obra Hobbes y el pensamiento político moderno) op. cit. p. 246 y siguientes) y sostiene la afirmación de que, en estas circunstancias, el súbdito se considere persona natural. Así, sólo en el acto de aplicación de penas, el súbdito penado (al igual que, siempre, el soberano), sustenta junto a su carácter de representado (en el Estado político) su carácter de actor / representante y autor / representado. En este último sentido, en tanto sea autor y actor (persona natural) de un acto de resistencia, se hace explícita la ficción respecto de su condición de "súbdito-autor" en el Estado. Pero como a la vez autorizó todas las acciones de su soberano, es, en el otro sentido indicado (el político- objetivo), autor de ese acto (en tanto representado).

*ln* Es en estos casos, desde la perspectiva individual del súbdito en cuestión, hay un quiebre de las relaciones de identificación y representación: no se puede considerar al súbdito como autor del acto del que resulta su castigo o muerte tal como si lo ejecutara él mismo. Decretada una pena capital o un castigo, el súbdito no se considera, en cierto sentido, representado: puede desobedecer y comportarse como persona natural. Pero al mismo tiempo es súbdito y como tal autor de todo acto del soberano; está ligado a éste por la relación de sumisión.

√ La contradicción se da a nivel individual del súbdito. Desde la óptica del soberano no hay contradicción alguna: al no haber sido partícipe de ningún pacto conserva su caracterización de persona natural y, además, recibe de parte de todos los demás una autorización para realizar lo que considere oportuno y una transferencia de derecho/poder; y actúa en consecuencia. Es importante observar que la existencia de derechos individuales inalienables no es una contradicción a la cual esté sujeto el gobernante ya que este último no realizó ningún pacto con los súbditos.

Desde el punto de vista político no se cuestiona el soberano poder sobre la vida y la muerte de los súbditos consagrado en varios párrafos del Leviatán:

- 3) "No obstante, ello [la libertad reconocida a los súbditos] no significa que con esa libertad queda abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte" (Lev, II, 21, p. 174).
- 4) "El mantenimiento de la sociedad civil depende de la justicia, y la justicia del poder de vida y muerte, y de otras recompensas y castigos menores, que competen a quienes detentan la soberanía del Estado" (Lev, III, 38, p. 370).

Ahora bien, se sostiene de hecho, al mismo tiempo, la autoría de la propia muerte fundamentada en el pacto, en virtud de la autorización ilimitada (autoría que ha sido calificada como ficción) y la imposibilidad individual de transferir derechos que atenten contra el bien supremo de la vida, en virtud de cuya conservación cada súbdito pactó. Si bien la contradicción se da a nivel individual del súbdito penado hay una incompatibilidad entre derechos que no pueden ser aplicados conjuntamente y que afecta, desde la óptica filosófica, al sistema en su conjunto. Veamos, entonces, cuál de los dos es, en la práctica, el que prevalece, cuál el subordinado, las razones de esa jerarquía y el papel de la ficción (para ello tendremos que suponer algunas de las consideraciones que se exponen en la tercera sección de esta segunda parte).

Desde la perspectiva teórica resulta necesario compatibilizar los derechos inalienables de los individuos y la afirmación de la legitimidad de la resistencia, con el derecho político del soberano de "hacer todo lo que considere oportuno". Para el caso de imposición de penas, entonces, la ficción de la representación

no tendría lugar en tanto que el súbdito condenado es considerado, al igual que en estado de naturaleza, persona natural. Como toda ficción, la ficción del súbdito autor puede tener lugar únicamente en la mente de un individuo. De esta forma se pone de relieve (en este pasaje) que el individuo castigado no puede ser simultáneamente objeto y sujeto (ni siquiera indirecto) de la pena (la relación de identificación no tendría lugar en este caso); por lo tanto no puede haber transferido ese derecho.

Desde el punto de vista político-objetivo este derecho de resistencia al castigo o a la muerte no es de mayor jerarquía que el derecho soberano al poder de vida y muerte sobre los súbditos, sino que, por el contrario, se trata de un derecho que, si bien no es dado al Estado (sino conservado por el individuo), es jerárquicamente inferior; de lo contrario, el sistema tendría que prever mecanismos necesarios para que la pena no pueda ejecutarse (lo cual implicaría el cuestionamiento del carácter absoluto del poder y la imposibilidad de ejercer plenamente la soberanía absoluta). Al respecto es importante observar (en la segunda cita de esta nota) que Hobbes continúa manteniendo a la par del fin del Estado, la falta de limitación concreta de las acciones del soberano: éste debe usar su propio derecho "como le parezca adecuado para la conservación de todos ellos [los súbditos]". O sea que se sigue sosteniendo la libertad total para realizar cualquier acción (incluida la muerte de los súbditos), el poder absoluto; esta última afirmación es compatible con la autorización de todas las acciones del soberano.

En la práctica y en el marco del sistema de relaciones políticas reales que se prevé, evidentemente, tratándose de un solo individuo, la aplicación del castigo está garantizada; en caso de pena capital, la muerte será un hecho por más derecho y acción de resistencia que ese individuo oponga (no hay otra forma de asegurar la soberanía y el poder absoluto). La postulación de derechos inalienables, de hecho, no trae mayores inconvenientes al Estado.

Pero la situación podría cambiar si la imposición de penas fuera una práctica constante y desvinculada de la misión fundamental del soberano que no es otra sino la seguridad de los súbditos.

En la práctica política poco importa, en realidad, si existen o no derechos inalienables ya que el reconocimiento de esos derechos dependerá de la voluntad del soberano (ficticiamente identificada con la de los súbditos). No existe limitación del derecho del soberano a la acción. ¿Quién podría limitarla de hecho sino el propio soberano?); pero lo que se advierte es que podría haber una limitación de hecho si la acción no se basara en la ficción, si la acción no tomara en cuenta la ficción que la sustenta. Si cada súbdito es autor de la acción del Estado (ficción de la cual el gobernante obtiene el beneficio de la posesión de poder indiscutido), el soberano debería promover esa ficción, respetar las leyes naturales y aplicar las penas necesarias sólo en función de que la voluntad de los súbditos pueda quedar mejor dispuesta para la obediencia y hacer realidad la situación de seguridad. Si la aplicación de penas se basara en otro criterio (como podría ser perfectamente el caso en virtud de la relación asimétrica de poder) se correría el riesgo de que la ficción de la representación y la identificación se quebraran por completo: los súbditos no verían ni el beneficio de la sumisión ni el de la obediencia y podrían debilitar el mismo poder que instituyeron. Se trata, entonces, fundamentalmente, de una cuestión de poder en relación con la ficción que lo sustenta. Si la penalización se extendiera indiscriminadamente, la situación de "persona natural" podría predicarse de cada súbdito penado y la persona artificial perdería poder de "representación", pérdida que se traduciría en disminución de poder real.

La postulación de persona única (compuesta por soberano y súbditos) y la autoría del súbdito se dejan de lado para este último al momento de la imposición de penas. Pero esta suspensión de la ficción tiene una aplicación reducida a la perspectiva del individuo penado. Este puede considerarse a sí mismo como persona natural y actuar en consecuencia (tal como lo haría en estado de naturaleza); no está obligado a obedecer una orden que se dirija contra su propia vida, como sí están obligados todos los otros súbditos a asistir al soberano contra el condenado. La relación entre (la orden y ejecución de) la pena y la autoría del individuo penado no tiene lugar en la conciencia de este último y no se funda en su propia transferencia de derechos. Pero sí estaría fundada en la transferencia de derechos de todos los demás, los súbditos no penados. /m

La pena no se impone con el respaldo del súbdito penado (no hay para este último una relación de representación); aunque, en la práctica, está garantizada por la relación de poder existente (en el caso de que la imposición de penas no sea generalizada).

Como esta última relación se basa en una ficción (la autoría de los súbditos respecto de toda acción política sin que ella signifique voluntad operante alguna), esa práctica está garantizada de hecho por el monopolio de la fuerza, si y solo si, la ficción sea sostenida por los súbditos no penados). La penalidad tendría que efectuarse teniendo en cuenta la ficción de la representación (por parte de los no penados), o sea que la acción responda a la promoción de la misma, que responda a la representación de los otros súbditos, al fin de la seguridad, al respeto de las leyes naturales; de lo contrario, la garantía de hecho



podría no darse. Si los súbditos creyeran (más allá de que sea cierto o no) que el soberano aplica una pena en función de su interés individual, tal como sucedió con David (Lev, II, 21, p. 174), podrían cuestionarse la autoría propia de ese acto y no verían la relación del mismo con la seguridad de todos ellos. Si esa práctica fuera constante, la relación de poder perdería su sustento ficcional y podría cuestionarse.

Por lo tanto, si bien desde el punto de vista teórico y considerando la transferencia individual de cada súbdito, la ficción de la representación política podría quedar "entre paréntesis" (desde la perspectiva individual del condenado) en la aplicación del derecho penal, esto no impide que el poder absoluto del soberano se imponga en la práctica política, quedando, en ese ámbito, el derecho ("original") del súbdito, de hecho, subordinado a la voluntad del soberano.

La autoría, por parte del súbdito, respecto del accionar del soberano es, en todos los casos, una ficción política y como tal puede ser sostenida o no a nivel (mental) individual. La diferencia entre el tratamiento de la temática del derecho penal y otros temas abordados por Hobbes es que, en este caso, por tratarse de la conservación de la vida o la integridad física de los individuos (principio fundamental sostenido por el filósofo), la ficción se explicita como tal: o sea que queda sin efecto (desde el punto de vista teórico-filosófico y subjetivo-individual del súbdito) la transferencia del pacto social, la representación del soberano y la autoría del súbdito penado.

Pero desde una perspectiva lógica objetiva y política, el poder no funciona en base a ficciones (aunque su creencia sirva para respaldarlo): el ejercicio del derecho político, el ejercicio del poder depende de la posesión, no de un pacto (que no obliga al soberano), ni de la representación, ni de la autoría del súbdito (su supuesta propiedad sobre las acciones estatales), ni de la identificación. Las ficciones contribuyen al reconocimiento y aceptación de esa lógica política. Pero en este ámbito, no se registra ninguna incompatibilidad (tal como sucede desde el punto de vista del soberano). La incompatibilidad (entre derecho político y derechos inalienables) se plantea en el ámbito filosófico y en el imaginario (el correspondiente al súbdito penado). Esta incompatibilidad se registra por la presencia de ficciones (en el ámbito de su producción con fines racionales y en el de su creencia) y podría ser superada si se suspenden las afirmaciones ficticias. A esa "suspensión" (desde una perspectiva subjetiva) hemos hecho referencia en esta misma nota un poco más arriba. La incompatibilidad en el ámbito objetivo-filosófico, puede superarse, tal como se plantea en esta misma sección si, en vez de sostener la ficción de la autoría del súbdito respecto de toda acción del soberano, se sostiene, en total acuerdo con el carácter ilimitado de la autorización política, que la autorización otorgada por medio del pacto es una autorización del ejercicio de un poder en general y no de cada acto en particular.

(42) Cf. Lev, II, 28, p. 254.

(43) Lev, II, 26, p. 224

(44) Lev, II, 27, p. 247

(45) Leviathan, II, 18, p. 98. Se utiliza el texto original en inglés porque la traducción de del Fondo de Cultura es muy confusa.

(46) Obsérvese de paso que el modelo hobbesiano de soberano es un hombre ambicioso con deseo de poder y de gloria, deseos que pueden desarrollarse, a diferencia de la situación propia del estado de naturaleza, si no debilita ni daña a sus súbditos. Esta observación está en total acuerdo y corrobora la interpretación propuesta en la sección anterior.

(47) Lev, II, 21, p. 181.

(48) Lev, II, 29, p.263.

(49) Lev, Resumen y Conclusión, p.580 y 581.

(50) Lev, II, 21, p.178.

(51) Lev, II, 30, p.275. El subrayado es mío.

(52) Habría otra excepción: la del traspaso de mando por medio de una autorización ilimitada del soberano que no supone sumisión de éste hacia el nuevo representante. En este caso (que se analizará más adelante) un súbdito pasa a ocupar el lugar de soberano por voluntad de quien ejerce el poder y porque se prevé su muerte (o se da la muerte de un integrante de la asamblea soberana). Se trata de una

autorización muy especial ya que 1) en el caso de la monarquía la relación de poder no puede establecerse entre el fallecido y el nuevo soberano, y 2) en el caso de una asamblea soberana el nuevo integrante de la estructura de gobierno tendría igual poder que el resto que lo autorizó.

(53) Cf. Lev, II, 20, p. 162.

(54) Cf. Lev, II, 20, p. 166.

(55) Cf. Lev, II, 26, p. 220.

(56) Esquematizaremos estas relaciones para observar el carácter transitivo que, en estos casos, posee la relación de representación sin la exigencia de autorización por parte de los súbditos.

A) El caso del traspaso de mando hacia un hombre elegido por el soberano (para sucederlo en el cargo) podría formalizarse del siguiente modo: Siendo *s* y *S* un súbdito y el soberano autorizado por el pacto; y *s'*, *s''*, *S'* y *S''* las sucesivas generaciones de súbditos y soberanos: *s* autoriza a *S*; *S* autoriza a *S'*; *S'* autoriza a *S''*, entonces *S'* representa a *s'*, *S''* representa a *s''* sin realización de pacto alguno.

B) El caso de un Estado instituido que es conquistado, podría esquematizarse así: Siendo *s* un súbdito; *S* un soberano autorizado por pacto a partir del cual se instituye un Estado *Ei*; y *S'* un soberano de otro Estado *Ex* (distinto de *Ei* con súbditos *s'*) que conquista *Ei* por la sumisión de *S*: *s* autoriza a *S*, *S* autoriza a *S'*, *s* y *S* pasan a ser súbditos de *S'* en el marco de *Ex*, y *S'* representa a *S* y a *s*.

Se trata de una serie de autorizaciones ilimitadas (ésta es la principal diferencia con el tipo de representación de un súbdito nombrado por el soberano a la que hacíamos referencia más arriba como caso de relación de representación no transitiva). El carácter ilimitado permite inferir que cada nuevo autorizado reciba los atributos de autor y actor.

Es importante observar que: 1) Si el que autoriza es, sin más, autor, cada soberano "saliente" es autor de cada acto del soberano "entrante" por un acto de transferencia que tuvo lugar por muerte o derrota del primero. En este caso la relación de la acción del nuevo soberano con el muerto o derrotado es también ficticia ya que el gobernante posee una voluntad independiente de quien lo autorizó. 2) La representación de los súbditos no depende de una autorización dada por ellos (tal como sería el caso que se mencionaba al final de la sección anterior respecto de la posibilidad de existencia de un individuo con poder irresistible).

(57) Lev, II, 18, p. 142. El subrayado es mío.

(58) Lev, II, 18, p. 142. El subrayado es mío. Referencias similares a la vinculación entre quienes pactaron y la relación de representación que nace con el pacto, se encuentran en toda la fundamentación hobbesiana de los derechos del soberano realizada en el capítulo 18 del Leviatán (especialmente en la deducción de los cinco primeros derechos). Estos derechos son luego, en el capítulo 20, adjudicados a todo soberano de un estado adquirido (Cf. Lev, II, 20, p. 162).

(59) Cf. Lev, II, 19, p. 158.

(60) Véase más arriba todo el parágrafo II de esta sección).

(61) Hobbes se refiere a la continuidad del estado de guerra en el marco del Estado político aludiendo a aquellos que ejercen y promueven la violencia para defender opiniones contrarias a las necesarias para mantener la soberanía y la paz: "En efecto quienes se hallan gobernados de modo tan remiso, que se atreven a alzarse en armas para defender o introducir una opinión, se hallan aún en guerra, y su condición no es de paz, sino solamente de cesación de hostilidades por temor mutuo; y viven como si se hallaran continuamente en los preludios de la batalla" (Cf. Lev, II, 18, p. 146, el subrayado es mío). Si en el marco de las ficciones hobbesianas, los súbditos obedientes son representados por los que pactaron para instituir un Estado, algunos de los desobedientes podrían ser imaginariamente representados por los que mintieron al momento de pactar y constituir un Estado adquirido.

(62) Lev, II, 20, p. 164.

(63) Cf. Lev, II, 19, p. 158.

(64) Cf. Lev, II, 20, p. 164.

- (65) Cf. Lev, I, 16, p. 134.
- (66) Lev, II, 20, p. 164.
- (67) Lev, I, 16, p. 134. El subrayado es mío.
- (68) Cf. Lev, II, 20, p. 132.
- (69) Sobre la falta de racionalidad en la mayoría de los hombres, véase primera parte, p. 12-13, 24-25 y 30.
- (70) Cf. Lev, I, 16, p. 134.
- (71) Cf. Lev, II, 23, p. 201.
- (72) Cf. Lev, II, 21, p. 179.
- (73) Lev, II, 21, p. 162.
- (74) Lev, III, 42, p. 448.
- (75) Lev, I, 16, p. 132.
- (76) El ejemplo se encuentra en Lev, I, 2, p. 11.

## SEGUNDA PARTE - TERCER SECCIÓN:

### **El soberano: arquitecto político, Conformador de voluntades**

En las secciones anteriores se ha mostrado que el estado de naturaleza, el pacto social, el Estado institución y la relación de representación política pueden ser caracterizadas como ficciones. En esta sección abordaremos su utilidad en la práctica política. Le daremos prioridad a la relación de representación por ser aquella cuyo enunciado se aplica de forma más directa en el marco del Estado.

En el primer apartado se plantea, desde un punto de vista objetivo, el problema que surge de presentar conceptos y teorías que respondan a la caracterización de ficciones políticas. Se hará especial referencia, siguiendo en un principio el planteo de Zarka, a la teoría de la representación política y su intento de solución de la problemática general de la falta de articulación política entre soberano y súbditos que se registraba en *The Elements of Law*. El análisis incluye de forma sintética la mención de las otras ficciones aludidas “el estado de naturaleza” y el “Estado instituido”. Centrándonos en el tercer nivel de análisis propuesto en la primera parte de este trabajo, o sea, desde una perspectiva filosófica, se mostrará que la producción y utilización teórica de ficciones no resuelven el problema general de la articulación de las instancias de mando y obediencia ni, por lo tanto, las problemáticas que dependen de él, a saber, las correspondientes a la obligación política y a la enajenación de los súbditos.

En el segundo apartado se muestra cómo las ficciones desarrolladas en el *Leviatán* (en especial la correspondiente a la representación política) sirven de base para la solución general de las problemáticas planteadas. En líneas generales la solución consiste en hacer reales las ficciones propuestas conformando la voluntad de los súbditos. Este análisis, que incluirá la perspectiva de los tres niveles de poder, revelará la utilidad política de las ficciones hobbesianas.

## **I. Planteo objetivo del problema: la teoría como ficción**

Nos referiremos en primer lugar a la teoría de la representación política y a la problemática que surge en relación a su caracterización como ficción desde una óptica filosófica, objetiva.

La teoría de la representación política hobbesiana surge en el Leviatán; en sus producciones anteriores el término “representación” es utilizado por Hobbes sólo en el ámbito de la investigación psicológica. Una de las funciones principales de esta teoría es la de solucionar el problema fundamental de la falta de articulación entre las instancias “soberano” y “súbditos”, problema que se registra en las obras filosóficas anteriores, de las cuales tomaremos como ejemplo The Elements of Law (1). El pacto de sumisión implica una obligación del súbdito (en principio dirigida hacia sí mismo) de renunciar al poder propio, renuncia que se traduciría en obediencia: “...when a man covenanteth to subject his will to the command of another, he obligeth himself to this, that he resign his strength and means to him, whom he covenanteth to obey...” (2). Pero en esta obra la relación entre soberano y súbditos, el contenido de la obligación, se limita a la no-resistencia de los últimos respecto del accionar del primero:

“In all cities or bodies politic not subordinate, but independent, that one man or one council, to whom the particular members have given that common power, is called their SOVEREIGN, and his power the sovereign power; which consisteth in the power and the strength that every one of the members have transferred to him from themselves, by covenant. And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man's power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it. And every member of the body politic, is called a SUBJECT, (viz.) to the sovereign.” (3).

El pacto social descrito en The Elements of Law consiste en una transferencia de poder de parte de los súbditos hacia el soberano que “debe ser entendida” (para no caer en una caracterización ficticia), como renuncia al derecho de resistir la acción de este último, derecho que poseía cada uno respecto de todos los demás individuos en el estado de naturaleza. De forma que la constitución del Estado, la división de funciones de mando y obediencia y la concentración de poder se basan en una falta de conciencia pública y común. Así la “articulación” entre las voluntades del soberano y la de los súbditos resulta muy limitada en la práctica política” la no intervención o no resistencia de los últimos, lo cual implica su posible pasividad.

La unión de voluntades y constitución de un poder común, tal como observa Zarca, no son verdaderamente operativos si los súbditos se limitan sólo a no resistir al Soberano: esa unión no será tal reduciéndose así el poder absoluto a “poder del soberano”, (poder de quienes ejerzan las funciones de gobierno) y no a “poder del Estado” (persona civil que incluye a los súbditos) (4).

Este problema tiene sus consecuencias en lo que se refiere a la obligación política y la enajenación de la voluntad de los gobernados. El conflicto de la obligación podría expresarse de la siguiente manera: ¿Cómo formular la relación política para que los súbditos formen realmente parte del Estado y que sus pasiones, acciones y poderes se sumen a los del soberano para constituir el “mayor de los poderes humanos”, aquel “que se integra con varios poderes unidos por el consentimiento en una persona natural o civil...”, (5) que sea realmente común y tenga como efecto un accionar con objetivos también comunes? Si el compromiso es sólo a no resistir, tal como observa Zarca, no se agregaría ningún poder al que ya poseía el soberano en estado de naturaleza, no se llegaría a la constitución de un poder común, ni a una persona jurídica dotada una voluntad política y pública. (6).

Esta falta de articulación también puede interpretarse como enajenación del súbdito que, aunque integra teóricamente el Estado en calidad de miembro del mismo, su voluntad no es considerada sino que debe obediencia a una voluntad privada (la del soberano) teniendo que cumplir las leyes que emanen de ella.

La teoría de la representación política del Leviatán pretende solucionar esta problemática fundamental postulando una especie de “unión real” en función de la cual el accionar político del soberano se realiza en representación de los súbditos. Así la representación política funcionaría como articulación teórica entre la instancia de mando y la de obediencia.

Desde una perspectiva fundamentalmente jurídica, postulando la presencia de una voluntad política y pública en el Leviatán y tematizando los problemas de la enajenación y la obligación política, Zarka no toma en cuenta el carácter ficticio de la representación al que hemos hecho referencia (aunque no lo niegue) sino que avanza en el análisis como si la representación fuera una realidad fundada por el pacto social presentado en el Leviatán.

Para este intérprete la teoría de la representación soluciona tres problemas presentes en *The Elements of Law* y en *De Cive*: Por el tipo de transferencia que el pacto implica: “1) hay incompatibilidad entre el derecho inalienable de resistencia del individuo y los derechos vinculados a la soberanía: dicho de otro modo hay un conflicto entre lo privado y lo público; 2) la definición de la convención social en términos de abandono del *jus resistendi* no permite fundar la obediencia activa de los súbditos: 3) concebida en estos términos la convención social es una convención de alineación” (7).

Mencionaremos brevemente la problemática general presente en *The Elements of Law* siguiendo la postura de Zarka para analizar hasta qué punto la teoría de la representación expuesta en el Leviatán soluciona con éxito estos problemas y qué tipo de articulación entre súbditos y soberano se propone en esta última obra.

En primer lugar y respecto de la obligación política, conviene aclarar que Zarka no define el problema como “falta de articulación” sino como “laguna jurídica”. Ese concepto es utilizado en el marco de su análisis del citado texto hobbesiano como el “vacío” (laguna) que se registra entre dos obligaciones incompatibles: “Entre [la obligación de] no resistirse a la ley y cumplir lo que la ley ordena hay una laguna jurídica imposible de llenar” (8). Existirían así una obligación negativa (no resistencia) fundamentada en el pacto social y una positiva (hacer lo que se mande) no fundada en él.

En efecto el compromiso de los súbditos en *The Elements of Law* es a no resistirse a las órdenes del soberano; ese tipo de compromiso no puede fundamentar la obligación positiva para que el Estado funcione de acuerdo a la voluntad del soberano: “una cosa es decir ‘Te doy el derecho de mandar cualquier cosa’ y otra cosa es decir: ‘haré todo lo que mandes’” (9). Así, “por no crear obligación, la transferencia de derechos no transmitirá al soberano ningún nuevo poder” por lo cual el Estado no tendría los medios necesarios para asumir su función; el “poder absoluto del soberano está absolutamente vacío porque se basa en la pasividad de los súbditos”. Correlativamente “Los derechos del soberano exceden infinitamente al pacto de no-resistencia al que se comprometen los súbditos” y “de este modo lejos de permitir la constitución de una voluntad única que sea la de todos y que selle la unidad de la sociedad, se constituiría más bien una voluntad totalmente extraña a los súbditos e incluso radicalmente arcaica, ya que sólo encontraría el fundamento de la legitimidad de sus actos en el derecho natural del estado de guerra” (10). Al problema de la fundamentación de la obligación política se agregaría el de la enajenación de la voluntad de los súbditos y la correlativa imposibilidad de fundar una voluntad política pública: “...no hay voluntad política y pública en los *Elements of Law* y el *De Cive* a menos que se asuman al mismo tiempo dos condiciones: 1) que cada uno someta su voluntad a la de otro que sea único; 2) que esa voluntad única pueda ser considerada como la de todos” (11). Así el contenido de la transferencia de derechos es el de una sustitución: “la sustitución de la voluntad de muchos individuos particulares por la voluntad de un solo hombre o un solo consejo” de forma tal que “la voluntad del soberano sigue siendo una voluntad privada” y no una voluntad política pública (12). Por otra parte habría una incompatibilidad entre la pérdida total de derechos que supone la transferencia de los mismos (y la consecuente no-resistencia) con la teoría de los derechos inalienables que legitima una acción de resistencia para ciertos mandatos soberanos (13).

Siguiendo la interpretación de Zarka, la teoría de la representación política expuesta en el Leviatán permitiría solucionar estos problemas, fundamentalmente, por el agregado de la autorización por parte de los súbditos (elemento ausente en *The Elements of Law*). Esta última permitiría desterrar la alineación y “pensar

a la vez una constitución de la voluntad política y la conservación de los derechos naturales de los individuos”. El pacto de sumisión no implicaría una pérdida total de derecho sino la creación de un derecho (político y derivado, el del soberano) sobre el derecho (natural y originario, de los súbditos) que cada uno tendría sobre sí mismo y que conservaría siempre: “Porque autorizar las acciones de un actor no es para el autor perder su derecho sobre las acciones que autoriza. Al contrario, las acciones del actor sólo pueden ser reconocidas como suyas por el autor, porque están realizadas en virtud de un derecho que es también suyo y que conserva siempre” (14). El derecho político del soberano estaría así subordinado al del súbdito: “La convención por la que el autor autoriza ciertas (o todas las) acciones del actor, deja que subsista el derecho del primero, confiriendo al segundo un derecho de uso, por tanto un derecho subordinado al derecho del autor. Las acciones del actor se consideran procedentes del autor, y éste actúa por medio del actor” (15).

Si bien no se comparten aspectos fundamentales de esta interpretación (16), la misma es, en líneas generales, una afirmación del carácter ficticio de la representación política expuesta en el Leviatán. La perspectiva jurídica y la falta de explicitación de la ficción son una especie de introducción en la misma ficción política, o sea: suponiendo todos los elementos unidos por Hobbes y sin cuestionar su composición, la representación podría significar, en general, lo que Zarka interpreta, e incluso, quizás (a excepción de la postulada subordinación de un derecho individual a uno político), lo que el filósofo quisiera que se interpretara.

La lectura que propone este trabajo es diferente: se trata de analizar las relaciones entre teoría y práctica política propuesta, haciendo explícitas las incompatibilidades entre lo jurídico y lo político, entre teoría y realidad prevista, con vistas a mostrar la presencia de ficciones. En este sentido resulta oportuno destacar que cuando Zarka analiza las consecuencias políticas y los límites de voluntad política pública, sostiene que, en el Leviatán, “el único autor político verdadero es el soberano” (17) y que “la ley civil, que es expresión primera y principal de la voluntad del soberano, no es en su esencia siquiera general” lo que “deja la puerta abierta a la crítica que consistirá en subrayar la posibilidad constante de una degradación de la voluntad pública en una voluntad particular privada” (18). La categoría hobbesiana de “ficción” permite una articulación entre los postulados jurídicos y el accionar asociado, haciendo explícita su influencia en el pensamiento occidental y las prácticas políticas correspondientes, en relación a la valoración positiva que realiza Zarka del Leviatán: la emancipación del derecho público respecto del derecho privado cuya génesis se encontraría en aquella obra de Hobbes. Si esta afirmación resulta cierta esa emancipación se encontraría atravesada por una ficción.

Analicemos brevemente la cuestión de la obligación de los súbditos. La desobediencia es mencionada por Hobbes en varias oportunidades en las que el filósofo se refiere a la práctica política en el marco de la descripción correspondiente al funcionamiento de todos los estados existentes y pasados. Pero si el Estado instituido hubiera sido una realidad, tal como apuntábamos en la primera sección de esta segunda parte, la desobediencia no tendría la presencia que el filósofo le atribuye porque el proceso de razonamiento necesario para realizar ese acto de institución en el marco del diálogo racional que tendría lugar en esa asamblea popular, estaría presente en la conciencia de cada uno de los súbditos (especialmente la obediencia debida) y la represión de las pasiones no debería ser frecuente y estaría plenamente justificada y comprendida (de forma tal que ni la rebelión ni la guerra civil podrían tener lugar, suponiendo también cierto grado de comprensión y consecuente respeto de las leyes naturales por parte del soberano).

Como la realidad (el Estado adquirido) indica que ese relato es ficticio (que no existe ni existió tal proceso de razonamiento de tipo filosófico y compartido) se registra, en la práctica, la ignorancia de los derechos de la soberanía absoluta y de los deberes de los súbditos y, por lo tanto, las acciones consecuentes contra los mandatos del poder político.

La teoría de la representación pretende solucionar este problema postulando una vinculación entre la acción del soberano y la voluntad de los súbditos. Pero la solución es puramente teórica y la relación establecida es, objetivamente, ficticia. Por otro lado, si los súbditos ignoran que son autores de cualquier cosa que diga y haga su soberano y que éste es su representante, la eficacia política de la teoría es nula (esta ignorancia tiene lugar, en la práctica, y su causa es, ni más ni menos, que el súbdito actual no pactó sumisión y que sus antepasados lo habrían hecho sólo para salvar su vida - no para generar condiciones de paz y superar un estado de guerra). Entonces, desde el punto de vista objetivo, el problema sigue presente en el

planteo del Leviatán.

La enajenación tampoco es superada por medio de la teoría de la representación. En primer lugar porque, en la práctica, ningún derecho político puede estar subordinado a algún derecho del súbdito (19); por lo tanto el ejercicio del primero implica siempre un grado de alienación de quien está de hecho jerárquicamente “subordinado” (la relación política, desde el punto de vista hobbesiano, implica siempre cierto grado de alienación). En segundo lugar porque, desde el punto de vista objetivo, la voluntad del soberano es realmente independiente de la de los súbditos en materia de determinación de la acción política (determinación efectuada por la instancia de poder por medio del dictado de leyes). Por otra parte, enfocando la cuestión desde el punto de vista subjetivo, si el súbdito ignora que el soberano actúa en su nombre y que su voluntad es pública en virtud de la relación de representación, toda acción será concebida como proveniente de una voluntad privada.

Así planteadas estas dificultades, la teoría de la representación no soluciona los problemas que Zarka identifica en las obras filosóficas anteriores al Leviatán. Y a esto se le suma, en estrecha relación con la falta de obediencia, el mencionado problema de la ausencia de adhesión de los súbditos hacia el accionar del soberano; con lo cual las posibilidades (de poder) del Estado se limitan considerablemente, tal como apunta Zarka, por la posible pasividad de los súbditos.

Esta última dificultad ya ha sido planteada en la primera parte de este trabajo (20) con motivo de la exposición del problema que se genera si las pasiones intervinientes en el proceso deliberativo de cada súbdito dieran como resultado una determinación de la voluntad contraria a la prescripción de la acción por parte del soberano. La instancia de poder, puede limitar el accionar contrario a su voluntad por el ejercicio de la violencia y por medio del temor (poder coercitivo presente en la mente del súbdito). Pero esto no resuelve ninguno de los problemas recientemente planteados y profundiza la mencionada falta de articulación: la pasión del miedo es definida precisamente como “aversión con la idea de sufrir un daño” (21) y la “aversión significa “moción de alejamiento” (22). El alejamiento, la distancia “mental” (ausencia de contenidos comunes, de fines, como en estado de naturaleza), se traduce en “distancia real”, una articulación reducida a “separación” o a violencia. En tal sentido la represión y la coerción pueden derivar en inacción o no resistencia que resulta ser precisamente la forma correcta de interpretar, según Hobbes, el compromiso que asume cada súbdito al transferir su poder al soberano en *The Elements of Law* (23).

El problema que surge al teorizar con ficciones es que el pensamiento, la conjunción de imágenes, sigue un camino que no coincide con el real, con la conjunción de imágenes que se desprendería de una sensación. Si se tratara de realizar una mera especulación filosófica, no habría ningún problema porque el resultado de tal especulación sería un “deber ser” cuya relación con el “ser” no tendría tanta importancia. ✓ Pero tratándose de Hobbes, esa opción está totalmente descartada: la filosofía tiene que “poder producir los efectos que la vida humana requiere”. ✓ Y, entonces, la diferencia entre ficción y realidad adquiere un carácter problemático al proponer, desde la teoría y para la práctica política, un cambio del orden de lo real basado en la negación de ese orden, en una supuesta serie imaginaria y ficticia.

Concretamente: si la obligación de los súbditos se basa en una teoría, la representación política, que surge de postular la génesis del Estado de acuerdo con un procedimiento ficticio (el de institucionalización) que, sobre la base de una ficción, el estado de naturaleza, supone, en oposición a la realidad, condiciones de igualdad y uso extendido de racionalidad plena, a partir de lo cual se afirma, de forma también ficticia, que existe una vinculación necesaria entre el accionar del gobernante y la voluntad de los gobernados; todo el razonamiento, aunque perfectamente ajustado a la razón (porque esta es tenida en cuenta e incluida en la elaboración de ficciones), corre el riesgo de ser impotente ante una realidad que se encuentra en sus antípodas. Si así fuera, el objetivo de la paz, no sólo desde la óptica política sino también desde la perspectiva filosófica que la incluye, quedaría inconcluso.

✓ Pero esto no es todo lo que tienen para decir las ficciones políticas hobbesianas: la representación política, el estado de naturaleza y la soberanía por institución pueden servir, en tanto artificios teóricos, de instrumentos políticos eficaces para “poder producir los efectos que la vida humana requiere”.



## II. Realización de las ficciones hobbesianas, su utilidad: el teatro político

Hasta ahora se ha considerado a las ficciones hobbesianas haciendo abstracción de una temática fundamental: la conciencia del súbdito y las acciones estatales sobre la misma. En tal sentido se ha mostrado el carácter ficticio del estado de naturaleza y de la soberanía por institución como así también de la representación política que une ficticiamente al accionar estatal la voluntad de cada súbdito, registrándose, en realidad, una independencia total de la primera respecto de la segunda. En relación a esta última ficción se ha mostrado que la misma no soluciona el problema correspondiente a la obligación de los súbditos registrándose la posibilidad de que el Estado no cuente con la adhesión de los gobernados en materia política.

La laguna jurídica postulada por Zarka tiene una expresión política de la que, en realidad, depende. Observemos que si lo que se manda es realmente lo que se debería mandar, el problema, si no desaparece totalmente, se reduce significativamente; o mejor dicho; si lo que el soberano manda es realmente lo que el súbdito cree que puede o tiene derecho a mandar en función de un mandato propio (que haría que percibiera una orden o una ley como un mandato de sí mismo), el problema no existe. Más allá de las verdades científicas racionales hay un aspecto subjetivo que puede garantizar conductas debidas, o sea, conductas establecidas por el soberano.

La enajenación no desaparece con la teoría de la representación pero ese no es un problema político sino una interpretación filosófica. La expresión política de este problema es que los súbditos perciban que la voluntad del soberano es una voluntad privada a la cual se debe obediencia absoluta sin que la propia voluntad cuente en absoluto. Este problema (incluso desde una perspectiva filosófica) no se resuelve con la teoría de la representación ni, en general, con ninguna ficción; porque la ficción se desvincula, por definición, de la realidad; aunque pueda ayudar a fundamentar derechos y deberes. Lo que sí aporta esta teoría es, tal como sostiene Zarka, la posibilidad de pensar una voluntad política y pública. (24). La misma observación le cabe al estado de naturaleza respecto del pensamiento de relaciones sin poder común que imponga reglas y al Estado instituido respecto del pensamiento de acordar normas de paz de forma dialógica y racional.

Pero la diferencia entre teoría y práctica, entre pensamiento-fundamentación y realidad política, puede superarse por medio de imágenes, pensamientos, ficciones que sean creídas y practicadas. En el caso de la representación política, esta diferencia entre teoría y realidad, entre la proposición que sostiene la autoría del súbdito (con la consecuente constitución de una voluntad pública) y la realidad de la dirección del Estado de acuerdo con una voluntad privada (independiente de los supuestos autores) “deja la puerta abierta a la crítica que consistirá en subrayar la posibilidad constante de una degradación de la voluntad pública en una voluntad particular privada” (25). Pero si a la percepción de la ejecución de acciones de acuerdo con mandatos de una voluntad particular, se uniera la interpretación “correcta” que los suponga públicos (o propios), la conducta del creyente podría variar considerablemente orientado su accionar hacia la obediencia.

Desde el punto de vista filosófico la categoría de “ficción” permite una posible articulación entre teoría y práctica; pero además, desde una perspectiva política, resulta ser la base a partir de la cual se puede lograr la obediencia de los súbditos precisamente en función de esa posibilidad (subjetiva, psicológica) de “pensar”, de establecer relaciones políticas acordes con esa ficción.

Existen tres tipos de relaciones entre súbditos y soberanos que se establecen por medio del pacto social; las mismas son mencionadas por Hobbes inmediatamente antes del enunciado del mismo; cada súbdito debe:

- 1º) “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o asamblea de hombres”,
- 2º) “reducir sus voluntades a una voluntad” o someter “sus voluntades a la voluntad de aquel [la del soberano] y sus juicios a su juicio”, y
- 3) considerar como propio y reconocerse “a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona” (26).

La primera relación se corresponde con la transferencia de gobierno sobre sí mismo y de medios (poder); la segunda con la sumisión; la tercera con la representación. A cada una de estas relaciones corresponde un deber del súbdito que tendría que cumplirse no sólo en el momento de constitución de Estado sino también en el marco de su funcionamiento.

De los tres deberes que se fundan mediante el pacto, la transferencia de poder, la sumisión y la representación, los dos primeros pueden tener lugar en la realidad objetiva y su cumplimiento podría verificarse por una sensación u observación dirigida hacia su conducta; cada súbdito puede realmente:

- 1) conferir todos sus medios (poder) al soberano (e incluso dejarse gobernar por él), y
- 2) aceptar cualquier juicio del gobernante y los mandatos de su voluntad (como voluntad de otro).

De cumplir estos deberes podría observarse, en la conducta del súbdito, que éste deja que el soberano utilice sus medios y que obedece todas y cada una de sus órdenes. Consideradas de forma independiente de la relación de representación, estos deberes pueden interpretarse como compromisos de no resistir (consentimiento pasivo) tal como se establece en *The Elements of Law*. Pero el tercer deber, el que corresponde a “ser autor de toda acción del soberano” (dueño de ella tal como si el acto de otro fuera propio) sólo puede cumplirse como “consideración”, mediante una operación de conciencia (por parte del súbdito) consistente en unir a la propia persona la acción de otro, algo que sólo puede realizarse en la mente y mediante imágenes. Esta unión no es un simple juego o recreo sin consecuencias prácticas (como podría ser el caso de la imaginación provocada por una novela) sino que, de lograrse, la voluntad del súbdito podría servir para bien del Estado y su compromiso no se reduciría a la no resistencia; la relación de representación (si tiene lugar su creencia) podría fundar un consentimiento activo, la adhesión del súbdito.

O sea: el súbdito no puede, en realidad, ser autor según la propia definición de Hobbes (esa caracterización es una ficción); pero sí puede lograrse que “cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona” (27), que cada uno piense que es autor, que crea en la verdad de esa relación. El carácter de “consideración” se enuncia en el capítulo 17 y en los primeros párrafos del capítulo 18; luego se deja de lado y se enuncia que cada súbdito es autor de cada acto del soberano (28). Podríamos incluso preguntarnos cuál es la diferencia, desde una óptica subjetiva (en la práctica, en los hechos, en la política y en la conciencia), entre “considerarse autor” y “ser autor”, entre la creencia y la verdad de esa caracterización. Porque una creencia tiene, para el creyente, el mismo valor que una verdad; o: la creencia de que una conjunción de imágenes es la que corresponde a una realidad, podría tener, en la imaginación, el mismo “carácter de real” que una sensación (29). ¿Qué forma hay de verificar objetivamente la existencia de una “consideración” subjetiva? Volveremos más adelante sobre esta temática.

El proyecto hobbesiano aspira a que la representación no se reduzca a ser sólo ficción: tiende a que ésta pueda funcionar tal como si fuera real, como una realidad; que la voluntad de los representados no esté ausente en el Estado y que adhiera y se sume la de su representante. El objetivo será entonces lograr la creencia en la ficción de la representación, la adhesión de los súbditos al soberano. Si la acción del soberano se limita sólo a “mantener a raya”, la relación podría limitarse a la no-resistencia por más pacto que se suponga que haya tenido lugar en un tiempo remoto, por más relación de representación que se postule a nivel filosófico.

¿Cómo se logra, entonces, la obediencia de los súbditos, que su voluntad esté correctamente “encaminada” según la voluntad del soberano? En este punto adquiere fundamental importancia el rol del soberano (hombre o asamblea de hombres): éste debería conformar la voluntad de los súbditos para la paz:

“Hecho esto [la celebración de pacto] la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar

las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado [...] (30).

Recordemos que la pasión del temor cumple la función fundamental de inclinar a los hombres hacia la conformación del Estado. Ese miedo no se centraba en nadie en particular en el momento de dispersión propio del estado de naturaleza: era un sentimiento mutuo de todos hacia cada uno de los demás. Luego, ese miedo continuaría, con esas características, en el momento de unidad inestable anterior a la supuesta realización del pacto que da origen a la soberanía por institución (a partir del cual se verificaría la existencia de un razonamiento y una conjunción de imágenes del discurso mental que se comunicarían hacia otros por medio de un discurso verbal para decidir, conjuntamente, la realización de acciones que lleven a la superación del estado de guerra; proceso que, desde el punto de vista empírico es un artificio teórico). En el caso del acceso a la soberanía por adquisición (la única real desde la perspectiva histórica) el miedo tiene al vencedor como sujeto que lo provoca. Finalmente después del pacto, sea cual fuere el tipo de soberanía que se funde, se registra una concentración de la "fuente" del miedo que coincide con la concentración del poder en la persona o las personas que conforman la estructura de poder del Estado. Por medio de esta pasión provocada en los súbditos, el representante posee la capacidad para "conformar sus voluntades" para la paz.

Si la concentración de la fuente del miedo en una persona funcionara sólo como límite a una posible acción contraria a los mandatos soberanos, la relación entre soberano y súbditos se limitaría a la no-resistencia de los últimos y se acentuaría la mencionada falta de articulación. Este sería el caso del momento de la realización del pacto que da lugar al Estado adquirido: los vencidos no resisten nada de lo que pueda querer el vencedor, aceptan cualquier cosa (a excepción de su propia muerte) que se derive de esa voluntad extraña. Pero si el miedo, además de limitar un acto no deseado por quien manda, puede desencadenar un proceso imaginativo que tenga como resultado la unión de imágenes dirigidas hacia la paz (tal como sucedería en el caso del Estado instituido) se agregaría a la función de por sí negativa (desde la óptica subjetiva) del miedo (en tanto aversión) una positiva. En esto consiste una de las formas de conformación de la voluntad de los súbditos, aquella que no se traduce simplemente en límite por supremacía (física) de poder, sino que consiste en una utilización de ese poder para generar una adhesión incondicional, un acompañamiento, un consentimiento "activo", una concurrencia de voluntades hacia un mismo fin (en esto consiste la concordia. (31)). Para esto resulta necesario acentuar más aún la alineación: que la voluntad extraña sea propia, que la voluntad del súbdito sea conformada por el soberano.

El castigo y la coerción son necesarios para limitar las pasiones de los súbditos, para orientar su proceso deliberativo de forma tal que en el mismo intervengan las imágenes del dolor y la muerte que se seguirían a una desobediencia y, en función de un sencillo cálculo racional, se opte por no hacer lo que el soberano prohíbe. Pero ese no es el fin principal del Estado y el debilitamiento que produciría en los súbditos una práctica de violencia permanente debilitaría al Soberano mismo:

"...la mayor presión de los gobernantes no procede del deleite o del derecho que pueden esperar del daño o la debilitación de los súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza..." (32).

Por medio del temor se funda una relación de no-resistencia, y no se llegaría a la adhesión ni la a la ejecución de las acciones necesarias para lograr el mayor de los poderes humanos posibles, aquel en el que la unión personas se basa no sólo en la sumisión sino en el consentimiento y concordia, en la concurrencia de voluntades hacia un mismo fin. (33).

El objetivo a lograr es la obediencia y el acompañamiento de los súbditos, su adhesión a toda acción y decisión del Soberano. La fundamentación es la realización de un pacto de sumisión y la relación de representación. Pero esto no alcanza: la obediencia sigue siendo un deber que puede cumplirse o no, el pacto es un suceso arcaico del cual los súbditos pueden haber o no participado y la teoría de la representación puede no ser conocida ni practicada.

A esto hay que agregar que la voluntad de los súbditos no está vacía, no carece de contenido: su proceso deliberativo se encuentra "turbado" por ficciones religiosas e intereses individuales. En esas

circunstancias la voluntad de los que deben obediencia al poder político, puede inclinarse contra el mismo por estar conformada, en parte, para la obediencia hacia otras “autoridades” (en especial religiosas), para la desobediencia política.

Existe un tipo de conformación de voluntades que no se limita al padecimiento de temor y a partir de la cual puede lograrse el objetivo político de que la realidad funcione de acuerdo con las ficciones que promueven la paz y el progreso. Se trata de lograr la conformación de la voluntad de los súbditos de modo tal que éstos “vean” que la realidad es como la ficción dice que es. Ese es el procedimiento que es utilizado por el Clero que “aprovecha” la creencia popular en los “espíritus incorpóreos” agregando otras ficciones para intervenir en la mente de los fieles conformando su voluntad y generando sumisión hacia las autoridades religiosas. Esa conformación de voluntades debe ser combatida por el Estado y contrarrestada por la “correcta”.

En tal sentido se prevén, en primer lugar, acciones tendientes a ejercer un control sobre las publicaciones y reuniones populares estableciendo prohibiciones y censuras. En segundo lugar el soberano debe ejercer su poder conformando, positivamente y por medio de la educación, las voluntades de sus súbditos para la obediencia política.

Centraremos el análisis en esa primera indicación hacia el soberano: el control y la censura.

“...es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicadas. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza. En efecto quienes se hallan gobernados de modo tan remiso, que se atreven a alzarse en armas para defender o introducir una opinión, se hallan aún en guerra, y su condición no es de paz, sino solamente de cesación de hostilidades por temor mutuo; y viven como si se hallaran continuamente en los preludios de la batalla. Corresponde, por consiguiente, a quien tiene poder soberano, ser juez o instituir todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, al objeto de prevenir la discordia y la guerra civil” (34).

El objetivo es doble: 1) eliminar el problema de la difusión de doctrinas que pudieran ser aceptadas o creídas por los súbditos; 2) eliminar igualmente la “competencia” que pudiera tener el soberano respecto del poder de la palabra pronunciada por otros hombres, en especial autoridades de corporaciones (como la eclesiástica). En definitiva debe buscarse que la mente de los hombres no se vea turbada por distintas ficciones que determinan distintos modos de relación y jerarquías no compatibles con el sistema político hobbesiano.

Cada hombre determina su voluntad y el accionar consecuente por medio de un proceso deliberativo. En ese proceso intervienen opiniones: “los actos de los hombres provienen de sus opiniones”, por lo tanto el soberano deberá controlar su difusión: “en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos”. Estas acciones permitirían limitar el poder de aquellos que intentan influir en las mentes humanas determinando sus pensamientos y sus acciones.

Esta censura impediría a los enemigos del Estado la difusión de sus pensamientos y doctrinas. El enfrentamiento de razones no corresponde cuando la Razón es la razón de Estado; y el poder de juzgar (el contenido y alcance de la misma) debe ejercerlo el soberano. Por otra parte, teniendo en cuenta que la mayor parte de los hombres no posee capacidad intelectual suficiente para juzgar “razones” sino que confía en el juicio de otro (que podría no ser el soberano y es, en la práctica, el Clero, enemigo de la soberanía) el

enfrentamiento se reduce a determinar quién tiene poder, quién tiene más súbditos que le obedecen. El soberano no tiene porqué ser un “instruido” y si de poder se trata, el suyo debe ser absoluto. Por lo tanto la indicación hobbesiana es clara: que quien utiliza el poder de la espada, prohíba y censure.

Al igual que sucedía en el modelo de adquisición de poder estatal con el cuerpo del “preso” del vencido en posesión del vencedor, la indicación es que se censure la expresión de opiniones (que se juzguen) peligrosas para “apresar” la conciencia particular y postular una pública, para que aquella quede en poder del soberano; y así como la amenaza de muerte da origen al pacto de sumisión, la imposición de castigos sobre quienes publiquen lo prohibido, daría origen a que esas ideas (por ejemplo quizá las de Aristóteles) no tengan posibilidad alguna de expresión y culminen con la sumisión debida de los promotores y “fieles”.

Así se controla, por medio de la espada, a los ambiciosos, a los “insatisfechos permanentes”, a los que tienen afán de poder y podrían haber sido contendientes (e incluso llegar a soberanos) en estado de naturaleza. Toda característica del estado de naturaleza debe ser “sepultada” en el estado civil. La guerra terminó y el vencedor debe detentar el poder absoluto.

Todo lo dicho sobre la censura y el control de publicaciones se refiere al accionar represivo del Estado dirigido hacia posibles “cabecillas” o sediciosos. Pero a la par de este control debe haber acciones estatales tendientes a ejercer la influencia necesaria para orientar los actos de los súbditos interviniendo en su proceso deliberativo; para conformar su voluntad de acuerdo a la verdadera doctrina y a la voluntad del gobernante. Aquí entran en juego las ficciones políticas.

El análisis sobre la utilidad política de las ficciones hobbesianas se realizará teniendo en cuenta los tres niveles de análisis de poder propuestos para la investigación de esta temática (35).

Respecto del segundo nivel, el correspondiente al análisis político, lo que Hobbes propone es generar la creencia en sus propias ficciones. La generación de creencia no estará basada en una lectura masiva de su obra, algo que, por varias razones no podría haber tenido lugar, sino por medio de su lector ideal, un soberano que, en su calidad de promotor, difunda su doctrina:

“Considerando cuán diferente es esta doctrina de la que se aplica en la mayor parte del mundo, especialmente en estos países occidentales que han recibido sus enseñanzas morales de Roma y Atenas; y cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quien detenta la administración del poder soberano, estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como el Estado de Platón porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos.

Sin embargo cuando considero que la Ciencia de la justicia natural es la única ciencia necesaria para los soberanos, y para sus principales ministros; y que no es necesario abrumarlos con Ciencias matemáticas (como Platón pretendía) sino darles buenas leyes para estimular a los hombres al estudio de ellas; y que ni Platón ni ningún otro filósofo ha establecido y probado de modo suficiente o posible todos los teoremas de doctrina moral, para que los hombres aprendan cómo gobernar y cómo obedecer, yo recobro cierta esperanza de que más pronto o más tarde, estos escritos caerán en manos de un soberano que los examine por sí mismo (ya que son cortos, y a juicio mío claros) sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica” (36).

Hobbes espera ser leído por un soberano y apuesta a que éste promueva la enseñanza pública de sus principios. La exposición de los mismos es clara y esa claridad es, en parte posible, por la traducción de esos principios a imágenes, a ficciones.

En el capítulo 30 del Leviatán, “De la Misión del Representante Soberano”, se establece un programa de instrucción pública estatal que merece destacarse. En principio se enuncia que la instrucción es

a los efectos de comunicar a los súbditos cuáles son sus deberes, pero inmediatamente se advierte que el propósito real avanza mucho más allá de lo que podría significar una simple “información” o “lectura” de las leyes y obligaciones tendientes a asegurar su conocimiento: se pretende penetrar en la conciencia de los súbditos para garantizar la “internalización” de las “reglas del juego” y avanzar sobre la estimulación de pasiones de adhesión al Soberano que alienten las acciones correspondientes. ✓

En el mencionado capítulo 30, Hobbes plantea la necesidad de la conservación de la soberanía absoluta por medio del ejercicio concreto de los derechos esenciales del soberano que suponen la utilización de todos los medios del Estado. Una gran cantidad de estos derechos/deberes están relacionados con la instrucción pública dirigida hacia los súbditos. Es recién en este capítulo donde se explicita concretamente el otro significado de la conformación de la voluntad de los gobernados por parte del gobernante a la que hicimos referencia más arriba. Hasta entonces la única mención sobre el tema es la que corresponde a la espada de la justicia (o sea al poder coercitivo del soberano para mantener “a raya” a los súbditos).

Luego de explicitar que la misión del soberano es la seguridad del pueblo (fundamentada en una obligación para con Dios) y de ampliar su significado conteniendo el progreso humano (no sólo la conservación de la vida), Hobbes expone cuáles son, concretamente, los medios que deben ser utilizados para llevar adelante esa misión: “una providencia general contenida en pública instrucción de doctrina y de ejemplo” y “la promulgación de buenas leyes” (37).

Nos interesa más ese primer elemento, y en especial, “la pública instrucción de doctrina”, aquella que esté de acuerdo con la paz y el bien del pueblo, la doctrina hobbesiana.

En este sentido y en primer lugar el soberano debe “instruir funcionarios y ministros, en período de guerra y de paz”; “designar maestros, y examinar qué doctrinas están de acuerdo y cuáles son contrarias a la defensa, a la paz y al bien del pueblo”. La importancia de estas acciones está equiparada a las correspondientes a la recaudación de dinero y mantenimiento de ejércitos, todas ellas expresión del ejercicio de los derechos esenciales a la soberanía.

“En segundo lugar, va contra su deber dejar al pueblo en la ignorancia o mal informado acerca de los fundamentos y razones de sus derechos esenciales, ya que, de este modo, los hombres resultan fáciles de seducir y son inducidos a resistir al soberano, cuando el Estado requiera el uso y ejercicio de tales derechos” (38).

Si bien se enuncia la pretensión de disminuir o erradicar “la ignorancia y la falta de información”, el objetivo de tal “información” es, además, el de prevenir la posible seducción de los súbditos por parte de hombres no investidos de poder soberano que podría tener como consecuencia acciones de resistencia política. En líneas generales el soberano debe también inducir a los súbditos con discursos claros, comprensibles y elocuentes para que su accionar sea el que corresponde a su calidad de súbdito del Estado. En lo concerniente a los derechos esenciales de la soberanía Hobbes reconoce que las prescripciones legales positivas y el temor de los castigos no resultan suficientes ni eficaces:

“Y en cuanto a los fundamentos de estos derechos, resulta muy necesario enseñarlos de modo diligente y veraz, porque no pueden ser mantenidos por una ley civil o por el terror de un castigo legal. En efecto una ley civil que prohíba la rebelión (y como tal se considera la resistencia de los derechos esenciales de la soberanía) no obliga como ley civil sino, solamente, por virtud de la ley de naturaleza que prohíbe la violación de la fe; y si los hombres no conocen esta obligación natural no pueden conocer el derecho de ninguna ley promulgada por el soberano. En cuanto a la penalidad, no la consideran sino como un acto hostil que ellos se imaginan capaces de evitar por medio de otros actos hostiles, en cuanto se consideran en posesión de la fuerza suficiente.” (39).

Aquí resulta evidente el carácter de ficción o, por lo menos, la falta de efectividad del pacto. Si los súbditos hubieran pactado a favor del soberano conociendo plenamente el significado de la autorización y transferencia otorgada, el desconocimiento de los derechos esenciales del soberano no podría tener lugar. Ese

sería el caso de la realización del pacto que da origen al Estado institución: cada súbdito reconocería la necesidad de una relación de sumisión y de representación y promovería la convención con sus vecinos para obtener seguridad. Sólo en la institución de un Estado y para los súbditos que lo instituyeron podría verificarse una comprensión del significado del pacto hobbesiano porque la realización del mismo “nacería” de su voluntad y de un proceso deliberativo y racional en el que tendrían lugar los postulados de las leyes de naturaleza. En caso contrario la representación y la sumisión se imponen como un hecho al cual se debe manifestar conformidad para no perder la vida y, entonces, podría desconocerse la ley natural que impide la violación de fe y podría considerarse a la penalidad, no como el ejercicio de un derecho político, sino como una acción hostil de parte de quien posee mayor poder, al igual que sucedería en estado de naturaleza (40).

Pero la observación más importante respecto del último pasaje citado es que la fuerza física y el temor no resultan ser eficaces para los fines de la obediencia y del progreso social; éstos no determinan la voluntad de los súbditos de acuerdo con la del soberano. Si el soberano tiene que enfrentarse con los súbditos para hacer prevalecer la ley, se logra el debilitamiento conjunto del Estado y, lo que es más grave, la causa de la desobediencia, la ignorancia y la falta de racionalidad, seguiría presente pudiendo registrarse incluso que, quienes se encuentre en una situación jerárquica inferior se imaginen capaces de enfrentar al soberano “en cuanto se consideran en posesión de la fuerza suficiente”.

La instrucción pública es el medio eficaz. La misma no se reduce a divulgar conocimientos sobre derechos y deberes sino que “descendiendo a los detalles” avanza sobre la determinación de la voluntad de los súbditos e incluso de sus sentimientos.

“Descendiendo a los detalles, se enseñará al pueblo, primeramente que no debe entusiasmarse con ninguna forma de gobierno que vea en naciones vecinas, más que con la suya propia; ni desear ningún cambio... “(41).

El soberano debe enseñar a no apetecer cambios de gobierno, no discutir el poder soberano, a honrar a los padres. Esta instrucción pretende penetrar en las mentes de los súbditos: “debe enseñárseles que no han de sentir admiración hacia las virtudes de ninguno de sus conciudadanos [...] ni de ninguna asamblea...” (42). El objetivo de la enseñanza no se limita a la no-ejecución de acciones prohibidas, a la lo-resistencia, se pretende educar el sentimiento, las pasiones, los deseos, los designios e intenciones:

“[...] interesa enseñarles que no sólo los hechos injustos sino los designios e intenciones de hacerlos son injusticia puesto que ésta consiste tanto en la depravación de la voluntad como en la irregularidad del acto” (43). ✓

Lo que Hobbes propone es una intervención en la conciencia de los súbditos, que no estaría permitida en materia de derecho penal y que se propone que tenga lugar en la práctica educativa. Analicemos un poco más la diferencia entre estas dos esferas y la intervención del soberano en cada una de ellas.

El término “intention” es definido por Hobbes en The Elements of Law: “In deliberations interrupted, as they may be by diversion to other business, or by sleep, the last appetite of such part of the deliberation is called INTENTION, or purpose” (44). La “intención” es parte del proceso interno deliberativo de cada individuo. Desde la óptica del derecho penal se establece que como la intención no es exterior, no puede ser objeto de juicio para establecer una acusación humana que pudiera culminar en una condena (45). Pero, desde el punto de vista psicológico, éste es parte integrante del proceso deliberativo que culmina en la determinación de la voluntad y en la ejecución de una acción. La indicación concreta para el soberano es que tienda a producir un cambio de intenciones por medio de la educación del individuo, que intervenga en los procesos psicológicos de cada uno.

En el capítulo 27 del Leviatán Hobbes establece una diferencia entre “pecado” y “delito”. El pecado “puede consistir no sólo en la comisión de un hecho o en una enunciación de palabras prohibidas por las leyes, o en una omisión de lo que la ley ordena, sino también en la intención o propósito de transgredir” (46). Cuando las intenciones se traducen en la determinación de la voluntad y en acción contraria a la establecida por las leyes, estamos en presencia de un delito definido como “pecado que consiste en la comisión (por acto o por palabra) de lo que la ley prohíbe, o en la omisión de lo que ordena” (47).

El criterio para definir ambos conceptos es la ley del Estado, la voluntad del soberano y la adecuación o coincidencia de la misma con la voluntad del súbdito. El derecho penal tiene su aplicación restringida al ámbito del delito, sin intervención en el de las intenciones ya que respecto de estas últimas “que nunca se manifiestan en un acto externo, no existe lugar para la acusación humana” (48).

Pero si se analiza en detalle el origen del delito, se advierte su relación directa con el pecado (término que incluye al delito: “todo delito es un pecado” (49)) y con el proceso interno y deliberativo anterior a la ejecución de la acción. Recordemos al respecto el ejemplo citado para ilustrar una de las relaciones entre pasión y ficción en la primera parte de este trabajo (50), aquel en el que un hombre se imagina poseer los bienes, sirvientes o la mujer de otro o que se imagina matar a otro hombre que odia. En ese contexto Hobbes le atribuye sólo al acto la denominación de “pecado” pero reconoce que las mociones internas tienen una influencia directa en el mismo, en la resolución (voluntad) de poner en ejercicio un acto pecaminoso.

Algo similar puede observarse respecto de la “injusticia” la misma es definida en un marco jurídico como “el incumplimiento de un pacto” (51), algo que se puede inferir de la observación directa (sensación) de una conducta que impida el ejercicio de un derecho transferido; pero en el contexto de las prescripciones sobre el contenido de la instrucción pública, ésta incluye en ese concepto la “depravación de la voluntad” que remite a los “designios e intenciones” tal como se infiere de la lectura del citado texto del capítulo 30 del *Leviatán*: más allá de lo que la injusticia sea realmente hay que enseñar que la misma no consiste sólo en la ejecución de actos injustos sino también en las intenciones de ejecutarlos, en la “depravación” mental que puede culminar en acto.

Es necesario, para bien del Estado, para garantizar el progreso y evitar la guerra de todos contra todos, que el soberano, además de controlar las acciones de sus súbditos por medio de la espada, ataque el mal desde su raíz: la conciencia individual. Allí se “alojan” las ficciones que dan lugar al crédito de doctrinas sediciosas. Lo que no puede castigarse desde el ámbito del derecho penal sí puede conformarse desde la educación. Es imprescindible conformar las voluntades, no sólo por medio del terror que inspira el poder (el castigo en particular), sino también, y fundamentalmente, operando en la serie “deliberación-voluntad-acción” de forma tal que esta última nazca del individuo en concordancia con la ley. Como la voluntad es el último apetito (pasión) inmediatamente anterior a la acción, será necesario intervenir en el proceso deliberativo de los individuos para que su pasión sea de adhesión al representante político y los conduzca hacia la realización de acciones que compartan la dirección establecida por el soberano.

En términos generales el problema es que simultáneamente las acciones que realicen los individuos 1) tienen que cumplir el requisito de ser legales y acompañar la acción del soberano (desde la óptica prescriptiva-política) y 2) surgen de sus pasiones (verdad científicamente establecida en la investigación psicológica). Si el primer requisito estuviera en contradicción con el segundo, por más representación y consenso que se enuncie desde la teoría política, la unidad política no sería tal como se propone: estaríamos en presencia de una “laguna de hecho” que debilitaría el poder del Estado. De no respetarse el primer requisito, lo cual podría deberse a que las pasiones (y las imágenes que las provocan) no son las “adecuadas”, el soberano tendrá que utilizar la espada de la justicia; pero ésta no resuelve por sí misma el problema (aunque pueda contribuir por el miedo que engendra) y no puede ser ésta, tampoco, una práctica constante. A esto debemos agregar lo dicho sobre las otras ficciones no estatales: ellas intervienen de hecho negativamente en ese proceso interno.

Respecto del origen pasional del delito (52), el filósofo hace referencia explícita a la temática de las ficciones a la imposibilidad de diferenciación entre éstas y las sensaciones: “... un hombre puede temer a los espíritus, bien sea por su propia superstición o por dar excesivo crédito a otros hombres que le hablan de extraños sueños y visiones, y puede hacerse creer que recibirá perjuicio por hacer u omitir diversas cosas, cuya acción u omisión, sin embargo es contraria a las leyes. Lo que por tal razón se haga u omita no puede excusarse por dicho temor, sino que es un delito. En efecto (tal como he mostrado anteriormente en el capítulo II), los sueños no son, naturalmente sino fantasías o imágenes que se conservan mientras dormimos, a base de las impresiones que nuestros sentidos han recibido anteriormente, cuando estábamos despiertos; y



cuando los hombres por algún accidente, no tienen la seguridad de que dormían, creen que vieron visiones reales, y por lo tanto, quien se atreve a quebrantar la ley a base de un sueño propio o del ajeno, o de una pretendida visión, o de otra idea del poder de los espíritus invisibles, distinta de la permitida por el Estado, se aparta de la ley de naturaleza, lo cual implica una cierta ofensa, y sigue los dictados de su propia imaginación o del cerebro de otro individuo, sin que pueda saber si significa alguna cosa o nada, ni si quien le comunica un sueño dice verdad o mentira...” (53).

Nótese que, en este caso, puede no haber intención de transgredir sino simple confusión de sensaciones y ficciones o creencia en relaciones ficticias que provienen de otros hombres, creencia que generaría una sumisión distinta de la requerida por el Estado. Respecto de la fuente pasional del delito, la causa puede originarse en la existencia de relaciones mentales inadecuadas, la falta de correspondencia entre una voluntad mal conformada y la voluntad del soberano. En este caso la referencia es a la ficción religiosa de las sustancias incorpóreas que se vincula directamente con todas las otras mencionadas en la primera parte de este trabajo y que, tal como mostramos, tienen su influencia en la conducta humana. Si el lugar de los promotores exitosos de ficciones fuera ocupado por el soberano, o si la ficción adhiriera a la voluntad de éste, no habría ningún problema ya que la intención no podría ser la trasgresión y no podría haber delito alguno (siendo que el mismo se define por oposición a la ley, a la voluntad del gobernante).

De forma que el soberano tendría que operar positivamente en el ámbito interior e individual “educando” las intenciones, sentimientos, deseos y designios de los súbditos. A tal efecto “es necesario que se establezcan ocasiones en que las gentes puedan reunirse y (después de los rezos y alabanzas a Dios, el soberano de los soberanos) ser aleccionadas acerca de sus deberes y las leyes positivas que generalmente conciernen a todos, leyéndolas y exponiéndolas, y recordándoles la autoridad que las promulga” (54).

Y como “el entendimiento de las gentes vulgares, a menos que no esté nublado por la sumisión a los poderosos, o embrollado por las opiniones de sus doctores, es, como el papel en blanco, apto para recibir cualquier cosa que la autoridad pública desee imprimir en él” (55), no es de esperar ningún tipo de resistencia, resistencia que sí podría esperarse de los poderosos, en especial de los doctores (los intelectuales y autoridades eclesiásticas, autores y promotores de las ficciones sediciosas más perjudiciales para el Estado).

Si quedara librada al ámbito religioso la educación del “alma” (de las intenciones y voluntad), el Estado se quedaría sin posible formación en lo que a pasiones y ficciones se refiere, dejando ese poder, el de la formación de las conciencias (que incluso podría ser mayor que el de la espada), en manos de un posible enemigo de la soberanía: el Clero. Es de prever que esas reuniones especiales sean el ámbito en el que se pueda transmitir una verdadera “religión de estado”: aquella que consiste en “aleccionar” correctamente a los súbditos.

Ahora bien, ¿cuál podría ser el contenido de enseñanza de esta “pública instrucción de doctrina”? Con esta pregunta nos adentramos en el nivel de análisis de poder sobre el imaginario de las ficciones. Y la respuesta no puede ser otra que las ficciones hobbesianas, comprendidas por el lector soberano: el estado de naturaleza, el pacto social, la soberanía instituida y, en especial, la representación política, la caracterización de todo súbdito como autor de cualquier cosa que diga o haga su soberano.

Al respecto recordemos que en el capítulo 13 del Leviatán, en la descripción general del estado de naturaleza y del pacto social, se confunde realidad y ficción: ambos conceptos son presentados con una gran ambigüedad respecto de su realidad, ambigüedad que responde, tal como se indicó en la primera sección de esta segunda parte (56), al objetivo de orientar la percepción de los súbditos por medio de esas ficciones. La conjunción de imágenes de violencia y barbarie, mezcladas incluso con los sentimientos de inseguridad del receptor de ese relato, inducen a este último a la conclusión de la necesidad de la obediencia absoluta (representada por el dar fin a la causa de esos supuestos hechos por medio de la realización de un pacto que, dadas las características de la situación caótica anterior, no puede ser otro más que el pacto hobbesiano), obediencia que se presenta como la única forma de realizar los deseos (de seguridad y progreso).

Respecto del Estado institución la presentación de imágenes está orientada, tal como se indicó a mostrar una forma racional de acceso a la soberanía absoluta por medio de imágenes claras y comprensibles,

más allá de su falta de realidad objetiva. Ese mismo proceso (relato ficticio) puede ser recreado por el soberano y por los súbditos de forma tal que se llegue a una “verdad de la razón” independiente del proceso ficticio de la que surge; algo similar a la forma como se llega, también a partir de imágenes, a la verdad (caracterizada por Hobbes como “invención”) de que “todo triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos” (58). En este último caso las imágenes tienen un apoyo real en la sensación e involucran relaciones lógicas que puede verificarse en ella a diferencia de las imágenes del proceso de institucionalización del poder que se basan en ficciones y no son reflejo de una historia real. Pero, teniendo en cuenta: 1) el objetivo político de la educación (para el cual poco importa esa distinción); 2) que, probablemente, a quien transmiten esas imágenes no le interesen tanto las disquisiciones filosóficas entre “realidad” y “ficción” o entre esta última y una hipótesis lógica; y 3) que la mayor efectividad (para receptores no plenamente racionales) de un relato es su presentación como relato verídico (no hipotético); resulta lógico pensar que las imágenes se transmitan de la misma manera que como son presentadas en el Leviatán, o sea, bajo la forma de ficciones (y no de meras hipótesis o suposiciones de un discurso científico).

Entre las ficciones se destacan aquellas que incluyen la imagen del receptor, las que lo toman como parte del relato. Al respecto recordemos la apelación de Hobbes al Soberano para que demuestre a los súbditos la verdad fundamental de la deducción del estado de naturaleza, reforzando la “inferencia basada en las pasiones” con la “demostración” sobre la base de la experiencia personal de desconfianza respecto de sus vecinos, hijos, siervos, etc.: “Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va dormir cierra las puertas” (58). A esta serie de imágenes nos hemos referido más arriba para ejemplificar la inclusión del receptor en el relato ficticio correspondiente al estado de naturaleza.

Pero la ficción más importante en este sentido es la que corresponde a la ficción de la representación política. La misma presenta la particularidad de que la situación en la que se inscribe es la misma que aquella en la que, desde el punto de vista político, está incluido el receptor (súbdito y/o soberano): el Estado. En ese marco podrían tener lugar sus deseos (negados en la ficción del estado de naturaleza, al que se pretende comparar con la situación actual de desorden e inseguridad) de vida confortable, trabajo, industria, cultura, etc. a los que nos referimos a propósito de la interpretación de Macpherson.

A esta “lección” le correspondería el último lugar en el programa de “instrucción cívica” dirigido hacia el pueblo que se tendría que realizar una vez por semana, justo luego de escuchar al sacerdote hablar desde el púlpito de la Iglesia (59).

La enseñanza de esta teoría debería tomar en cuenta las ficciones anteriores: “dado el estado de naturaleza en el que todos los hombres son iguales y se registra una guerra de todos contra todos, sus antepasados se han percatado de que la única forma de asegurar la vida, la paz y el progreso es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre por medio de un pacto de sumisión entre ellos a partir del cual cada uno sometió su voluntad a la de un soberano elegido y debe considerar como propio cada acto de éste porque el mismo es realizado en representación de todos; es, en realidad, un acto de cada uno de los súbditos. Así, por el poder conferido, cada representante soberano tiene derecho de mandar lo que considere oportuno y lo que mande es un mandato de cada súbdito; su obediencia es obligatoria y el respeto de la misma es el respeto a sí mismo” (si fuera necesario habría que incluir también la posibilidad del Estado adquirido diciendo simplemente que los derechos de los soberanos, los deberes de los súbditos y el carácter absoluto de la soberanía son idénticos en los dos casos).

Si la ficción fuera creída por quienes deben obediencia (a tal efecto se destinarían reuniones periódicas junto con el objetivo de brindar información sobre cuál es concretamente la voluntad del soberano, el contenido de las leyes), se lograría que cada uno se viera representado en la ficción y ocupara, en la práctica, el papel que la misma le asigna. Así, tomando las imágenes tal como Hobbes las enuncia (el estado de naturaleza como anterior al estado civil, el pacto como realmente realizado, el proceso de institucionalización como parte de un diálogo racional, la representación como una consecuencia necesaria del pacto, la acción del soberano como acción de cada uno) la representación “súbdito” sería asumida por el SÚBDITO real, lo mismo que la representación “soberano”.

No debe descuidarse la conformación concreta de la voluntad del súbdito respecto del contenido de

la voluntad del soberano: no sólo hay que instruir sobre los derechos esenciales de la soberanía sino también sobre la leyes positivas (63), que no son sino la voluntad del soberano.

De esta forma cada súbdito (cuya voluntad haya sido conformada, o sea: educada) poseería opiniones “gobernadas” por el soberano y vería que cada acción estatal se corresponde con su propia voluntad tal como si él mismo fuera el que decidió la realización del acto del soberano; o, en líneas generales, vería que el soberano hace lo que se debe hacer para el “bien de todos”, para el “bien propio” en tanto estos “bienes” se definan tal como lo hace el propio soberano (tal como lo prescribe la doctrina hobbesiana). Si cada súbdito fuera correctamente aleccionado, si se le explican los “fundamentos” de los derechos esenciales del soberano, si se consigue que no proteste, que no cuestione y que no piense políticamente sino sólo como debe pensar (o sea como piensa el gobernante); si además se le “explican” los motivos de las leyes y las acciones estatales; en una palabra, si se conforma debidamente su voluntad (para lo cual no existiría, en la mayoría, resistencia alguna) se lograría que su voluntad y su conciencia dejen de ser un posible obstáculo y se transformen en aliadas del poder soberano. En esas condiciones ese poder sí podría caracterizarse como el mayor posible, “aquel que se integra con los poderes de varios hombres unidos por consentimiento en una persona natural o civil” (61).

A la inclusión de una imagen propia en el marco de una conjunción de imágenes nos hemos referido ya en la primera parte. Si se admite que los conceptos y teorías hobbesianas expuestas son ficciones: ¿qué es lo que, en realidad, las diferencia de las de los primeros legisladores de los Estados? La respuesta es que se basan en la razón y no en supuestos poderes espirituales. Si la pregunta fuera por las diferencias con las mencionadas ficciones religiosas que promueve y sostiene la Iglesia, a esa respuesta habría que agregar que las ficciones hobbesianas apuntan a la paz y al progreso del género humano. Pero desde un punto de vista formal (esto es, haciendo abstracción de su contenido y centrándose en las verdades de la naturaleza humana establecidas en la investigación psicológica) el esquema es muy similar; en especial respecto de la identificación de una persona y una imagen particular, en el conjunto de una serie de imágenes que resultan de un proceso de composición ficcional.

En este punto resulta oportuno incluir el tercer nivel de análisis, el que corresponde a la filosofía. La intención principal de Hobbes no es engañar a la gente, como podría suponerse, desde su perspectiva, que hacen aquellos que se benefician con la creencia en sus invenciones “interesadas” (como las del purgatorio y el infierno): Hobbes no tiene beneficio personal alguno, no gana poder escribiendo el Leviatán sino, por el contrario, enemigos (y de los poderosos). El filósofo simplemente observa que las condiciones en que se encuentra la humanidad y su país en particular, impiden el desarrollo de la cultura y, lo que quizá es peor, que en nombre de la cultura y la filosofía, se producen ficciones que atentan contra las propias condiciones de posibilidad de la cultura como tal, de la Ciencia y de la Filosofía; producciones “culturales” que, en definitiva, atentan contra la vida promoviendo, directa o indirectamente guerra civil, violencia entre conciudadanos (en especial por el afán de poder y la defensa de doctrinas religiosas).

Dado que la mayoría (súbditos y soberanos) no posee capacidad racional suficiente para entender y llevar a la práctica un discurso científico y, que quienes poseerían esa capacidad (los hombres de las universidades y el Clero) son, precisamente, los que promueven doctrinas que llevan, desde su perspectiva, a la violencia (en especial religiosa), el filósofo produce un texto que juzga sencillo de comprender que contiene relatos ficticios sobre relaciones humanas, con el noble objetivo de que éstas sirvan a la paz.

En esa dirección, luego de un análisis de las ficciones existentes que sirven de apoyo a los enemigos del Estado, produce ficciones que sirvan de sustento filosófico al jefe político en quien ve el actor principal, quizá el único posible, que pueda modificar la realidad existente generando condiciones de paz y progreso. Ese apoyo intelectual espera que sirva de base doctrinal y política para enfrentar el enorme poder de la tradición y la cultura eclesiástica. A partir de su producción espera que el enfrentamiento cultural se de en términos de ficciones y en términos políticos.

El combate (que no debería existir y que habría que anular con un triunfo político) está planteado en el seno mismo del Estado: de un lado, el Clero con sus sustancias incorpóreas y su tiniebla espiritual, del otro lado el soberano político. Si su poder se reduce al de la espada, la batalla de las ficciones, que es la de las conciencias, se pierde irremediabilmente y el triunfo (que se materializa en excomuniones y demás castigos

religiosos) es de los enemigos del Estado; “*if he give away the government of doctrines, men will be frighted into rebellion with the fear of spirits*” (62). ✓

Hobbes provee al soberano del “aparato intelectual” necesario para ganar la batalla y le pide que gane la guerra. El Soberano debe utilizar la ficción del Leviatán, hacer que el pueblo crea en ella y utilizar, si es necesario, la espada junto con el control de la publicación de doctrinas y la intervención de la conciencia de los súbditos. En esta guerra no se pueden escatimar medios: para Hobbes se trata, ni más ni menos, que de la conservación de la vida y la promoción del progreso. ✓

En la conclusión de su obra, Hobbes rebate la objeción de la imposibilidad de los hombres para cumplir los deberes cívicos a causa de las contraposiciones manifiestas por las diferencias de intereses y pasiones; diferencias que se contraponen a la razón y a la verdad. Una de las respuestas tiene que ver precisamente con la educación:

“A ello replico que todo esto plantea, en efecto, dificultades grandes, pero no cosas imposibles, ya que mediante la educación y la disciplina pueden ser y son a veces reconciliados tales antagonismos” (63).

No se trata de simple represión de lo pasional, hay que lograr su reconciliación con la razón por medio de la educación y la disciplina estatal.

Otra de las respuestas dadas es precisamente que la razón puede convivir adecuadamente con la elocuencia. Luego de censurar el uso de esta última y de las metáforas en varias oportunidades, concluye que: “... donde quiera que exista lugar para exhortar y preferir el error, existe más lugar todavía para el exhorto y preferencia de la verdad, cuando ésta necesita adornarse” (64).

Esta posición podría ser interpretada como contradictoria respecto de sus críticas anteriores a la elocuencia, pero lejos de ser así, la justificación de este “adorno” constituye una de las ideas fundamentales del Leviatán en su conjunto (65). El motivo por el cual la retórica, las metáforas y las ficciones son reprochables, es que causan, por medio de las pasiones asociadas a ellas, desorden social, desintegración del Estado y, por consiguiente, posible regresión de la cultura a la violencia. “La elocuencia es poder” (66) y éste es necesario para la conservación del Estado. ¿A qué otra utilización de la elocuencia podría referirse Hobbes que no fuera la instrucción de doctrina? La comunicación de los derechos esenciales de la soberanía, los “fundamentos” del poder, la teoría de la representación, la conformación de la voluntad de los súbditos debe hacerse eficientemente, de una forma elocuente que logre la adhesión al Leviatán. La oposición es al contenido, no a la exaltación de las pasiones como tales. La pasión no es negativa sino natural y constitutiva de lo vital. Si las pasiones humanas tuvieran como consecuencia la exaltación y veneración del Estado, si cada súbdito creyera realmente en la ficción de ejercer su propio gobierno, si su deseo de poder pudiera orientarse positivamente a la defensa de su soberano como defensa de sí mismo, entonces cuanto más vivas y fuertes fueran las pasiones, tanto mayor progreso, cultura y bienestar tendría ese Estado.

Este es precisamente el objetivo que persigue en su obra la imagen del monstruo bíblico que le da nombre. El LEVIATÁN bíblico es un ser todopoderoso, temible e invencible, “*El que fue hecho para estar sin temor*” y es “*Rey sobre todas las bestias salvajes majestuosas*” (67); una ficción producida por Dios y comunicada a Job que tiene como resultado la sumisión de Elifaz, Bildad y Zofar, súbditos conspiradores e injustos; una imagen del poder irresistible humano al que hacíamos referencia al final de la primera sección en el marco de la descripción de la génesis real de las estructuras políticas y de la subordinación del derecho al poder.

Sobre la base de esta ficción, Hobbes produce otra del mismo nombre: la del Dios mortal, imagen de Estado, en la cual cada uno deber verse representado como parte, cumpliendo la función que le es propia. En el Leviatán todos están igualados en tanto componentes: todos son necesarios. El alma (que da vida y movimiento al cuerpo entero) corresponde a la soberanía; los miembros y la potencia a los bienes económicos y los negocios de los individuos. El éxito de cada parte hace al éxito de la otra y del conjunto: el Estado. ✓

Cada uno está invitado a verse a sí mismo formando parte de ese dios. Esta ficción es la metáfora de la representación política. Cada súbdito une su imagen a la instancia de máximo poder, al soberano (representante de los gobernados y del Estado). Esta unión refiere a la conjunción de su voluntad con la del gobernante, la autoría de cada acción estatal, la representación. El pacto, el elemento que daría origen al Leviatán, a la representación política sería el “fiat”, “los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí” (68). Estos convenios habrían tenido lugar en el momento de constitución de los Estados; pero realmente no surgen de una situación de igualdad sino de una dominación no consentida en el marco de la cual el vencedor conforma la voluntad del vencido por su posición de mayor poder. La conformación de la voluntad del súbdito debe tener lugar en el marco del Estado para que las partes de este constructo no se disgreguen; pero a diferencia de lo que habría ocurrido en el marco del proceso de adquisición del poder, el soberano no debe utilizar sólo la espada, sino las imágenes, la instrucción pública, para lograr que se establezcan las relaciones adecuadas. Si la adhesión no nace de cada uno (lo cual sería altamente probable en función de la descripción que se realiza de la naturaleza humana), el soberano debería hacer que nazca en las conciencias de los súbditos, logrando que cada uno se sienta parte del Estado, que crea que la acción del Leviatán es la acción de sí mismo, que el soberano lo representa, que su voluntad cuenta. Logrado este propósito su voluntad cuenta realmente en tanto adhiera (como subsumida) a la del soberano: la ficción funciona como realidad. Caso contrario, si no se lograra la conformación de la voluntad del súbdito ni su creencia en la ficción de la representación y se verificara un delito (una acción contraria a la prescripta cuya causa sería una determinación de la voluntad no coincidente con la del poder), el súbdito sería castigado o muerto y el Estado no contaría con su adhesión sino con su pasividad. El sí mismo del súbdito debe nacer de una voluntad conformada por el soberano. De no ser así, en caso de pensar u opinar y actuar de forma distinta de la debida, el lugar del súbdito será la cárcel, el aislamiento o la muerte.

Conviene recordar que el problema principal no es el súbdito “común” sino aquellos poderosos y ambiciosos que se organizan en corporaciones privadas y cuyo ejemplo paradigmático es la Iglesia que, lejos de establecer su dominio en el marco de su propio Estado, pretende extenderlo “espiritualmente” a todos los Estados. Quizá sea a la propia Iglesia a quien piensa Hobbes como destinataria de la frase bíblica que comenta el poder “irresistible” del Leviatán: “*Debido a que se levanta, los fuertes se atemorizan*” (69). El súbdito “común” es en realidad concebido como una especie de “marioneta” que, como el “papel en blanco”, es apto para recibir cualquier tipo de conformación de la voluntad que se desee imprimir en él y en función de la cual actuará luego.

Si la ficción penetrara con éxito en la mente de los hombres (esa es la función de la elocuencia defendida en la conclusión) y se internalizara, no sería necesario el poder permanente de la espada para hacer cumplir los mandatos soberanos, porque el gobernante gobernaría políticamente las opiniones y por su intermedio, las acciones. No habría oposición entre pasiones sino una orientación única, clara y común de todas ellas: el orden, el progreso dirigidos por el soberano. Pero para hacer realidad esa ficción, para eliminar la posible enfermedad de guerra civil, para que la edificación política no sea defectuosa y se derrumbe “sin remedio sobre las cabezas de la posteridad”, se necesita la intervención de un “arquitecto muy hábil” que pueda conformar las voluntades de los súbditos haciéndolas coincidir, lo más posible, con su voluntad.

La imagen del Leviatán es la representación del Estado; pero el Estado se confunde o identifica con la persona del representante, del gobernante: “...el Estado es el legislador” (70). Éste será quien tendrá la misión fundamental de llevar a la realidad la ficción de la representación: “...he determinado la naturaleza del hombre [...] y a la vez el gran poder de su gobernante, a quien he comparado con el Leviatán, tomando esta comparación de los últimos dos versículos del Cap. 41 de Job, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, lo denomina rey de la arrogancia. Nada existe –dice- sobre la tierra, que pueda compararse con él. Esta hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias” (71).

El Leviatán es el poder del gobernante. Sus acciones dependen de su voluntad, no limitada por los súbditos. Esas acciones se vinculan ficticiamente con la voluntad de estos últimos. Pero el soberano puede conformar la voluntad de los gobernados de dos formas que complementan el temor que inspira.

En primer lugar por pública instrucción de doctrina. Por medio de ésta se puede lograr la creencia en

la ficción de la representación: que el súbdito crea que es autor del accionar del soberano, que es dueño del mismo tal como si lo realizara él mismo en virtud de una autorización que habría otorgado. Así tendría que comportarse tal como si hubiera constituido un poder concentrado, tal como si hubiera nombrado un representante a quien habría autorizado todos sus actos por medio <sup>de</sup> un pacto.

En segundo lugar y complementariamente, enseñando a no sentir lo que no se debe sentir, tratando de erradicar los designios y las intenciones indebidas, atacando la “depravación” de la voluntad para que ésta se ajuste, se acomode, a la voluntad del soberano. La intervención del Estado en la mente del súbdito se manifiesta además, en que el gobernante debe gobernar las opiniones (que son parte del proceso deliberativo) y en que los súbditos están obligados no sólo a ejecutar las acciones prescriptas sino también “a considerar como propias las acciones y juicios de uno”, a “ser reputados como autores” (72); están obligados a establecer una “consideración” subjetiva, un tipo de relación mental entre imágenes.

La conformación de la voluntad de los súbditos tiene como efecto que la representación funcione en el Estado tal como si fuera una realidad. Cada súbdito vería que las acciones estatales se corresponden con su voluntad (conformada). La conjunción de la imagen propia con las acciones de otro hombre tendría así un apoyo en la realidad.

De esta forma se podría solucionar el problema de la obediencia, de la obligación de los súbditos. Desde una óptica filosófica a la transferencia que se postulaba en *The Elements of Law*, el pacto del Leviatán agrega la autorización de parte de los súbditos y así la postulación de la relación de representación en el Estado. Este agregado fundamental permite caracterizar a la relación de representación política como ficción (a lo cual nos hemos referido en la sección anterior) a la vez que permite su posible realización; ya que se refiere a relaciones entre imágenes (que como tales tienen su lugar propio en la mente) a partir de las cuales y por su intermedio, (tratándose de relaciones del mundo de la cultura, de relaciones humanas) se pueda modelar la realidad proyectándolas en el ámbito político (73).

Pero al igual que sucede en el tipo de representación política en la que el súbdito representa al soberano, la instancia original no es el primero sino el último; la instancia original es la instancia de poder. El compromiso de obediencia se logra conformando la voluntad del súbdito, acentuando la alineación al punto de que ésta no pueda ya percibirse; que no puedan diferenciarse las voluntades en materia política: el súbdito tiene la voluntad del soberano (se logra una identificación real) y es esa voluntad única, la que hace del Estado una persona única, la voluntad pública (74), la voluntad del soberano, la de los súbditos.

Centremos nuestra atención en aquel prototipo de ficción hobbesiana: “...un hombre combina la imagen de su propia persona con la imagen de las acciones de otro hombre; por ejemplo, cuando un hombre se imagina a sí mismo ser un Hércules o un Alejandro (cosa que ocurre con frecuencia a quienes leen novelas en abundancia)...” (75) ¿Qué es lo que permite adjudicarle el carácter de ficción a esa imagen compuesta? La respuesta es que ese hombre no es en realidad Hércules, que se trata de un relato ficticio que sobrevalora a un personaje generando el deseo de ser ese personaje y que ese deseo tiene como correlato esa conjunción en la que interviene la propia imagen. La causa es la lectura de novelas que inclina al hombre real a imaginarse ser Hércules. Pero el hombre, en tanto parte de esa ficción, en el preciso momento en que tiene lugar el proceso de imaginación correspondiente, es Hércules; podría pensarse que se siente a sí mismo Hércules tal como si fuera realmente ese personaje. ¿Cómo podría distinguir la realidad de la ficción si se diera una confusión de las sensaciones con las imágenes generadas por la novela? El hombre vive la novela, pero por un tiempo limitado y circunscripto al tiempo de ocio; luego esas imágenes se debilitan y pasan a ser recuerdos. Por otra parte su actividad cotidiana no se relaciona con el papel de Hércules ni el de Alejandro; la novela y su vivencia podrían ser una especie de recreo. ✓

Ahora bien, si ese hombre tuviera que “hacer de Hércules” en su vida cotidiana, si su función social fuera la de representar ese personaje permanentemente, si viviera en un teatro sin clara conciencia de su existencia como tal, como un actor más entre otros actores reales; si, además, fuera objeto de castigos cuando se aparta de su papel, si no respetara el libreto, entonces, el personaje se confundiría con la persona real y el teatro con la realidad. Llegado a ese punto la lectura no sería necesaria.

La pública instrucción de doctrina puede funcionar como la lectura de novelas: el hombre real se

hace personaje por su propia voluntad (conformada por el Estado). Pero en este caso la ficción se relaciona directamente con la actividad de súbdito, con su actuación en el marco de un teatro político. Tal sería el caso de “los primeros fundadores y legisladores de los Estados de los gentiles, cuya finalidad era mantener al pueblo en obediencia y paz” quienes “se preocuparon en todos los lugares [...] de imprimir en sus mentes [las de los súbditos] la convicción de que los preceptos promulgados concernían a la religión, y no podían considerarse inspirados por su propia conveniencia...” (76). La práctica concreta de la obediencia no se funda en un pacto sino en las acciones concretas de determinación de la voluntad, e intervención en el proceso perceptivo y deliberativo de cada uno, sin mención (tratándose de los primeros Estados) de autorización o transferencia.

Lo importante es que la voluntad del súbdito responda a la del soberano. Para lograr ese objetivo resulta necesario conformar la voluntad de aquellos que deben obediencia. En el caso de la propuesta hobbesiana el libreto (la narración a seguir) no incluye la mención de ninguna divinidad sino del propio poder, al instituir el Estado y de la voluntad propia en el marco de las relaciones políticas. Para eso resulta necesaria la intervención en el proceso deliberativo y perceptivo de los súbditos a partir de ficciones. La ficción fundamental es la de la representación política. Al súbdito le corresponde el papel de representado, autor / dueño de cada acción tal como si la hiciera él mismo sin que su voluntad (en principio) cuente para la determinación de la misma. Se relaciona la imagen de sí mismo con las acciones del soberano, con la imagen del Leviatán, del Estado; aquella instancia de máximo poder (tan atractiva como la imagen de Hércules y mucho más real). La lectura de novelas es reemplazada por el adoctrinamiento periódico de los maestros seleccionados para tal fin; el mismo debe ser elocuente para “adornar” la doctrina y hacerla atractiva. La voluntad del súbdito podría así reducirse realmente a la del soberano y la ficción de la representación podría funcionar como una realidad.

El soberano podría ser el ejecutor de la doctrina hobbesiana, la pieza clave para su comunicación a los súbditos y la cultura en general; será él quien “convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica” generando “los efectos que la vida humana requiere”. Para lograr ese fin será necesario que el soberano conozca el Leviatán, que se identifique con este personaje bíblico interpretado por Hobbes y que eduque a base de sus principios, imágenes, ficciones. Los artificios sirven para modelar la realidad y resultan ser una herramienta “pedagógica” de fundamental importancia. Este es el fin principal de las ficciones “estado de naturaleza”, “pacto social”, “Estado institución” y “representación política”; éstas deben guiar a su vez la práctica política y la instrucción pública dirigida hacia el buen funcionamiento de la misma.

Si todos se comportaran tal como si el Estado fuera el resultado de un pacto que hubiera concentrado el poder en una persona con pleno consentimiento de todos y cada uno para superar un estado de anarquía total y guerra generalizada; si soberano y súbditos “entendieran” que el primero actúa en representación de los últimos (haga lo que haga, diga lo que diga); si la conjunción de imágenes de cada uno se correspondiera con las que realiza el Leviatán, (más allá de su carácter de realidad y de verdad, algo que podría ser analizado sólo por algún intelectual sedicioso) dejando total libertad para determinar el contenido concreto de las leyes a voluntad del (entonces) Leviatán, todos podrían ser parte de un Estado (Leviatán) en el que fueran reales la conservación de la vida, el progreso y el posible dominio sobre otros Estados.

Para darle forma a este constructo, a ese edificio que es conceptual y se quiere que sea real, es necesario un arquitecto muy hábil que asuma el rol histórico de su concreción: “... cuando [los hombres] llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la materia; pero ellos son quienes la modelan y ordenan. [...]; ahora bien, sin la ayuda de un arquitecto muy hábil, no lograrán verse reunidos sino en una edificación defectuosa, que pesando considerablemente sobre su propia época, vendrá a caer sin remedio sobre las cabezas de su posteridad” (77).

Ese arquitecto es el soberano (no el pueblo) y la edificación defectuosa representa a los Estados existentes. Será el gobernante el encargado de “conformar voluntades”, no sólo ordenando penas “con el objeto de formar hombres dispuestos a la observancia de la ley”, (78) sino también educando los sentimientos, conduciendo las intenciones y designios de los súbditos, guiando su proceso deliberativo y su voluntad, haciendo que las relaciones que él mismo establezca sean las correspondientes a la ficción de la representación política con el claro propósito de hacer de ésta una realidad y lograr así el máximo objetivo de la paz social y el progreso humano.

## NOTAS Segunda parte, tercera sección:

- (1) Esta observación la realiza Zarka respecto de la problemática de la falta de fundamentación de la obligación política y de la alineación del súbdito basadas ambas en una razón de tipo jurídico: la realización de un pacto de no-resistencia (Cf. Zarka, Hobbes y el pensamiento político moderno, p. 214 y siguientes). En este trabajo se sostiene que la problemática general es la de la falta de articulación política. De ella derivan otras como los de la citada obligación política y la enajenación a las que se refiere Zarka.
- (2) EL, I, 19,7, p. 103.
- (3) EL, I, 19, 10, p. 104.
- (4) Cf. Zarka, Hobbes y el pensamiento político moderno, p. 224 y 225.
- (5) Lev, I, 10, p. 69.
- (6) Cf. Zarka, Hobbes y el pensamiento político moderno, p. 224 y 225.
- (7) Zarka, Y. C. Hobbes y la invención de la voluntad política pública. En: Boletín Asociación de Estudios hobbesianos nº 23, Eudeba, Buenos Aires, 2001, p. 3. La presentación de estas problemáticas coincide punto por punto con la realizada en el capítulo IX, Del Estado, del libro Hobbes y el pensamiento político moderno. La ventaja de la utilización del texto citado es que el planteo del problema lo realiza el mismo autor y de forma sintética.
- (8) Zarka, Y. C. Hobbes y el pensamiento político moderno, op. cit. p. 223.
- (9) *Ibid.* Las proposiciones entrecomilladas que cita Zarka corresponden al parágrafo 13 del capítulo 6 del De Cive. Allí Hobbes sostiene precisamente que la obediencia "simple" (que "es la mayor que se puede prestar") no se deriva del pacto de sumisión. (Cf. De Cive, op. cit. p. 239).
- (10) *Ibid.* p. 224-225.
- (11) Zarka, Y. C. Hobbes y la invención de la voluntad política pública. op. cit. p. 3.
- (12) *Ibid.*, p. 4.
- (13) Cf. Zarka, Hobbes y el pensamiento político moderno, op. cit. p. 225.
- (14) *Ibid.* , p. 236.
- (15) *Ibid.* , p. 237.
- (16) En especial lo que no parece en principio compatible con la relación de sumisión que Hobbes plantea en todas sus obras, es que el pacto implique una subordinación del derecho del soberano al derecho de cada súbdito; pero esa es precisamente la conclusión a la se arriba si se lleva hasta las últimas consecuencias la caracterización de los súbditos como autores, dueños de la acción del soberano. Ese mismo sentido adquiere la caracterización del derecho político como derivado y, entonces, subordinado a un derecho original y natural que los súbditos conservan. La referencia podría circunscribirse a los derechos inalienables; en cuyo caso podría verificarse "une imposible fondation juridique (dans la convention sociale) du droit pénal" (véase Skinner, Quentin / Zarka, Yves Charles, Le Débat d'Amsterdam, Deux interprétations de Hobbes, dossier sur Hobbes (édité par Hans Blom), Le Débat, nº 96, Septembre 1997, p. 100) o, como se propuso más arriba, una suspensión de la ficción. (Véase nota 41, segunda parte, segunda sección, p. 157 de este trabajo). Pero tanto una como otra interpretación deben circunscribirse al ámbito individual del súbdito penado. La existencia de esos derechos no anulan ni el soberano poder y derecho de vida y muerte o castigo ni la autoría de los súbditos (desde la perspectiva política) respecto de un acto de esa naturaleza (tal como se indicó en la citada nota sobre los derechos inalienables). Si ese derecho fuera realmente "subordinado" el sistema tendría que prever su inaplicabilidad y así se pondría en riesgo el poder absoluto. Y, en líneas generales ¿cómo garantizar un derecho del súbdito si la ejecución del accionar estatal, junto con el poder de juzgar y legislar están en manos del soberano (no sometido a sus propias leyes)? El hecho de que la constitución de ese poder haya sido voluntad del súbdito no juega ningún papel político que le de prioridad o mayor jerarquía a ese derecho original; por el contrario, sirve para reafirmar la supremacía del derecho del soberano sobre el del súbdito que, a partir de la transferencia de derecho de gobierno sobre sí mismo, abandona su derecho o, por lo menos, reconoce una subordinación del derecho propio al derecho político.

La interpretación de que "las acciones del actor sólo pueden ser reconocidas como suyas por el autor, porque están realizadas en virtud de un derecho que es también suyo y que conserva siempre" puede ser válida únicamente en función de la afirmación de la ficción de la representación: todo derecho



individual está subordinado al derecho político del actor-soberano; no es posible establecer ningún tipo de jerarquía real (jurídica o política) en la que a los súbditos les correspondiera un lugar de preeminencia respecto de su soberano. La conservación de algún derecho por parte del súbdito, a partir del cual puedan considerarse como propias las acciones de otro (con un poder superior) es parte de la ficción; por lo tanto la afirmación es verdadera sólo en carácter de "consideración".

Más allá de las diferencia de interpretación resulta importante reconocer la aguda y profunda observación de Zarka respecto de las diferencias entre el planteo del Leviatán y el correspondiente a las obras filosóficas anteriores por la inclusión de la teoría de la representación y la identificación de las problemáticas que se postula que Hobbes pretende solucionar por medio de ella. El presente trabajo debe al autor de Hobbes y el pensamiento político moderno la exposición general respecto de la mencionada observación y el planteo de las problemáticas asociadas.

- (17) Hobbes y el pensamiento político moderno, op. cit. p. 241.
- (18) Zarka, Y. C, Hobbes y la invención de la voluntad política pública. op. cit. p. 6-7 y Hobbes y el pensamiento político moderno, p. 240 y siguientes.
- (19) Véase nota sobre los derechos inalienables (nota 41, segunda parte, segunda sección, p. 157).
- (20) Véase primera parte p. 13-14.
- (21) Lev, I, 6, p. 44.
- (22) Lev, I, 6 p. 41.
- (23) Véase el texto del capítulo 19 de The Elements of Law citado más arriba (p. 164 de este trabajo). Resulta interesante advertir que en esta obra Hobbes explica la transferencia de una forma que no puede interpretarse como ficticia: "it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it". (EL, I, 19, 10, p. 104. El subrayado es mío). En el Leviatán lo que se transfiere es el derecho de gobierno sobre si mismo, pero la explicación de esta transferencia se realiza en términos de "transferencia de poder" unas líneas más arriba del enunciado del texto del pacto: "El único camino para erigir semejante poder común es [...] conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o asamblea de hombres..." (Lev, II, 17, p.140) [to confer all their power and strength upon one man or upon one assembly of men...]. (Leviathan, II, 17, p. 84). En este caso no se describe esa acción como imposible sino que a esa afirmación se le agrega la caracterización del súbdito como autor (en el marco del Estado) vinculando su voluntad con el accionar de otro (accionar que depende exclusivamente de una voluntad que no es propia) y atribuyéndole a ese tipo de unión el carácter de real: "esto es más que consentimiento y concordia, es una unidad real de todo ello [real unity of them all] en la misma persona..." (Lev, II, 17, p. 141; Leviatán, II, 17, p. 84). Lo que se caracteriza como realmente imposible en The Elements of Law, es presentado como realidad en el Leviatán. Ahora bien, la no resistencia es realmente verificable por un acto de sensación; no sucede lo mismo con la transferencia de fuerza y poder ni, mucho menos, con la autoría del súbdito respecto de todo acto del gobernante. Existe, como, indica Zarka, una lógica de los signos pero, en este caso (en el Leviatán), la misma refleja, en principio, un procedimiento ficticio. Aunque, tal como se indicó al final de la sección anterior, esa ficción puede hacerse real por la intervención del poder político (temática que será abordada en parágrafo II de esta misma sección). A la mencionada diferencia entre las dos obras del filósofo nos referiremos más adelante (véase nota 73 de esta misma sección).
- (24) Cf. Zarka, Y. C, Hobbes y la invención de la voluntad política pública, op. cit, p. 7.
- (25) *Ibid.*, p. 7.
- (26) Lev, II, 17, p. 140.
- (27) Lev, II, 17, p. 140.
- (28) Cf. Lev, II, 18, p. 145; Lev, II, 19, p. 158; Lev, II, 20, p. 166; Lev, II, 21, p. 174.
- (29) Véase al respecto el tratamiento de esta temática en el apartado II.-4) de la primera parte de este trabajo, p. 30-40.
- (30) Lev, II, 17, p. 141, el subrayado es mío.
- (31) EL, I, 19, 4, p. 101.
- (32) Lev, II, 18, p. 150.
- (33) La inclusión de relaciones de adhesión (o acompañamiento activo) de los súbditos hacia el soberano (además de la sumisión) entiendo que está implícita en todo el Leviatán. La misma se hace explícita en el encabezado del enunciado del pacto donde se lee: "Esto es algo más que consentimiento y

concordia; es la unidad real de todo ello en una y la misma persona..." (Lev, II, 17, p. 141), de lo que hay que deducir una relación de inclusión del significado de "consentimiento y concordia" en el significado de "unión". Si la situación de consentimiento y concordia es la que corresponde al momento previo a la realización del pacto, si el consentimiento es (acorde con ese momento y con la definición dada en The Elements of Law) la dirección de acciones de distintas voluntades individuales hacia un mismo fin (EL, I, 12,7, p. 63 ) y es tomado como sinónimo de "concordia" (EL, I, 19,4, p. 101) la mencionada relación de inclusión significa que la unión incluye esa concurrencia de voluntades hacia un mismo fin. O sea que lo que Hobbes pretende es que el término "union" (que explica las relaciones estatales que se fundan por medio del pacto) incluya el acompañamiento positivo o adhesión de los súbditos, la concurrencia de sus voluntades hacia el fin dictaminado por el soberano.

- (34) Lev, II, 18, p. 145/6.
- (35) Véase la exposición sobre los tres niveles de análisis de poder en relación a la temática de las ficciones en la primera parte de este trabajo, p. 41-42
- (36) Lev, II, 31, p. 303/304. El subrayado es mío.
- (37) Lev, II, 30, p. 275 Las buenas leyes son definidas como necesarias y evidentes para el bien del pueblo o del soberano (ya que, según Hobbes, nunca puede haber una discrepancia entre ambos); obviamente la determinación del bien del pueblo como de la necesidad y la evidencia dependen de la voluntad del soberano, quien resulta débil "cuando tiene súbditos débiles" situación que se da cuando "necesita poder para regularlo [al pueblo] a su voluntad" (Lev, II, 30, p. 286). Otra vez el problema es la voluntad de los súbditos: si esta está determinada o no por el soberano. El uso de la fuerza y el miedo que engendra es un elemento fundamental para limitar cualquier determinación de voluntad y ejecución de acción contraria a los mandatos soberanos. Pero la limitación es negativa respecto de la posible adhesión, es no-resistencia, no-ejecución de una voluntad contraria a la debida. Este resulta ser el objetivo "de mínima" a partir del cual se puede garantizar la seguridad; pero el progreso sería limitado y la adhesión podría no tener lugar.
- (38) Lev, II, 30, p. 276.
- (39) Lev, II, 30, p. 276.
- (40) Este problema del desconocimiento de los derechos esenciales del soberano sería consecuencia básicamente de: 1) la realización de un pacto en situación de vencido (prisionero de guerra), lo que exige la aceptación de cualquier condición (sin comprensión o sin verdadero consentimiento definido como concurrencia de voluntades a un mismo fin); 2) de la falta de capacidad adecuada de deliberación y determinación de voluntad de los pactantes (a partir de la cual, según hemos observado, puede haber relación de representación), situación que equipararía a los súbditos con niños, imbeciles o locos; o 3) de la inexistencia del pacto de sumisión (situación que podría registrarse en todo Estado después de constituido por un grupo de hombres).
- (41) Lev, II, 30, p. 278.
- (42) Lev, II, 30, p. 279.
- (43) Lev, II, 30, p. 281. El subrayado en mío.
- (44) EL, I, 12, 9, p. 63.
- (45) Lev, II, 27, p. 239.
- (46) Lev, II, 27, p. 238.
- (47) Lev, II, 27, p. 238.
- (48) Lev, II, 27, p. 239.
- (49) Lev, II, 27, p. 238.
- (50) Véase primera parte p. 19-20. El mencionado ejemplo se encuentra en el segundo párrafo del capítulo 27 del Leviatán (Lev, II, 28, p. 254).
- (51) Lev, I, 15, p. 118.
- (52) Las tres fuentes de todo delito son 1) defecto en el entendimiento, 2) error en el razonamiento, y 3) violencia de las pasiones. La primera es definida como ignorancia de la ley, del soberano o de la pena. De estas tres la única que exime es la ignorancia de la ley cuando no es pública y no existen medio para conocerla (el problema se resuelve publicando el contenido de las leyes). El error en el razonamiento es definido como "opinión errónea" al que se arriba por falsos principios, falsos maestros o inferencias erróneas de principios verdaderos (a erradicar ese mal se dirige la prohibición de publicación de doctrinas erróneas o sediciosas y una educación basada en la razón). La tercera

fuerza es la que corresponde a las pasiones; en especial se mencionan como causas del delito la vanagloria, el odio, la concupiscencia, la ambición, la codicia y el miedo. (Cf. Lev, II, 27, p. 240 y siguientes).

- (53) Lev, II, 27, p. 245.
- (54) Lev, II, 30, p. 279.
- (55) Lev, II, 30, p. 277.
- (56) Véase el apartado I de la segunda sección de esta segunda parte (en especial p. 65 y siguientes de este trabajo).
- (57) Lev, I, 4, P.25
- (58) Lev, I, 13, p.103.
- (59) Cf. Lev, II, 30, p. 279-280
- (60) Lev, II, 30, p. 279
- (61) Lev, I, 10, p. 69.
- (62) Leviathan, II, 18, p. 88.
- (63) Lev, Resumen y Conclusión, p. 578.
- (64) *Ibid.*
- (65) En su obra Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes, Quentin Skinner, estudia el cambio operado en el pensamiento hobbesiano respecto de su valoración de la retórica en relación a la racionalidad. El mismo incluye la referencia a hechos históricos vividos por el filósofo. Lo que nos interesa destacar en este trabajo (centrado fundamentalmente en los aspectos conceptuales) es la referencia de este intérprete al contraste que se registra entre el Leviatán y las obras hobbesianas anteriores en relación a la complementación que se observa en la última obra entre razón y retórica (Cf. Skinner, Quentin. Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes, Cambridge University press, Cambridge, 1996, [en especial la conclusión] p. 426-437. En este trabajo se propone además que la aplicación de procedimientos asociados a la retórica tendría que tener lugar en el marco del Estado, en lo que Hobbes menciona como "instrucción de doctrina".
- (66) Cf. Lev, I, 10, p. 70.
- (67) La Biblia, Libro de Job, capítulo 41 versículos 25 y 26.
- (68) Lev, Introducción, p. 3.
- (69) La Biblia, Libro de Job Cap. 41, versículo 17.
- (70) Lev, II, 26, p. 218.
- (71) Lev, II, 28, p. 262. El subrayado es mío.
- (72) Lev, II, 18, p. 142.
- (73) Profundizaremos aquí la principal diferencia entre The Elements of Law y el Leviatán en relación a la temática de la transferencia de derechos y su relación con la ficcionalidad. En The Elements of Law se sostiene que "...because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man's power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it." (EL, I, 19, 10, p. 104).

¿Qué es lo que no se puede transferir? Si bien puede interpretarse que la imposibilidad se predica de los poderes naturales, esa imposibilidad se extiende al poder en general, a la relación entre medios presentes y bienes aparentes, a la pasión, a la voluntad. En el momento de pactar, soberano y súbdito, son dos personas naturales diferentes, cada uno con sus facultades naturales y espirituales. La "unión" que se formaría a partir de esa transferencia y que se define como "involving of many wills in one or more" (EL, I, 12, 8, p. 63) es, evidentemente, una ficción porque cada uno tiene su voluntad y el involucramiento o la inclusión de una voluntad en otra no puede tener verdad respaldatoria alguna. Y, aunque bien puede suponerse que se trata de una "lógica de signos" (como sucede con toda ficción que se traduce a proposiciones lingüísticas), esa lógica no posee, como debería, el respaldo de alguna verdad de la sensación o del método científico. Por esta razón, y para evitar la caracterización de ficción, Hobbes aclara que esa conjunción de imágenes no es real y explica la misma por medio de una afirmación que refleja una posible combinación que satisface la exigencia racional: la no resistencia del súbdito respecto de aquel al que se transfirió el derecho, o sea, el soberano.

Así parece reconocerlo Hobbes en la misma obra cuando, en el marco de la adjudicación de responsabilidades por decisiones inmorales en una asamblea soberana, dice que el cuerpo político es un cuerpo ficticio de facultades y voluntad ficticias: "For a body politic, as it is a fictitious body, so are the faculties an will thereof fictitious also" (EL, II, 2, 4, p. 120). La unión o involucramiento de voluntades en otra voluntad podría tener realidad como creencia subjetiva. Esa creencia genera conductas objetivas: obediencia, sumisión, ejecución de acciones siguiendo mandatos de otro (el soberano).

Pero en el marco de esa creencia (fundamental para la práctica política) hay dos posibles modos de concebir la transferencia de derechos:

1) la no resistencia que implica un reconocimiento de que, incluso políticamente, existe una diferencia entre la persona del súbdito y la del soberano (en lo que se refiere a voluntad, proceso deliberativo, etc. a cuya operatividad el súbdito renuncia). Se enmarca, entonces la construcción de la unidad como ficción. Este es el planteo de The Elements of Law.

2) Que la transferencia tenga como resultado una unión real (desde el punto de vista político) de todas las voluntades en una voluntad política y pública. De esta forma se postula que la voluntad del Soberano incluye realmente a la de los súbditos; que estas últimas se reducen a una sola voluntad, la voluntad del soberano y entonces el súbdito es autor de todo lo que diga o haga el gobernante, es el dueño de su accionar, tal como si lo hiciera él mismo. Este es el planteo del Leviatán, aquel que incorpora en el análisis la teoría de la representación política (que incluye la relación de identificación).

Esta última relación (la identificación política) es consecuencia necesaria de postular la unión como real y construida por medio de la autorización (voluntaria); ese "permiso" junto a su reconocimiento y creencia por parte de quien autoriza, subsume (supuestamente de una vez y para siempre) la voluntad del súbdito (y de todo futuro súbdito) a la del soberano existente.

Si esa unión fuera real no habría desobediencia alguna y la transferencia no podría interpretarse como simple no resistencia. En este marco, la no resistencia tendría el significado contradictorio de no resistencia hacia sí mismo porque la acción a resistir sería una acción de sí mismo. De hecho la desobediencia (si existe) es una desobediencia hacia sí mismo, una contradicción del desobediente.

Este tipo de transferencia, que es la que tiene lugar en el Leviatán, implica la solución teórica del problema de la obligación política ya que los mandatos soberanos serían los del súbdito mismo, su propia voluntad a la que todo hombre naturalmente responde y obedece. También se solucionaría, en esos términos, el problema de la enajenación ya que, en virtud de la misma relación de identificación, la voluntad soberana es la voluntad del súbdito mismo.

Ahora bien, si se adopta la perspectiva de The Elements of Law, toda la construcción del Estado, así significada, es una ficción porque cada uno sigue conservando realmente su propia voluntad (distinta de la voluntad de la persona natural del soberano) y procesos deliberativos diferentes, a partir de lo cual la desobediencia puede ser un hecho y la contradicción es sólo injusticia por no respetar la transferencia realizada en tiempo pasado, pero el acto del soberano no es calificado como un acto del súbdito mismo.

El problema de la obligación política se resuelve entonces por medio de una ficción que se postula como real y es, al mismo tiempo, un ideal a alcanzar: el Estado perfecto.

Pero, esa "idealidad" ficcional se puede hacer funcionar como real, se puede realizar, si se toma en cuenta su condición de existencia que no es real sino imaginaria, o sea: puede tener realidad en el ámbito de lo imaginario que no es otro que el que corresponde a la conciencia o la mente del súbdito. Hasta aquí se trataría de una realidad puramente subjetiva. Pero como en materia relaciones humanas y de acciones (a diferencia de los que ocurre en el mundo natural) la realidad objetiva depende de la subjetiva, si se interviene directamente en esta última, el resultado es la intervención indirecta en la realidad objetiva, en las relaciones humanas.

Esa intervención corresponde, no al derecho penal, no al monopolio de la fuerza represiva estatal, sino a la Educación. Si se logra conformar, por este medio, la voluntad de los súbditos para que establezcan, a nivel mental, las relaciones que la misma ficción propone, si se logra que interpreten la realidad política en función de la ficción de la representación, la diferencia entre realidad y ficción desaparece y la primera pasa a ser el teatro político que el libreto de la última establece.

(74) Cf. Lev, I, 16, p. 135. El súbdito es representante del soberano, el sujeto que conforma su voluntad; pero en virtud de esa conformación puede percibirse y afirmarse que el soberano representa al súbdito. Aquí la relación de identificación se puede hacer real: el "sí mismo" del súbdito puede coincidir con el "sí mismo" del soberano en virtud de la alienación total del primero. Y, entonces, la relación de representación puede concebirse como bidireccional, una relación de identificación.

Nótese que la intervención de la educación estatal en los procesos internos de cada súbdito, cuyo objetivo principal es la conformación de su voluntad para la obediencia, tiende a hacer real el tipo de representación de personas que supone necesariamente la autorización política ilimitada (según se demostró en el apartado II de la segunda sección de esta segunda parte).

Si la representación política tomara en consideración, tal como sucede con la representación jurídica y tal como enuncia la definición de "persona", a las acciones como instancias de representación, el poder político no podría ser soberano; ya que, si así fuera, al intentar hacer real la relación de representación, el énfasis tendría que ponerse en que las acciones del actor respondieran a la voluntad del autor (quien autorizó) y entonces la voluntad de los súbditos podría ser operativa en el funcionamiento del Estado. Esa consideración corresponde a la representación del súbdito-actor respecto del soberano-autor: las acciones del primero corresponden a la voluntad del segundo.

Al dejar de lado, en principio, el contenido de la representación (que tiene como referente, según la definición de persona, a las acciones) la relación vincula solo personas (soberano y súbditos) de forma tal que en la misma intervengan los procesos internos de cada una (deseos, intenciones, designios, bienes aparentes, deliberación y voluntad) y, entonces luego (si se logra hacer real esa identificación), toda acción que se realice es una acción de la persona que incluye a todos, el Estado.

Así la representación de una persona respecto de otras, si la autorización es ilimitada (y, por lo tanto, compatible con la sumisión), para que sea real, debe incluir la identificación de personas (el "sí mismo" del súbdito con el "sí mismo" del soberano, que implica la alienación de primero por la sumisión hacia el segundo o la inclusión de su voluntad en la voluntad de este último). De forma que la realización plena de la representación política implica la intervención política (por medio de la educación) en el proceso mental del súbdito.

*W* De no ser así, la afirmación, tal repetida por Hobbes, de que el acto del soberano es un acto del súbdito mismo (que, según se ha mostrado en base al texto del Leviatán, no es sólo una "consideración" sino que se afirma como verdad a partir del capítulo 18) quedaría como mero postulado ficticio sin poder dar realidad al concepto "fuerte" de sumisión, tal como el filósofo se propone.

(75) Lev, I, 2, p. 11.

(76) Lev, I, 12, p. 94.

(77) Lev, II, 29, p. 263.

(78) Lev, II, 28, p. 259.

# Resumen y Conclusión

## Unidad del Leviatán en torno de la categoría de ficción

Para finalizar este trabajo resumiremos, en primer lugar, los principales temas tratados en función de aquellos postulados que mencionábamos en la introducción y cuya verdad se ha pretendido mostrar a la luz del texto del Leviatán con vistas a la demostración de la tesis general de este trabajo.

Al final se incluye un breve apunte crítico del pensamiento hobbesiano y la pertinencia de algunas de sus concepciones sobre poder y ficción para el análisis de relaciones actuales de poder.

Comencemos entonces recordando el enunciado de los siete postulados que sirvieron de guía para la elaboración de esta interpretación:

1. la ficción es una categoría de análisis imprescindible a la hora de interpretar el Leviatán como obra que unifica tres áreas de conocimiento íntimamente relacionadas: la psicología, la política y la filosofía;
2. la ficción en general, y la ficción política en particular, influyen en la determinación de la acción de los individuos si se verifica la creencia de aquella por parte de estos últimos;
3. las ficciones hobbesianas se distinguen principalmente de otras en que alientan a la sumisión de las multitudes hacia la persona que ejerza el poder político del Estado;
4. además esas ficciones presentan la particularidad de proponer nominalmente cierto grado de poder de aquellos jerárquicamente subordinados que la realidad y la práctica política propuesta niegan;
5. son los sujetos con poder real los que llevan a cabo las acciones políticas concretas de forma totalmente independiente del contenido que las ficciones sostengan;
- /de* 6. ese “cierto grado/poder” existe, en principio, pero está limitado a la aceptación (no-resistencia) de la relación de mando y obediencia,
7. una de las funciones fundamentales del poder político es la de educar a los súbditos conformando sus voluntades para la obediencia en un todo de acuerdo con las ficciones hobbesianas expuestas en el Leviatán; esta conformación de voluntades puede generar una adhesión activa de los gobernados hacia su gobernante y contribuir a que las ficciones “se hagan realidad” en la práctica política.

El primero de ellos se refiere a la categoría de “fiction” y su importancia para interpretar la unidad del pensamiento de Hobbes incluyendo sus investigaciones y propuestas en materia de psicología, política y filosofía. En función de éste postulado central sintetizaremos las conclusiones referidas a todos los otros.

La Filosofía es la que aporta el grado de racionalidad necesario para elaborar cualquier tipo de fundamentación, investigación, prescripción moral. Pero se estaría opacando la grandeza del pensamiento hobbesiano si se interpretara que esta actividad está dirigida únicamente a la fundamentación teórica: la

misma debe tener, esencialmente, una orientación práctica. Simplificando un poco las cosas podríamos afirmar que o la Filosofía se aplica a la realidad o no sirve para nada. No se trata simplemente de escribir un libro con fundamentaciones irrefutables y racionalmente inapelables, sino de aplicar la razón a la realidad, de “poder producir los efectos que la vida humana requiere”; entre los cuales el primero, fundamental y condición de posibilidad de todos los demás, es el principio de la conservación de la vida.

La Psicología resulta ser la base fundamental a partir de la cual se puede elaborar un diagnóstico científico de la condición natural del hombre. La misma relaciona la acción con las pasiones y las ficciones, mostrando a la primera como consecuencia necesaria de las segundas. No es posible lograr ningún objetivo político y racional si no se tienen en cuenta estas verdades científicas y de la naturaleza que incluyen algún grado de irracionalidad, de egoísmo, de deseos de poder.

La Política es concebida como el ámbito de aplicación de la racionalidad filosófica teniendo en cuenta relaciones no racionales basadas en la naturaleza humana que investiga la Psicología. El diagnóstico, en este caso, arroja resultados negativos: desorden, inseguridad, egoísmo, grupos de presión económicos, políticos y religiosos. La racionalidad exige la unificación del poder en el soberano político. Pero la realidad responde a principios irracionales y éstos están alojados en la cultura, en las costumbres y, en definitiva, en las mentes humanas, determinando la voluntad de los hombres y sus acciones de forma incompatible con los principios filosóficos.

La solución, como no puede ser de otra manera, corresponde a la órbita política. En ese sentido la indicación general de Hobbes hacia el soberano es que utilice el poder que posee para generar más poder hasta que “ningún poder sea capaz de amenazarlo” (1). La frase refiere a la exigencia de la anticipación en estado de naturaleza, exigencia que deriva, tal como hemos demostrado, de la naturaleza pasional de los hombres ambiciosos. Y es que el modelo hobbesiano de soberano no es el de un hombre modesto sino el de un hombre que posea un gran deseo de poder (*desire of power after power*) y que, como no se encuentra limitado por ningún compromiso (por no haber participado de ningún pacto), debe realizarlo para garantizar la situación de paz que corresponde al monopolio absoluto de la fuerza. Pero la forma de llevar al Estado a una situación de progreso no es sólo el uso de la fuerza física ni la generación de temor: la política más efectiva es la política educativa. Por medio de ella se puede conformar realmente y de forma eficiente la voluntad de los súbditos para la obediencia.

El contenido de esa educación debería ser fundamentalmente el correspondiente a las ficciones “estado de naturaleza”, “pacto social”, “Estado institución” y “representación política”; las mismas que se utilizan para relatar el paso de la “bestialidad” pre-estatal a la cultura humana.

El análisis psicológico realizado en la primera parte revela que, en el marco del proceso deliberativo humano, existen imágenes de bienes aparentes que orientan el accionar del sujeto hacia su consecución. Esas imágenes compuestas no pueden caracterizarse como “sensación debilitada” por relacionarse con el tiempo futuro y porque su producto no corresponde a sensación alguna: son ficciones y están en estrecha relación con las pasiones y, por lo tanto, con la determinación de la voluntad y la posterior ejecución de una acción (primera parte del segundo postulado de la presente tesis).

El estado de naturaleza y el Estado instituido son dos de las ficciones hobbesianas a las que me he referido en la primera sección de la segunda parte de este trabajo. En principio, tal como Hobbes lo presenta, el estado de naturaleza es un estado de guerra, un estado bestial, una imagen de la anti-sociedad basada en la naturaleza humana. ¿Cómo superar semejante caos? La respuesta, en realidad, ya estaba contenida en la investigación psicológica: así como la pasión es la primera regulación del caos de sensaciones, la que aporta la orientación hacia un fin, será también la pasión (en este caso de unos pocos) la que conduzca al orden social.

Pero Hobbes plantea allí dos rupturas con lo que es su exposición fundamental sobre la naturaleza humana. En primer lugar porque le otorga a la razón un rol protagónico y fundamental en la superación de la anarquía: el diálogo racional entre hombres que, en un estado de guerra, acuerdan condiciones de paz; siendo verdad que la mayor parte de los hombres apenas tiene uso de razón para realizar cálculos sencillos. En segundo lugar porque agrega a la naturaleza humana una característica propia de una clase reducida de

hombres: los ambiciosos, los “insatisfechos permanentes”, los que poseen deseo incesante y permanente de poder (“power after power”).

La inclusión de este último supuesto permite extender la igualdad natural indefinidamente y hasta que tenga lugar la realización del pacto social. Teniendo en cuenta su función educativa en el marco del Estado, el objetivo de estas dos rupturas es: 1) mostrar la terrible situación a que lleva la falta de límites (que corresponde al “desire of power after power”, la insatisfacción permanente, en el Estado; 2) mostrar que la racionalidad supera a la violencia (también teniendo en cuenta el marco del estado civil imperfecto al que pertenecen los receptores de su doctrina).

La auto-exigencia hobbesiana de rigurosidad lógica, racionalidad y verdad, lleva al autor a presentar el modelo de Estado adquirido; pero los fines del Leviatán exigen que el modelo racional sea el “universal”, por lo cual el derecho que se basa en el dominio por la fuerza es desplazado a un segundo plano.

Pero un análisis pormenorizado de la ficción “estado de naturaleza” revela que es el avance de los ambiciosos sobre los modestos el que supera la situación de caos (la guerra supera la guerra) la mayor pasión, el deseo de poder (de unos pocos) se impone sobre el derecho natural de la mayoría. De forma tal que de la constitución pasional individual “desire of power after power” y la conformación subjetiva de la voluntad a base de ella, se sigue una situación inter-individual de dominación anterior al pacto (prisión o esclavitud), un poder anterior al poder estatal.

Si Hobbes hubiera manifestado esto último (que es lo que entiendo que se sigue del planteo del imaginario estado de naturaleza) hubiera tenido que renunciar al objetivo principal: en efecto, si esa es la forma “universal” de obtener poder, muchos ambiciosos estarían plenamente justificados para obtenerlo por la fuerza y los modestos podrían percibir que la representación, su autoría y la paz se basan en el avance de los que los dominan y no en el poder de sí mismos. NO: Hobbes tiene muy claro que está produciendo ficciones que podrían tener consecuencias políticas, y confía en que su lector ideal, un soberano, pueda utilizarlas en el contexto del Estado para educar súbditos y niños en base a la racionalidad no a la adquisición violenta de poder (aunque esta última sea históricamente verdadera).

En materia política las ficciones más relevantes son aquellas que traducen un discurso mental de otro por medio del lenguaje y que relacionan jerárquicamente imágenes de los hombres. Si se verifica su creencia, la interpretación subjetiva de que su contenido refiere a una realidad, las relaciones establecidas a nivel imaginario orientan la percepción, generan sumisión y provocan pasiones en los creyentes que culminan en un accionar acorde a la ficción. Una de ellas es la que corresponde a la ficción de las “sustancias incorpóreas”. La misma incluye, en su proceso de composición, supuestos poderes invisibles sobre los cuales los supuestos y ficticios representantes de Dios sobre la Tierra tendrían cierto dominio. Esa ficción presenta la particularidad de poseer una versión popular. Sobre su base el poder religioso elabora doctrinas y otras ficciones que poseen una vinculación directa con el ejercicio del poder. Quizá la más relevante en ese sentido sea la de “La Iglesia como Reino de Dios en la Tierra”. Por medio de su creencia el Clero garantiza su dominación sobre los fieles, el rebaño de Cristo, soberanos y súbditos políticos, atentando contra la concentración de poder que exige una situación de paz. La creencia en ficciones (en especial, si presentan imágenes jerarquizadas de personas reales) genera acciones consecuentes con ellas (segundo postulado de esta tesis).

Desde la perspectiva hobbesiana esa producción cultural de ficciones y las prácticas asociadas a ella atentan contra la racionalidad, contra los principios filosóficos, presentando una diseminación de poder comparable con el artificio “estado de naturaleza”. Si se diera el caso de que todos los hombres fueran racionales, las ficciones religiosas no podrían ser creídas y su producción podría ser interpretada como mera obra de arte. Pero ese no es el caso: la mayoría de los hombres no posee adecuado uso de razón. Esta observación justificaría la producción de ficciones que el filósofo realiza. Las mismas están orientadas a direccionar la percepción y generar pasiones de adhesión al soberano político (tercer postulado de esta tesis).

La serie de ficciones hobbesianas “estado de naturaleza”, “pacto social” y “Estado institución” presentan la particularidad de relatar el pasaje de la barbarie natural a la civilización de una forma compatible con una racionalidad humana que la realidad niega. Ese pasaje se da realmente por la fuerza, por



la ambición, por la pasión y el mayor afán de poder de unos pocos que dominan a la mayoría: por un proceso de adquisición violenta del poder seguido del consentimiento de los dominados, consentimiento tendiente a garantizar la conservación de la propia vida. Las ficciones son la antítesis de la realidad (cuarto postulado de esta tesis), el poder se adquiere de una forma que niega esa conjunción de imágenes (quinto postulado).

La razón de esa presentación ficticia está relacionada con su utilidad política: que cada uno de los súbditos recree en su mente un proceso racional de institución del poder político y actúe en consecuencia. El único aspecto real que presenta el imaginario proceso de institucionalización del poder es la presencia de la aceptación, por parte del súbdito, de la relación jerárquica establecida (sexto postulado), aceptación que resulta estar presente también en el modelo de adquisición del poder. Pero la adjudicación de poder al futuro dominado para crear una estructura política no es real. En este caso el objetivo es plantearle al soberano, y por su intermedio al súbdito, que el poder político es instituido por todos, que todos fueron parte de esa institución y que todos deben ser parte del Estado, que el gobernante representa a todos, que todos son autores de cuanto éste último haga.

La representación política es la ficción más importante del Leviatán. En ella se registra, de forma más directa que otras, aquella característica consustancial a las ficciones políticas más relevantes: el hecho de que su presentación incluye imágenes jerarquizadas de hombres que luego, a partir de su creencia, puedan modelar la realidad política misma.

En líneas generales, su caracterización como ficción se basa en que el súbdito no puede, desde una perspectiva filosófica (objetiva), ser autor en el Estado, no puede ser equiparado con el “autor” jurídico (marco en el que tiene lugar la presentación y definición de ese concepto). Entiendo que esta afirmación ha sido suficientemente fundamentada en la segunda sección de la segunda parte. Para sintetizar la exposición realizada me centraré en rebatir la objeción más fuerte que se puede realizar contra ella: el súbdito es autor, tal como dice Hobbes, porque autorizó toda acción del actor/representante.

Quizá el punto más relevante es que al autorizar toda acción del soberano, el súbdito autoriza la acción de autorizar. A partir de ello, es esta segunda autorización (la correspondiente al soberano) la que juega el papel determinante respecto de toda acción propia y ajena; lo cual pone al súbdito (suponiendo la realidad del proceso de institucionalización del poder, realidad que el propio Hobbes niega) en la situación de ser el que autorizó al autor real; pero su voluntad (la que corresponde al concepto de autor según el modelo jurídico) no cuenta para la determinación de la acción (ni de la acción política estatal, ni de la propia -que está en principio, sujeta a la voluntad del soberano) en virtud del carácter ilimitado de la autorización política otorgada, compatible con la sumisión. Al súbdito le corresponde el papel de autor de su propia acción, que, en carácter de persona natural, otorgó poder ilimitado al gobernante y, por lo tanto, el papel de co-creador del Estado político. Pero en el marco de las relaciones civilizadas, al súbdito le corresponde ser actor de los mandatos del autor soberano.

El análisis pormenorizado de las principales relaciones de representación intersubjetivas reveló 1º) que las autorizaciones limitadas (a excepción, en parte, de la que corresponde al Estado instituido) suponen la existencia de un poder-hacer previo a la autorización; lo que se traduce en que el actor posee el carácter de instrumento del autor; y 2º) que, al contrario, las autorizaciones ilimitadas suponen un no-poder-hacer que le otorga, en este caso, el carácter de instrumento al supuesto autor, al que autorizó la acción.

Esta observación refuerza la relación establecida entre derecho y poder en la primera sección de la segunda parte: el ejercicio del derecho supone la posesión del poder y como debe existir un sólo poder, el político, y éste debe ser absoluto, el derecho fundamental y original (en el sentido de “fuente” real, no de postulado imaginario) es el derecho político estatal. El mismo puede, en realidad, sobreponerse a todo derecho, incluso inalienable, del individuo (aunque no debería en función del respeto moral de las leyes naturales). La principal observación respecto de esta temática es que el súbdito tiene derecho de resistencia cuando está en juego su vida pero esto no afecta (si se reduce a un caso particular o a unos pocos casos particulares) ni al poder absoluto del soberano (a partir del cual puede proteger a todos) ni a su derecho político-penal (por ejemplo el de disponer de la vida de los súbditos) por más que el mismo no pueda fundamentarse (desde la perspectiva individual del súbdito penado) en la convención social.

La ficción quedaría así reducida, desde una óptica objetiva, a mero postulado teórico (e irreal) que podría fundamentar muy bien las relaciones debidas al interior del Estado pero cuya utilidad práctica sería prácticamente nula. Pero junto con la afirmación de que la representación política es una ficción, se sostiene, en la tercera sección de la segunda parte, que la misma puede hacerse real.

Pero, esa “idealidad” ficcional se puede hacer funcionar como real, se puede realizar, si se toma en cuenta su condición de existencia que no es real sino imaginaria, o sea: puede tener realidad en el ámbito de lo imaginario que no es otro que el que corresponde a la conciencia o la mente del súbdito. Hasta aquí se trataría de una realidad puramente subjetiva. Pero como en materia relaciones humanas y de acciones (a diferencia de los que ocurre en el mundo natural) la realidad objetiva depende de la subjetiva, si se interviene directamente en esta última, el resultado es la intervención indirecta en la realidad objetiva misma, en las relaciones humanas.

Esa intervención corresponde, no al derecho penal, no al monopolio de la fuerza represiva estatal, sino a la Educación. Si se logra conformar, por este medio, la voluntad de los súbditos para que establezcan, a nivel mental, las relaciones que la misma ficción propone; si se logra que interpreten la realidad política en función de la ficción de la representación, la diferencia entre realidad y ficción desaparece y la primera pasa a ser el teatro político que el libreto de la última establece.

Para lograr este objetivo la instrucción pública debe realizarse en base a la comunicación de las ficciones hobbesianas, pero no en su carácter de tales, no como si fueran suposiciones o hipótesis (que racionalmente lo son) sino como realidades; de allí la ambigüedad de la adjudicación de realidad a los constructos teóricos “estado de naturaleza”, “pacto social” y “Estado institución”: su carácter ficticio se complementa con el de ser expresión de la racionalidad, expresión imaginaria de lo que hubiera sido la realidad si la misma se hubiera desarrollado en forma racional, si los hombres fueran plenamente racionales. Esas construcciones teóricas son ficciones y, al mismo tiempo, hipótesis, “ficciones racionales”.

La unión del Estado debe ser real, la teoría de la representación debe funcionar como una realidad. Para que esto tenga lugar, más allá de lo que las ficciones digan, se necesita una instancia de poder real que haga de la ficción una realidad, que la promueva, que eduque a base de ellas, que conforme la voluntad de los gobernados para la obediencia.

La imagen del Leviatán de cuenta de esa doble necesidad: 1) por un lado es la imagen del Estado que incluye a la de los súbditos, cada uno es parte del Leviatán y está llamado a identificarse con él (teoría de la representación); 2) por otro lado el Leviatán se identifica con el soberano, y su voluntad con la voluntad del Estado (necesidad y realidad del poder concentrado).

Este último, el soberano, es el arquitecto político, el promotor de las ficciones hobbesianas que debe tener la iniciativa, iniciar el juego político, actuar de acuerdo con su voluntad y su poder haciendo de las ficciones una realidad; conformar la voluntad de los gobernados para la obediencia diseñando políticamente y construyendo (como corresponde a un arquitecto), haciendo real, el teatro político.

En principio él es el Leviatán y debe usar el poder que posee para hacerlo absoluto desechando culturalmente (por medio de la educación) y con la espada (control y censura) las ficciones sediciosas y apuntando a conformar la voluntad de los súbditos hacia la obediencia, hacia la realidad de la representación política, a partir de la cual el Leviatán pueda ser una imagen real del Estado que incluya a los súbditos. De conseguirlo, los objetivos filosóficos de la conservación de la vida, la paz y el progreso del género humano serían un hecho. El beneficio sería para todos (soberano y súbditos).

En el caso ideal, la obediencia, la adhesión positiva, el acompañamiento que supone el consenso, podrían ser un hecho objetivo por la extensión de la conformación subjetiva. Pero esto se logra, objetivamente planteado, por la profundización de la alienación del súbdito: el sí mismo, su voluntad, es del otro, del soberano.

El resultado es muy similar al descrito respecto de la ficción de las sustancias incorpóreas: la confusión de realidad y ficción, la realidad de la ficción, su realización. La realidad se hace teatro político tal

como anticipa Hobbes en el capítulo 16 del Leviatán al presentar sus conceptos de “persona” y de “actor” a partir de la actividad teatral (2) y como sugiere en The Elements of Law a partir del tratamiento de la instigación: “And a tragedy affecteth nor less than a murder if well acted” (3).

Cada uno representa el papel que la ficción hobbesiana (en general) y el soberano (en particular) le atribuyen. El súbdito es un personaje, el soberano también; pero a este último no le corresponde el grado de alienación que al primero: él representa el papel principal y, al mismo tiempo, asume la dirección de la obra, su administración, distribuye los papeles, redacta los diálogos, determina las acciones de los actores, su preparación (educación) para la actuación, la puesta en escena.

En este teatro no hay espectadores, no se trata de “política espectáculo”, no hay fuera de escena (oscurantismo político). Los premios son públicos, las penas y la educación también. El objetivo: conformar la voluntad para el respeto del libreto. Es cierto que el libreto tiene espacios en blanco y que en ellos los actores tiene libertad; pero esos espacios se podrían completar cuando el director así lo decida: en esencia, el teatro político ideal es la voluntad del soberano; la soberanía es el alma del Leviatán, el alma del Estado-teatro, el alma del soberano.

Para lograr el Estado perfecto resulta necesaria la educación del súbdito. Los contenidos de la misma son las mencionadas ficciones hobbesianas. Este será el planteo político más efectivo para conformar su voluntad para la obediencia, para gobernar las opiniones, para que todos establezcan las relaciones adecuadas a la situación de paz y progreso. Si se logra, comunicación elocuente mediante, que los súbditos crean en la ficción de la representación, puede lograrse, al mismo tiempo, que la representación sea real ya que la conducta de obediencia y sumisión (en sentido “activo”, de adhesión) en materia política, depende, además del respeto del principio de conservación de la vida (a partir del cual se daría el consentimiento, la aceptación del poder, la no resistencia), del correcto establecimiento de relaciones adecuadas en el ámbito mental (séptimo postulado).

Así la categoría de “ficción” permite vincular las esferas correspondientes a la Psicología, la Política y la Filosofía proponiendo una unidad del pensamiento hobbesiano que ni la consideración exclusiva de la racionalidad y el lenguaje, ni la suposición de un modelo de sociedad pueden otorgar.

De esta forma, según entiendo, quedaría demostrado el primer postulado del presente trabajo, tomando en consideración los otros seis mencionados, y el enunciado general de la tesis:

**TESIS:** En su obra de filosofía política LEVIATÁN, Hobbes utiliza algunas ficciones tendientes a reforzar la obediencia de los súbditos respecto de quien ejerza el poder; la lógica de éste último no es expresada por aquellas ficciones sino que se basa en el deseo de poder de las personas que lo detentan; el filósofo propone que los soberanos políticos utilicen esas ficciones para conformar, por medio de la comunicación convincente de su contenido y de la intervención en procesos mentales, la voluntad de los súbditos, a partir de lo cual esas ficciones dejarían de ser tales adquiriendo carácter de realidad política.

Cabe preguntarse, para realizar un breve examen crítico, y concluir con una mención a la concepción hobbesiana de poder político: ¿Cuál es el precio de la paz? La censura, la alienación, la conformación de voluntades, educación de las intenciones, deseos, pensamientos para llegar al Estado perfecto; en términos nietzscheanos, al congelamiento de las metáforas, en este caso, el Leviatán. Si el poder absorbe a la ficción y la utiliza, si la política se impone absolutamente a la creatividad, se corre el riesgo de anular la producción cultural y limitarla a una reproducción programada y dirigida (¿filosófica? ¿Racional?). ¿Qué lugar tendría un artista si sus ficciones tienen que respetar LA FICCIÓN del poder? ¿Qué lugar le cabe al filósofo si su actividad de pensar tiene que subordinarse y aceptar el único pensamiento válido, EL PENSAMIENTO del poder?

Hobbes contestaría que sin Estado no hay cultura, que el ocio es la madre de la filosofía y la paz estatal la madre del ocio (4) y que, por otra parte, su propuesta incluye el respeto de los derechos inalienables del hombre.

Pero ¿qué es lo que limita a un hombre ambicioso, cuando todo límite depende de su voluntad? ¿Qué es lo que limita al poder si la persona que lo ejerce tiene un deseo incesante de poder reconocido por otros, por la ley; si el poder es la ley, la voluntad del soberano, y ésta se imprime con la omnipotencia de lo irresistible en las mentes de los súbditos? La respuesta: Soberanía absoluta, ningún límite.

Si la política llega hasta allí se corre el riesgo de que el ocio sea un ocio determinado, un entretenimiento “con pompa y pasatiempos”, una parte de la programación del hombre-máquina que no necesite “otra cosa sino alimentos para abstenerse del descontento, la murmuración y la protesta” (5) tal como haría sucedido en los primeros Estados.

Resulta evidente que el Leviatán puede ser el libro de cabecera de todo gobernante por adquisición, de todo dictador o tirano (que para el filósofo es sinónimo de soberano). Muchas de las acciones sugeridas por Hobbes tuvieron lugar durante dictaduras militares en nuestro país. Los responsables “no leyeron” la parte de los derechos inalienables o, si lo hicieron les pareció una ficción “desechable” e intercambiable por otras como “los argentinos somos derechos y humanos”. El modelo de Soberano hobbesiano no es un déspota pero, por las características del sistema propuesto, el respeto de los derechos dependerá de su voluntad. El derecho está subordinado a ella porque, tal como se infiere del texto hobbesiano, no sólo el ejercicio de un derecho sino también su adquisición y conservación, dependen de la posesión de un poder.

Esta relación resulta ser siempre verdadera, incluso, tal como se ha mostrado al final de la primera sección de la segunda parte de este trabajo, para los Estados por institución. El nacimiento de estos últimos, en el Leviatán, resulta ser una ficción fundamentalmente porque la conjunción de imágenes que supone, aunque perfectamente adecuada a un proceso racional, no respeta la lógica del poder real que exige que, para que haya poder concentrado debe preexistir un poder “de hecho” concentrado; el derecho supone un poder preexistente. En realidad existe un proceso de “adquisición de funciones de mando” y generación de “consensos” basados en estructuras de poder preexistentes (no consensuadas), “de hecho” anteriores a las supuestas prácticas participativas y a la propia expresión de esos mismos consensos políticos.

Esa relación temporal predicada respecto del poder es la pieza maestra fundamental de la filosofía política de Hobbes; un análisis profundo, exhaustivo, minucioso y desprovisto de valoraciones morales que deja traslucir la naturaleza propia del poder. La mencionada pre-existencia tiene un origen no legal, no jurídico, no político sino pasional (voluntario): el deseo de poder después de poder cuyo resultado, el poder, luego se hereda o se transmite legalmente, jurídicamente, políticamente. Esa verdad de naturaleza, asentada en la psicología, observada y propuesta en la órbita política, a la que se llega por medio de la filosofía, permite elaborar toda una serie de análisis reales en la práctica de las relaciones humanas (pasadas, presentes y, quizá por mucho tiempo, futuras) (6).

Aunque existe una posible objeción al poder: la desobediencia, la resistencia. La misma estaría justificada sólo por la falta de protección del cuerpo, de la seguridad y protección de la vida. Pero la conciencia del súbdito debe pertenecer al soberano: para que su poder sea absoluto se requiere su educación y, por medio de ella, la conformación de su voluntad para la obediencia y la adhesión.

Las ficciones políticas hobbesianas tienen que anular toda desobediencia que se produzca en la mente y no esté basada en la falta de protección física; las ficciones crean un teatro político, sirven a la paz, al PODER existente, al preexistente.

Andrés P. Castello  
Trevelin, Chubut, Diciembre de 2005

## Notas resumen y conclusión

(1) Lev, I, 13, 101. Los otros poderes son los poderes corporativos, en especial el que corresponde a la Iglesia.

(2) Lev, I, 16, 132.

(3) EL, I, 13, 7, p. 68.

(4) Cf. Lev, IV, 46, p. 548.

(5) Cf. Lev, I, 12, p. 95.

(6) Quizá se podrían identificar, en base a esta verdad hobbesiana, algunas prácticas de poder de las democracias occidentales actuales. El acceso al poder se supone que es por voluntad de los ciudadanos, por un proceso electoral en que se presentan candidatos para ser votados. Pero "para ser votado" se necesita algo más que la simple voluntad de los votantes; o se necesitan algunos medios (poder) para conformar su voluntad, un poder anterior al poder político-legal. Por ejemplo: dinero. El dinero se obtiene de quien lo posee. El sistema actual exige (y en eso no sigue el planteo de Hobbes) que quienes poseen el dinero sean particulares no sometidos a procesos de determinación de consensos: tienen "de hecho" un poder del que depende, ni más ni menos, que la posibilidad del conjunto y de cada particular, de encarar acciones con éxito; por ejemplo, la de poder acceder a un cargo de representación política. Ese poder es adquirido y legalmente reconocido. En el caso concreto del acceso al poder político, la lista de candidatos con posibilidades reales contendrá a aquellos que tendrán que haber poseído, adquirido o negociado ese poder antes de someterse al procedimiento legal. Pero si un poder depende de otro poder existe una relación de dependencia (que podría ser mutua) que excluye, en este caso, relaciones de representación política constitucionales o legales. A esto se podrían agregar otras prácticas de adquisición de poder previas al "derecho al poder" y al ejercicio del mismo como, por ejemplo, la conformación de voluntades por medio de la publicidad, el reparto de alimentos y planes sociales, la conformación de aparatos políticos, etc. Luego de la posesión de ese poder adquirido tiene lugar "la elección de autoridades", la legalidad, el proceso democrático, la expresión de la voluntad de los súbditos; todo el proceso político racional y legal. Pero el grado de poder adquirido es un factor fundamental a la hora de la "expresión de la voluntad popular", del ejercicio del derecho de la "soberanía" del pueblo.

Luego de ese procedimiento legal, la voluntad del gobernante es, sin más, la de los gobernados. A la ficción (creída como realidad) del proceso racional de "libre" elección de autoridades, se sigue la adjudicación de "voluntad pública" a una voluntad particular o, incluso, sectorial (si consideramos que nadie gana una elección con el cien por ciento de los votos, que el ganador pertenece a un partido -que es una "parte" del todo social-, y que posiblemente represente realmente a los que le dieron poder real o lo "ayudaron" a adquirir poder real para ganar el poder político legal). Sea como fuera, la voluntad de uno es considerada voluntad de todos suponiendo, como Hobbes dice, que la voluntad de todos sólo existe a partir de esa consideración.

Esta ficción legal y las prácticas reales asociadas a ella, dan la "impresión" de estar participando y ejerciendo un poder político que, en realidad, está condicionado, de antemano, por estructuras de poder preexistentes a la supuesta participación. Pero además, en el marco de las democracias occidentales y desde el marco jurídico constitucional, se afirma que ese poder es absoluto, que la soberanía es ejercida por el pueblo.

Observemos, por ejemplo, el artículo 22 de la Constitución Nacional de la República Argentina: "El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste comete delito de sedición." Este artículo resulta necesario en un sistema representativo: si el representante no fuera el único autorizado a representar políticamente y ejercer "el poder", la representación no sería tal, sería una ficción. Pero esa afirmación también es ficticia. Es importante señalar que la representación presenta las mismas características que la autorización propuesta por Hobbes en el texto del pacto social: el representante o persona artificial lo es respecto de la persona que dio su consentimiento previo al ejercicio de poder sin límite expreso respecto de las acciones del actor. En el caso del sistema democrático (y dejando de lado aquellos factores "externos" a la política) es cierto que el gobernante, juez o legislador tiene, a diferencia del planteo hobbesiano, un marco jurídico que debería regular su conducta. Pero también resulta cierto que esas leyes son promulgadas por los mismos representantes políticos quienes, además, son los que las deben hacerlas realidad, llevarlas a la práctica. (La división de poderes propuesta por Montesquieu tendría formalmente

lugar en la práctica sólo respecto del poder judicial-el que no elabora leyes y sólo debería aplicarlas dada una demanda- porque el ejecutivo y el legislativo son poderes políticos -y, si "vamos a los hechos", el legislativo depende del ejecutivo, ya que quien lo ejerce suele ser jefe partidario de los legisladores del bloque mayoritario). Pero además, y esto es mucho más importante, no hay ley alguna (en sentido material) que obligue al representante a tomar en consideración la voluntad de los ciudadanos (voluntad supuestamente soberana); ni siquiera la de sus votantes (algo que sería imposible de determinar a ciencia cierta si el voto es secreto) o sus promesas de campaña (perfectamente determinables); no existe, desde el marco jurídico, una obligación hacia el actor de actuar de acuerdo con la voluntad del supuesto autor (en este caso, incluso, supuestamente soberano). La representación es formal: al igual que sucede con el modelo de representación propuesto por Hobbes, no hay determinación alguna de contenido respecto del actuar del representante. Esto implica, desde el punto de vista legal, ni más ni menos, que el representante puede "hacer lo que considere oportuno" según los criterios que "considere oportunos" (ya que no hay sanción, norma jurídica en sentido kelseniano, respecto del tipo de intereses que motiven las acciones; algo, por otra parte, difícil de determinar) por más que se enuncie (al igual que hace Hobbes respecto de la garantía de "asegurar la paz social" y del respeto de los derechos inalienables del individuo) que se promueve el "bienestar general" y la soberanía popular.

Para ilustrar esta característica del sistema "representativo" podemos imaginar la siguiente situación: un pueblo compuesto por cien habitantes elige, de forma democrática, a uno de ellos para que los represente políticamente; ese ciudadano, en su calidad de representante debe actuar en función del bienestar de todos, como si estuviera en el cargo de mando "en lugar de" los otros noventa y nueve ciudadanos. Tendrá que actuar "como si" siguiera la voluntad de sus electores aunque, en realidad es su voluntad la que determina su acción. Supongamos que, en una circunstancia determinada, el gobernante quiera actuar de una forma que es reprobada por el otro noventa y nueve por ciento de esa población. La actuación, por más que se oponga a la voluntad de todos los demás, se realiza en nombre de todos los demás. Podríamos preguntarnos, en este caso, donde quedó el principio constitucional de la soberanía del pueblo. La respuesta correcta sería: en el texto legal de la constitución. La representación puede ser una ficción pero tiene un instrumento de práctica política que garantiza la realización de la acción de quien ejerce el poder. Ahora bien, si el representante tomara una decisión que se correspondiera con la voluntad de ese pueblo, habría (de hecho) una representación real de esa voluntad independientemente de si está o no establecido legalmente. Pero si, dado el caso de una actuación contraria, quien, sin cumplir ese requisito legal (algún otro ciudadano) se pronunciara realmente tal como el pueblo quiere y en nombre de éste, ese "súbdito" cometería delito de sedición y podría ser condenado por expresar la voluntad popular consagrada como principio constitucional. El sentido formal es el único tomado en cuenta, el material (como voluntad, como participación) es mero postulado. La única posibilidad legal que tienen los ciudadanos es la de esperar a las próximas elecciones, y elegir nuevamente entre algunos otros preseleccionados por instancias de poder legalmente "no soberanas", no políticas. (Esta situación tiene actualmente lugar, en la realidad política de la cordillera de Chubut, respecto de los emprendimientos programados para la explotación de oro tal como ha trascendido en medios nacionales).

Así, la utilización del criterio de verdad de la sensación que podría verificar si realmente la representación es real, queda descartada porque supone que existe una voluntad popular (a partir de la cual el principio de la soberanía popular tiene sentido) que no se restringe al acto eleccionario. Y si alguien llegara a expresar esa voluntad (supuestamente soberana) contra la voluntad particular del representante (suponiendo que pudiera determinarse el contenido de esa voluntad popular, que sí puede hacerse si los representantes lo desean), comete, en términos del mencionado artículo 22, un acto de sedición.

Sobre la base de conceptos hobbesianos puede determinarse que la representación es una ficción y el poder real no se determina ni se obtiene legalmente. Esa verdad que hemos calificado como la "pieza maestra" del pensamiento político hobbesiano tiene su aplicación a una realidad presente, a más de 350 años de su explicitación. Sería interesante aplicar esa verdad al análisis de las relaciones internacionales para investigar, por ejemplo, por qué el "espíritu reinante" no es el que Hegel pensaba, sino el anglosajón, más próximo al pensamiento de Locke que a las propuestas de Hobbes y del mismo Hegel.

## **Bibliografía**

- Aristóteles, Metafísica, Gredos, Madrid, 2000
- Aristóteles, Ética Nicomaquea, Gredos, Madrid, 1993
- Aristóteles, Política, Gredos, Madrid, 1988.
- Astorga, Omar, La institución imaginaria del Leviathan, Hobbes como intérprete de la política moderna, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000
- Bobbio, Norberto. Estudios de la historia de la Filosofía, De Hobbes a Gramsci, Debate, Madrid, 1985.
- Bobbio, Norberto, La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Fondo de Cultura Económica, México, 1975
- Bobbio, Norberto. Thomas Hobbes, Fondo de cultura Económica, México 1992.
- Costa, Margarita, Hobbes y la libertad Civil, Cuadernos de Filosofía, Año 22, Nº 36, Buenos Aires, noviembre de 1991, Págs.43-51.
- Dotti, Jorge E. Pensamiento político moderno. En E. De Olaso editor, Del Renacimiento a la Ilustración I (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Trotta, Madrid, 1994, pp. 53-76.
- Dotti, Jorge E. Quien mató al Leviatán, Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo. En: Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política Número I, Ciudad de Buenos Aires, 2002, p. 93-190.
- Galimidi, José, Luis. Victoria no es conquista, La evaluación hobbesiana de la guerra civil inglesa. EN: Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política Número I, Ciudad de Buenos Aires, 2002, p. 55-92.
- Gert, Bernard. Hobbes's account of reason an the passions, En : Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes édités par Martin Bertman et Michel Malherbe, Paris, 1989 p. 83-92
- Hegel, Georg W. F. Principios de filosofía política, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.
- Hobbes, Thomas. De Cive. En: Hobbes Antología. Edición de Lynch, Enrique. Ediciones Península, Barcelona, 1987.
- Hobbes, Thomas. Leviatán, o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil., Fondo de cultura económica, México, 2001.
- Hobbes, Thomas. Leviathan or The matter, Form and Power or a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil. London George Routledge and sons, New York, 1885.
- Hobbes, Thomas. The Elements of Law, natural and politic. Ed. Tönnies, London, Frank Cass, 1984.
- Hume, David. Del contrato original. En: Ensayos político de David Hume, Tecnos, Madrid, 1994

- Jaume, Lucien. Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes a Kant. En: Y. C. Zarka (ED), Hobbes et son vocabulaire, Paris, Vrin, 1992, p. 231-257.
- La Biblia, Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras, Brooklyn, 1967.
- Macpherson, C. B. La teoría del individualismos posesivo, de Hobbes a Locke, Fontanella, Barcelona, 1970
- Madanes, Leiser. La previsión; Prometeo, Hobbes y el origen de la política. EN: Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política Número I, Ciudad de Buenos Aires, 2002, p. 11-25
- Malherbe, Michel. Hobbes et la fondation de la philosophie première, En : Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes édités par Martin Bertman et Michel Malherbe, Paris, 1989, p. 17-32.
- Montesquieu, Del espíritu de las leyes (I), Barcelona 1984, Tecnos, Madrid 1972.
- Rosler, Andrés, Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles. EN: Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política Número I, Ciudad de Buenos Aires, 2002, p. 27-54
- Skinner, Quentin / Zarka, Yves Charles, Le Débat d'Amsterdam, Deux interprétations de Hobbes, dossier sur Hobbes (édité par Hans Blom), Le Débat n° 96, Gallimard, Paris, Septembre 1997
- Skinner, Quentin. Reason and rhetoric in the Philosophy of Hobbes, Cambridge University press, Cambridge, 1996
- Taylor, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. En: Hobbes Studies, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 35-55.
- Tönnies, F. Vida y Doctrina de Thomas Hobbes, (Trad. E. Imaz), Revista de Occidente, Madrid, 1932.
- William Shakespeare, Hamlet, Editorial Salvat, Navarra, España, 1969.
- Zarka, Yves Charles. Hobbes y la invención de la voluntad política pública. En: Boletín Asociación de Estudios hobbesianos n° 23, Eudeba, Buenos Aires, 2001
- Zarka, Yves Charles. Aspects Sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie de langage chez Hobbes. En : Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes édités par Martin Bertman et Michel Malherbe, Paris, 1989. p. 33-46
- Zarka, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento político moderno, Herder, Barcelona, 1997



## ÍNDICE

Abreviaturas y referencias bibliográficas utilizadas en las notas	4
<b>INTRODUCCIÓN</b>	5
<b>PRIMERA PARTE:</b>	9
<b>PSICOLOGÍA Y POLÍTICA: EL PODER DE LA FICCIÓN</b>	
I) La naturaleza humana: núcleo básico constitutivo de la subjetividad	10
II) Las ficciones en el marco de la descripción de la naturaleza humana y la actividad lingüística	14
II.-1) Concepto de "fiction": su problemática general y ámbitos de aplicación	14
II.-2) Ficción, pasión y poder	18
II.-3) Ficción y lenguaje	21
II.-4) Absurdo y ficción : las sustancias incorpóreas	30
III) Ficción y Poder real	40
IV) Psicología y Política	43
NOTAS (Primera parte)	46
<b>SEGUNDA PARTE: FICCIONES HOBBSIANAS Y REALIDAD DEL PODER</b>	59
<b>Primera sección:</b>	
<b>Artificios y realidad, el poder anterior al poder: Las ficciones "estado de naturaleza", y "Soberana por institución"</b>	60
I) Orientación de la percepción: el estado de naturaleza como ficción	61
II) Dispersión y unidad inestable en estado de naturaleza	68
III) La Ficción del Estado-Institución	73
III.-1) La ficción de la igualdad natural: POWER AFTER POWER	74
III.-2) El Estado instituido : La Racionalidad del poder	82
III.-3 ) La verdad histórica del Estado adquirido	84

IV)	POWER before power, el poder anterior al derecho	86
	IV-1) La ficción como modelo y la realidad del Estado adquirido	87
	IV-2) Derecho y Poder	96
	NOTAS (Segunda parte, primera sección)	104

**Segunda sección:**

**La ficción de la representación política** 120

I)	El modelo de representación jurídica	121
II)	El carácter formal de la representación política	124
III)	El súbdito como autor en el Estado político	128
	III.-1) El súbdito como dueño de la accionar estatal	128
	III.-2) El súbdito como sujeto de una autorización ilimitada	131
	III.-3) La representación como Identificación: el “si mismo” del súbdito	132
	III.-4) El súbdito como co-creador del poder del Estado instituido	134
IV)	La Voluntad de seguridad	138
V)	Representación y Poder	141
	NOTAS (Segunda parte, segunda sección)	154

**Tercera sección:**

**El soberano: arquitecto político, conformador de voluntades** 163

I.	Planteo objetivo del problema: la teoría como ficción	164
II.	Realización de las ficciones hobbesianas, su utilidad política	168
	NOTAS (Segunda parte, tercera sección)	183

**RESUMEN Y CONCLUSIÓN:**

**Unidad del Leviatán en torno de la categoría de ficción** 189

	NOTAS (Resumen y Conclusión)	196
--	------------------------------	-----

**Bibliografía** 198

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
 Dirección de Bibliotecas