
ARTICULOS

NATURALEZA Y RAZON CONSTRUCTIVA EN HOBBS

OSCAR GODOY ARCAYA

Con motivo de celebrarse este año el cuarto centenario del natalicio del filósofo político Thomas Hobbes, el profesor Oscar Godoy analiza la noción hobbesiana de naturaleza y su especial nexa con el instinto y la deseabilidad humana, en el entendido de que se trata del substrato a partir del cual surge el cuerpo político, como una obra de la razón constructiva.

En este sentido, el presente trabajo busca despejar el carácter artificial y ficticio de ese cuerpo, como un modo de entender qué significa para Hobbes dicha construcción de la razón.

El profesor Godoy examina las distintas formas que asume el instinto —“como potencia perpetuamente deseante”— en relación con la imaginación, la naturaleza, la razón; y también se refiere a la noción de razón y pacto social y al cuerpo político como una persona ficticia.

Oscar Godoy Aracaya es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es Profesor y Director del Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica de Chile.

La filiación de Thomas Hobbes a la llamada “vía moderna” encuentra su mejor expresión en el uso y la preeminencia que en su obra adquiere la noción de cuerpo político. La palabra y la idea de cuerpo vinculan su reflexión a la física y a la astronomía de Galileo y Kepler, y, por lo mismo, a la búsqueda de las normas y leyes que rigen la estructura y el movimiento de tales realidades. En Hobbes, la corporeidad incluye dos esferas: el cuerpo y el movimiento del hombre (cuerpo natural) y el cuerpo y el movimiento de la sociedad política (cuerpo artificial). Ambos articulan y configuran el campo propio de la ciencia política.

Una vez al interior de esa doble corporeidad, el punto de partida es el movimiento humano, pero en tanto se ordena al ámbito político. En el análisis de ese fenómeno, Hobbes retoma el viejo tema de la función del instinto en la moción humana, como un elemento primerizo, simple y perfectamente observable. Se trata de establecer las bases de un saber construido **more geometrico**, dotado del

rigor y la simplicidad de la geometría, en cuyo punto de arranque la evidencia permita el despliegue tranquilo del saber deductivo.

El conocimiento del cuerpo político, a través de la observación del instinto humano y su vigencia en la vida políticamente organizada, define la posición de Hobbes frente al **iusnaturalismo** de la "via antica", tal como se expresa en la época a través de Hugo Grotius, Johannes Alhusius y Samuel von Puffendorf. Para estos autores, la sociedad surge de la naturaleza, y las leyes que la rigen también. Por esta razón, ellas son anteriores a los individuos y sus normas trascienden a la experiencia. Tal trascendencia es inaceptable para Hobbes: la razón no puede ir más allá de ciertos límites, cuya trasgresión simplemente no conduce a nada. Pero, por otra parte, es claro que no escapa a Hobbes la necesidad de normas para la existencia de la sociedad política. Así, la ciencia política debe responder al problema de la naturaleza original del cuerpo político y a la índole de sus movimientos, sobre bases distintas a las que venía proponiendo la tradición naturalista.

Hobbes, en el prólogo al **Leviatán**, su obra capital, nos dice: "La naturaleza (Arte con que Dios ha producido y gobierna al mundo) es imitada por el arte humano, como muchas otras cosas, y así el hombre puede producir un Animal Artificial. En efecto, dado que la vida es un movimiento de miembros, cuyo comienzo se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los Autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? El corazón, ¿no es acaso un resorte, y los nervios y articulaciones ¿no son acaso fibras y ruedas que dan movimiento al cuerpo entero conforme a la intención del artífice?"¹.

El texto recién citado contiene una distinción, extraída de la experiencia, entre cuerpos naturales (hombres) y artificiales (autómatas), entre naturaleza y artificio. En el primer caso, la obra emana del arte con que Dios ha generado al mundo, porque los seres naturales no son sino producciones divinas. Pero el hombre, a su vez, ejerciendo imitativamente un arte similar al divino, es también un productor de realidades; entre las cuales dota a algunas de la virtud o poder de moverse por sí mismas. Realidades que surgen de un arte (artefactos), provistas de movimiento propio (autómatas): la imagen del reloj acude en nuestra ayuda. Si esta **ars imitativa** copia los movimientos de la naturaleza, un artefacto como el reloj es similar a

¹ Hobbes, *Leviatán*, Introducción; Editora Nacional, Madrid, 1938, p. 117 (todas las citas de esta obra se harán sobre esta edición).

los mecanismos vitales del hombre y son válidas las analogías establecidas por nuestro autor.

El símil del reloj nos propone dos caminos superpuestos: por un lado se trata de apuntar a la existencia de **cuerpos artificiales** dotados de movimientos, y la sociedad políticamente organizada es uno de ellos. Por otra parte, se nos plantea un método cognoscitivo. Es fácil entender que un reloj, así como cualquier artefacto o mecanismo automático, puede desmontarse siguiendo el camino inverso al de su construcción o fabricación. La desconstrucción del reloj, tanto como su construcción y reconstrucción, ofrecen algo más que un mero ejercicio manual: constituyen vías intelectuales para conocer al reloj. Pero algo más, si el reloj es una creación del hombre, su realidad es exhaustivamente inteligible por el simple expediente de la composición y descomposición del mismo. Observar a los cuerpos, sean naturales o artificiales, es básicamente una actividad de descomposición de los elementos que la constituyen. En la esfera de los cuerpos artificiales este método agota el conocimiento de una realidad; en el caso de los cuerpos naturales, delimita aquello que puede conocerse, y, por lo mismo, separa o margina lo racionalmente incognoscible.

La descomposición de ese cuerpo artificial que es la sociedad política es un método analítico, que pone al descubierto la actividad del instinto, como un elemento primero de la moción humana en el ámbito de las relaciones interindividuales. La caracterización del instinto es un paso en un proceso deductivo que culmina en la justificación del Estado, que se nos aparece como una creación de la capacidad constructiva de la razón humana, y no como una obra de la naturaleza.

En este trabajo se analiza la noción hobbesiana de **naturaleza** y su especial nexo con el instinto y la deseabilidad humana, como un fondo o substrato del cual surge el **cuerpo político**, como por obra de la razón constructiva. El carácter **artificial** y **ficticio** de ese cuerpo es un punto que nos interesa despejar, porque buscamos entender en qué consiste para nuestro autor esa construcción de la razón.

INSTINTO E IMAGINACION

Hobbes inicia sus principales trabajos políticos con una explicación del proceso cognoscitivo humano. En este sentido hay una perfecta correlación entre las exposiciones que el filósofo dedica a este asunto en los **Elementos de Derecho Natural y Político** (Primera parte, capítulos I al X), **De Cive** (sección I, cap. 1) y **Leviatán** (Primera parte, capítulos I al V). En ellas se establece una primera idea acerca del cuerpo humano, como una "suma de facultades y poderes

naturales (tales como las facultades de nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, etc.; pues estos poderes son llamados unánimemente naturales al estar contenidos en la definición de hombre en las palabras animal y racional)”² La expresión **suma de facultades o poderes** recorre toda la obra de Hobbes, y en ella se puede percibir una concepción del hombre como un centro de poder, a partir del cual se construyen todos los demás poderes, incluyendo el político.

Según Hobbes, el hombre está dotado de facultades y poderes corporales y espirituales. Más allá de una descripción anatómica detallada y minuciosa, se pueden reducir a tres las potencias corporales: nutritiva, motriz y generadora o reproductora; y las espirituales a dos: conocer e imaginar. Esta simple y elemental estructura debe entenderse a la luz del concepto de poder humano, que de modo tan reiterativo jalona los escritos de Hobbes. Las facultades, como potencias desde las cuales emerge el poder del hombre, constituyen una suma, como ya vimos, pero ello nada nos dice acerca de su ejercicio.

El poder de un hombre, nos dice Hobbes, que resulta de esa suma de potencias, consiste en los medios presentes para obtener un bien aparente futuro³. De allí que tales facultades se proyecten como fuerza, belleza, prudencia, etc., y permitan la adquisición en el futuro de riqueza, rango, autoridad, amistad y “esa acción secreta de Dios, que los hombres llaman buena fortuna”⁴. El poder, en resumidas cuentas, no puede sino pensarse en términos comparativos: es más o menos poder. En realidad, el poder es una relación entre los individuos, cuya índole consiste en el exceso o defecto de poder de unos sobre otros, pues “dos poderes iguales se oponen y se destruyen”⁵.

En esa cifra que es la suma de facultades hay un núcleo profundo, que no es ni el conocimiento racional, en su acepción habitual, ni mucho menos la potencia corporal, sino la imaginación. Pero, atención, aquí **imaginación** tiene una significación distinta a la que solemos darle habitualmente. En efecto, Hobbes expresa bajo esa denominación una fuerza humana motriz específica, distinta a la capacidad corporal para mover otros cuerpos. Tal fuerza motriz son las afecciones o pasiones, que mueven al espíritu a animar al cuerpo en el cual existe⁶. Resulta extraño que eso que clásicamente llamamos imaginación, facultad de reproducir percepciones sensoriales, quede sumida

² Hobbes, *De la Nature Humaine* VRIN París, 1981, p. 3.

³ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. X, p. 189.

⁴ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. X, p. 189.

⁵ Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político*: I, Cap. VIII, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1879, p. 150 (se citará como *Elementos*).

⁶ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. VI, pp. 156-158; *De la Nature Humaine*, p. 63.

en la noción de pasión. La explicación hobbesiana ancla en la presunta reducción de nuestras posibilidades de proyectar el futuro a la memoria del pasado. En efecto, para Hobbes la concepción del “porvenir no es sino una suposición”, que construimos desde el poder presente que algo tiene de generar una realidad futura. Dado que no tenemos otro camino que el recuerdo para saber cuándo algo tiene ese poder, Hobbes afirma que solamente la imaginación puede concebir cómo deben encauzarse las pasiones para surtir tales efectos en el porvenir. Así, las pasiones consisten en la concepción del futuro, o sea, en la “concepción de un poder pasado y de un acto futuro”⁷.

Ahora bien, las pasiones se refieren al instinto. La imaginación es un vehículo del instinto, capaz de traer al presente la memoria del pasado y una imagen de su propio poder de gestación del porvenir. Pero ello está ordenado a la consecución de un fin humano, como es la felicidad. Para Hobbes ese fin no es el reposo del espíritu, sino un perpetuo movimiento hacia adelante. La idea de un fin último como quietud en la contemplación, aparece excluida en la concepción hobbesiana de felicidad; ella es, por el contrario, una continua y progresiva marcha del deseo, que va “desde un objeto a otro, y donde la posesión del primero no es sino la ruta que conduce a otro”. La moción de las pasiones es incesante: “el objeto del deseo del hombre no es gozar una sola vez y durante un instante, sino asegurar la vía que conduce a sus deseos futuros”⁸.

Las formas que asume el instinto, como potencia perpetuamente deseante, deben ser analizadas ahora en otro contexto. Ellas nos van a mostrar su función política.

INSTINTO Y NATURALEZA

Los instintos librados a sí mismos, en una situación de pleno imperio de la individualidad y sin los controles que involucra la vida en sociedad, difícilmente pueden ser analizados. Hobbes, usando el método resolutivo-compositivo, establece la hipótesis de un estado de anarquía, al cual llama “sociedad disuelta”⁹ o estado de naturaleza.

No se trata de una situación histórica, en que los individuos aún no hubieran creado una organización social. Se trata, conviene reiterarlo, de una hipótesis. Hobbes supone a los individuos en una situa-

⁷ Hobbes, *Elementos*; I, Cap. VIII, p. 150.

⁸ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XI, p. 199.

⁹ Hobbes, *De Cive*; Prefacio; Editions Sirey, París, 1981, p. 64 (se citará sobre esta edición).

ción presocial, como centros de poder instintivo. En tal situación, los instintos individuales se manifestarían en tres dimensiones fundamentales:

1. Como búsqueda del bien de sí (**bonum sibi**). En esta línea el instinto procura la conservación del bien más precioso para cada cual: la mantención de la propia vida y sus derivaciones más inmediatas, como es la integridad de la totalidad física, especialmente de la capacidad procreadora. Los correlatos de este primer estadio del instinto son el miedo a la muerte y a la mutilación del propio cuerpo.

Pero, como ya hemos advertido, gracias a la imaginación, el instinto es básicamente prospectivo, extiende sus deseos al futuro, es previsor. Así, el bien y cuidado de sí mismo no se agota en cada acto e instantáneamente, sino que traspasa el tiempo. De allí que el miedo a la muerte, como correlato a la permanente aspiración a existir, se haga presente en el instinto humano como nuda aprehensión o previsión de un mal porvenir ¹⁰.

2. Como el derecho de cada cual a todas las cosas. El instinto, permeado por la búsqueda de su propio bien, considera que todo lo que existe a su alrededor está a su entera disposición. La fórmula "todo es de todos" expresa adecuadamente esta percepción instintiva. Hobbes desea significar que el instinto, en su pura condición de tal, solamente se considera a sí mismo como sujeto de derechos sobre todo lo que lo rodea. No hay más que cada cual, a tal extremo que por "todo" se entiende también el cuerpo de los demás y, en consecuencia, su vida. De donde se sigue que cada individuo, a la luz de sus instintos, es dueño y señor de toda la realidad. Así, la infinitud de sus deseos reconoce como campo de acción a la totalidad de lo existente. No hay "todos", así en plural, sino que cada cual es "todo" y a él, y solamente a él, le pertenece "toda" la realidad.

Esta enérgica e implacable reducción del mundo al cada cual de los individuos debe vincularse a sus propios instintos. No se dice gratuitamente que es ciego. Desde la perspectiva hobbesiana es ciego en la medida que su vigor desiderativo es insaciable, y lo quiere todo para sí; pero es lúcido en tanto quiere y puede en vistas a su propia conservación y despliegue integral.

3. Como mecanismo de dominación. El instinto necesita adquirir, sin tregua, poder tras poder, y este deseo no cesa sino con la muerte, nos dice Hobbes ¹¹. Pero, si hacemos un discernimiento de los blancos preferentes que tiene en su mira, podemos advertir que ellos

¹⁰. Hobbes, *De Cive*; Sección I, Cap. I, p. 81.

¹¹ Hobbes, *Leviatán*: Primera Parte, Cap. XI, p. 199.

no son las cosas, sino la realidad de los demás, de los otros. De donde fluye que el instinto se inclina de modo prioritario hacia la dominación, manipulación, servidumbre y eventual extinción de las personas.

Esta afirmación hobbesiana se desprende como conclusión de los dos puntos anteriores y sirve de premisa para deducir la noción de **guerra de todos contra todos**. La mirada de Hobbes se vuelve hacia el espectáculo hipotético de los individuos movidos por sus solos instintos, creyentes fervorosos de que son el centro único de poder y en disposición bélica con el fin de conseguir sus propósitos. Es el escenario de una guerra total: los fines de cada individuo son los mismos y los medios también, pero eso no lo sabe el instinto. Cada cual va a lograr solamente lo que su propio poder le permite, o, lo que es lo mismo, aquello que el poder de los otros no puede abarcar. Es por esa razón que las estrategias del instinto no están centradas en las cosas, sino en los sujetos capaces de poseerlas. El estado de naturaleza es pues un estado de guerra, en que se busca la derrota total del enemigo.

Esa guerra surge así como un imperativo de la naturaleza, que no puede sino inclinarnos a desear y querer el bien de sí y todos los medios conducentes a ese fin. El cuidado y cultivo de sí se afirma como instinto primario en el miedo a la muerte, porque ella entraña justamente la pérdida del propio cuerpo y, por lo mismo, la extinción de esa suma de poderes a que hemos aludido sostenidamente. Los actos que emanan de esta trama —preservación de la vida y temor a la muerte— constituyen **ius, derecho**, porque no son contrarios a la razón¹². En este punto, Hobbes establece el ámbito del derecho natural, que como puede advertirse poco tiene que ver con el **iusnaturalismo** de Grotius y sus continuadores.

Más atrás se ha visto que Hobbes no admite la posibilidad de acceder intelectualmente a un código moral anterior al individuo. Así, el derecho natural hobbesiano no es más que el reconocimiento de las inclinaciones espontáneas del instinto humano. Sus actos, cuyo fin es el bien de sí y que se ordenan a su realización, no pueden ser contrarios a la razón. En la esfera de la naturaleza, el derecho se define negativamente.

Hobbes refuerza su argumentación señalando que aquello que no es contrario a la razón, es también “libertad no culpable de usar nuestro poder y habilidad natural”¹³. En efecto, el uso de esas potencias, en su apetencia por mantenerse existente y ampliar el ámbito de dominación, afecta a la vida de los demás. La culpabilidad no tiene

¹² Hobbes, *Elementos*; I, Cap. XIV, p. 203.

¹³ Hobbes, *Elementos*; I, Cap. XIV, p. 203.

entonces cabida, pues aquí se aplica el viejo axioma que dice "quien puede lo más, puede lo menos". Si la naturaleza es sólo, y exclusivamente, esfera de los instintos, en rigor éste no puede ser culpable de nada, porque en su despliegue el bien más precioso de la Creación, la vida humana, es objeto de dominación y destrucción.

En este horizonte ha hecho su aparición la noción de libertad. Se trata de una libertad negativa, entendida como "ausencia de oposición". Hobbes define oposición en los siguientes términos: "obstáculos exteriores al movimiento"¹⁴. Nuestro autor se ayuda de la imagen de un cuerpo encerrado en un espacio limitado, impedido para realizar todos los movimientos de que es capaz, con el objeto de escenificar su concepción de la libertad. Cuando no hay libertad, hay impedimentos que limitan la plena actividad corporal. No está afectada la capacidad estructural para realizar tales o cuales actos, sino su ejercicio. Así, entonces, **hombre libre** es aquel que, en el uso de esa suma de poderes que es su cuerpo, no está limitado. Por ello, dice el filósofo, "a los hombres que poseen una potencia asegurada, y que no padecen oposición alguna, el estado de naturaleza les confiere el derecho de reinar y mandar sobre aquellos que no pueden resistir"¹⁵.

El **estado de naturaleza** y los **derechos naturales** anexos configuran un ámbito de libertad total, donde impera un **estado de guerra de todos contra todos**. Este estado es fácilmente comparable con la situación que los sofistas le atribuyen al hombre que vive según la naturaleza. Una breve inspección de esa situación nos permite establecer con más claridad la tesis hobbesiana.

En su discusión con Sócrates, el sofista Glaucón también nos propone una hipótesis: supongamos que todos los hombres tienen **licencia** para hacer lo que se les da la gana, sin limitación alguna. Tal eventualidad se haría más descarnada si a estos efectos pudiesen usar un anillo que los hiciese invisibles. Para acentuar mejor la fuerza de su argumento, Glaucón nos habla de dos anillos: uno para el justo y otro para el injusto. Según la opinión general, asevera el sofista, ambos actuarán del mismo modo, impulsados por el propio interés que aparece caracterizado como **pleonexía**.

El interés propio, entendido como **pleonexía**, busca siempre poder y **tener más**, porque toda **naturaleza** pretende aumentar su propia ventaja. Esta tendencia natural aparece siempre en lucha por manifestarse plenariamente, intentando vencer los múltiples obstáculos que se oponen a su marcha. Es por esa razón que incluso el justo, en

¹⁴ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XIV, p. 227.

¹⁵ Hobbes, *De Cive*; Sección Primera, Cap. I, p. 88. Ver también, sobre la noción de "hombre libre", Segunda Parte, Cap. XXI.

el ejemplo de Glaucón, apertrechado del famoso anillo, no puede “perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo de los demás, cuando nada le impedía dirigirse al mercado y tomar allí sin miedo alguno cuanto quisiera, entrar en las casas ajenas y fornicar con quien se le antojara, matar o liberar personas a su arbitrio, obrar, en fin, como un dios rodeado de mortales”¹⁶.

La **naturaleza** (*physis*) surge así como un mundo movido por las pasiones. Es lo que nos reafirma otro sofista, Gorgias. En el diálogo platónico que lleva su nombre, este filósofo nos hace una proposición similar a la que acabamos de exponer. La **naturaleza** nos dice “que es justo que el más fuerte tenga más que el débil, y el poderoso más que el que no lo es”¹⁷. Los argumentos sofistas no son diferentes a la concepción de Hobbes acerca del **estado de naturaleza**. En ese estado, la **naturaleza** son los instintos, que en su marcha “hacia adelante” sólo reconocen a lo **otro** (las cosas y el resto de los individuos), como objeto de dominación, o bien, como límite, cerco o cierre que impide el paso.

INSTINTO Y RAZON

Si los hombres siguiesen sus instintos, la guerra de todos contra todos debería durar eternamente. En efecto, los deseos en su insaciabilidad alimentarían un proceso belicoso sin fin. Ahora bien, Hobbes fortalece este argumento fundándolo en la igualdad entre los hombres. Ella explica la imposibilidad de una victoria final y decisiva. Bajo el supuesto de que aún el más **débil** puede destruir al más fuerte, ninguna batalla puede sellar el fin de la guerra. En estas condiciones el **estado de guerra** es sin esperanza, imprevisible e inseguro. Hobbes nos da un retrato sombrío de esa situación: “En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco el cultivo de la tierra; ni la navegación, ni el uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni la construcción confortable; ni los instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni el conocimiento de la faz de la tierra; ni el cómputo del tiempo; ni las artes; ni las letras; ni la sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”¹⁸.

¹⁶ Platón, *República*, II, 560 b.

¹⁷ Platón, *Gorgias*, XXXIX, 483 d.

¹⁸ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XIII, p. 224.

La esperanza, que parece pertenecer a las pulsiones más elementales del hombre y elevarse desde allí a la concepción de sus proyectos y anticipaciones (de salvación, de vida más feliz, etc.), está radicalmente bloqueada en el **estado de guerra**. La vida propia, que no puede entenderse sin una cierta duración, una perdurabilidad, no tiene esa adecuada sustentación que hace previsible su extensión en el tiempo. De la guerra de todos contra todos, fluye no solamente la ausencia de esperanza, sino la desesperación. Hobbes define a la esperanza como la "espera de un bien futuro"; y nos dice que "si las causas que nos hacen esperar el bien son más fuertes que aquellas que nos inclinan a esperar el mal, entonces la pasión es **todo esperanza**; si acontece lo contrario, toda pasión es **temor**. La privación total de esperanza se llama desesperación"¹⁹.

La previsión, por su parte, como descodificación y cálculo de lo que viene, como algo que está en vías o habrá de realizarse, porque es despliegue de nuestras posibilidades, y que anticipamos en nuestra imaginación, tampoco es posible. La figura del otro, como un peligro que se cierne constantemente, movido por el bien excluyente de sí mismo, no permite establecer una **cifra** o clave que despeje e ilumine el futuro. Y es claro, por otra parte, que cualquier acto que descifre el porvenir nos aleja de los instintos y nos acerca a otra facultad del hombre, su razón.

Sin esperanzas y sin posibilidades de prever, no puede haber **seguridad**. Hobbes nos da una idea general de la **seguridad**, cuando sostiene que ella no incluye solamente la **preservación** de la existencia, sino todas aquellas satisfacciones que ella ofrece y que pueden "adquirirse por la industria". Esta conceptualización, demasiado amplia, está precisada por el autor al analizar las causas de las querellas entre los hombres. El filósofo de Malmesbury nos dice que ellas son tres: la rivalidad, la desconfianza y la soberbia. Cada una apunta a fines diferentes, pero armónicos entre sí. De este modo, la primera tiene por objeto el beneficio de sí mismo, y por ello el conflicto adquiere las formas violentas ya descritas: "para hacerse dueños de la persona de otros hombres, de sus mujeres, de sus hijos y de sus bienes"²⁰; la segunda se refiere a la seguridad de los bienes, y su propósito es defender las cosas que se poseen, considerando cada cual su propio bien; la tercera, a la protección de la estima que cada cual tiene sobre sí mismo. La seguridad se extiende, entonces, tanto a la vida y a la dignidad, como a los bienes que ella requiere para su cultivo. Pero, en este contexto, debe destacarse su aspecto de defensa de aquello adqui-

¹⁹ Hobbes, *De Cive*; Sección Segunda, Cap. V, p. 136.

²⁰ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XIII, p. 223.

rido como algo propio y al servicio del bien de sí. La palabra *securitas* tiene una larga historia, asociada a la *cura* o *cuidado de sí*, y como una sucesión de actos que tienen por fin la felicidad del hombre. En todo caso, Hobbes establece un vínculo muy claro entre la noción —como un reino de bienes propios— y la *previsión* del futuro, donde este tiempo aparece como algo inacabado, y en el cual debemos durar en función de la esperanza.

La *guerra de todos contra todos* es entonces un estado de anarquía insostenible. La lucha por la conservación de la vida es insegura, imprevisible y sin esperanzas. En este cuadro, el miedo a la muerte, el deseo de poseer los bienes básicos y la esperanza por obtenerlos por medio del ingenio y el esfuerzo, constituyen pasiones a través de las cuales se hace presente y manifiesta la inclinación de los hombres por la paz²¹. Esa inclinación va a ser interpretada y formulada por la razón, única facultad capaz de “sugerir las cláusulas apropiadas para un acuerdo pacífico”²².

La paz surge así como el fruto de un acto de la razón; como el producto de esta facultad y, por lo mismo, como una creación suya, un artificio, una convención. La aspiración y construcción de la paz establece un nexo, una suerte de gozne, entre la naturaleza y las construcciones artificiales de la razón. Hay distintas maneras de hacer explícito este punto de convergencia: una de ellas, y quizás la más importante, nos señala que el *derecho* (*ius*) pertenece al orden de la *libertad*, tal como se expuso más atrás, y que se refiere al individuo en una situación anterior a su pertenencia a una sociedad civilmente organizada. La *ley*, en este contexto, es un artificio de la razón, mediante el cual esa libertad presocial se ve limitada. Es cierto que la ley presupone actos humanos permeados e irrigados de esas inclinaciones que caracterizan al estado de la naturaleza, pero su rasgo fundamental es el imperio regulador y limitante de la razón. Esa interacción, sin embargo, involucra primacía de la razón en la creación de una esfera enteramente nueva, y que no es natural: aquella de la legitimidad y la justicia. En estado de naturaleza, entiéndase de guerra de todos contra todos, no hay legitimidad o ilegitimidad, y justicia e injusticia, porque ellas son cualidades “relativas al hombre en sociedad, y no al hombre solitario”²³.

²¹ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XIII, p. 226.

²² Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XIII, p. 226.

²³ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XIII, p. 226.

RAZON Y PACTO SOCIAL

Hobbes se sitúa en la perspectiva hipotética de individuos que van a unirse en un cuerpo político. Este vendría a ser el producto de la aspiración de cada individuo a la paz, como un medio para asegurar la propia subsistencia. La delimitación entre naturaleza y convención puede establecerse a partir de la existencia de una esfera de los instintos y otra de la razón. Pero el asunto es más complejo. En efecto, Hobbes también nos habla de **leyes de la naturaleza**, que son aquellas que la razón expresa a partir de esa primaria intuición que nos revela que el estado de guerra permanente es insostenible.

En Hobbes la razón se impregna de naturaleza; obra a partir suyo y con los elementos que ella pone a su disposición. Ya vimos que el derecho (**ius**) consiste en la libertad de hacer o no hacer, sin limitación alguna. La ley (**lex**), en cambio, establece lo que puede o no puede hacerse. El derecho vigente en el estado de naturaleza no es sino el despliegue espontáneo de la actividad instintiva; de ahí que cualquier desarrollo de los mismos nunca sea contrario a la razón. Así, por ejemplo, no es contrario a la razón tomar y comer cualquier bien nutritivo, si se tiene hambre. Todo es de todos, no hay límites. La ley, en cambio, establece convencionalmente la arquitectura de lo permitido y lo prohibido, y al hacerlo contradice la libertad natural de los individuos.

Las restricciones al derecho y la libertad original de los individuos constituyen el punto de partida de la instauración de un ámbito de paz y seguridad. Es por eso que la primera ley natural, según el filósofo inglés, señala que "todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida que espere obtenerla, y que cuando no pueda obtenerla, debe entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra"; es la primera porque expresa el deslinde entre el estado de guerra, que es pura naturaleza, y la posibilidad de construir la paz, que es un artificio. De ahí que Hobbes hable axiológicamente que el deber del hombre es "buscar la paz y conseguirla". Y si ello no es posible, entonces prima la realidad natural: "defendernos por todos los medios que podamos"²⁴. De esta norma se deriva una segunda ley natural: "que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz, y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo"²⁵. Tal abandono del derecho y la libertad original toca

²⁴ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XIII, p. 228

²⁵ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XIII, p. 228

directamente a la causa de la guerra de todos contra todos; sin esa renuncia los individuos no salen de su situación de mera individualidad y no es posible ningún tipo de comunidad ligeramente avanzada. La tercera ley nos dice que los "hombres cumplan los pactos que han celebrado", pues sin ese cumplimiento los pactos son vanos y subsiste el derecho de todo hombre a todo, o sea, el estado de guerra. Hobbes propone otras 16 leyes naturales más, que no interesan en este trabajo. En efecto, el contenido de las tres leyes expuestas es el elemento nuclear desde el cual se va a constituir el cuerpo político.

La renuncia al derecho de todos sobre todo, y la mantención de los pactos fundan la esfera de la justicia. Esta consideración es importante, porque esa esfera no existe, según Hobbes, en estado de naturaleza. En esta última, la vigencia del derecho a todo no admite la vigencia de lo **suyo de cada cual** y, por lo mismo, hace imposible respetar y dar a cada cual lo que le corresponde. En realidad, eso suyo es para cada individuo, en estado natural, todo. Una vez más recordemos que para Hobbes "en estado de naturaleza no hay espacio para lo injusto: haga lo que haga un hombre contra otro"²⁶. En cambio, una vez establecido el cuerpo político, el pacto que recoge las leyes naturales ya enunciadas expresa tácitamente la aparición de lo **suyo de cada cual**. En efecto, la renuncia a **todo** produce **ipso facto** el surgimiento de la esfera de lo **mío** y lo **tuyo**. De este modo, cualquier transgresión a ese pacto afecta a la esencia de ese reparto entre distintos suyos **de cada cual**, y, por lo mismo, constituye una injusticia. La construcción rigurosa de esta esfera corresponde a la autoridad emanada del pacto. Ella, a través de la ley positiva, debe establecer "la medida común mediante la cual todo hombre sepa qué es suyo y qué es de otro; qué es bueno y qué es malo; qué debe hacerse y qué no, y ordenar que dichas medidas sean observadas"²⁷.

Hobbes nos dice en el **De Cive** que el hombre no es malo por un defecto o imperfección de la naturaleza; en realidad nace **animal**, y tiene la maldad de un niño robusto²⁸. En este punto sería pertinente recrear la larga discusión de Hobbes para refutar los argumentos de Aristóteles, en torno a la naturaleza social del hombre. Pero se puede recordar, a modo de guía para el lector, el capítulo I del Primer libro del texto recién citado, donde el autor nos describe la ferocidad de las relaciones humanas y el arduo trabajo de la educación para domesticar los instintos individuales. Para Hobbes, la sociabilidad no es natural; es **sensu stricto**, un **carácter**, o sea, un modo de ser adquirido,

²⁶ Hobbes, *De Cive*; Sección Primera, Cap. I, p. 85.

²⁷ Hobbes, *Elementos*; II, Cap. I, p. 260.

²⁸ Hobbes, *De Cive*; Prefacio, pp. 65-66.

construido paso a paso sobre una naturaleza espontáneamente no-social: "la educación, la disciplina y la razón" obran sobre el hombre, disponiéndolo y ordenándolo para la vida en comunidad.

Sin embargo, en el análisis que Hobbes hace de los **animalia politica**, en contraste con la no sociabilidad natural del hombre, se hace presente no solamente la función constructora de la razón y su capacidad para instaurar la politicidad convencional del hombre, sino también su radical impotencia para conseguir por ella misma una sociedad totalmente pacífica. En este entrecruce de naturaleza y razón se pone a prueba su mutua interdependencia y, por lo mismo, la necesidad de apelar a un elemento básico de la naturaleza, sin el cual no es posible, a pesar de la razón, la existencia de una sociedad políticamente organizada: la **fuerza**. Conviene, entonces, revisar los argumentos de Hobbes acerca de la vida social de los animales en comparación con la de los seres humanos.

La existencia, observada desde tiempos inmemoriales, de **animales-políticos**, o sea, dotados de una vida naturalmente social, ha constituido una poderosa base para sostener una vida social humana análoga. De este modo habría un suelo de sociabilidad común a todos los seres vivientes. Hobbes establece seis argumentos para destruir esa analogía. El primero, nos dice, es que en el mundo animal no hay una competencia por honores y dignidades; no existen cuestiones de precedencia dentro de una especie, ni luchas por el reconocimiento de los demás. En cambio, en el hombre, esas luchas generan la envidia y el odio y, en definitiva, la guerra y la sedición²⁹. En segundo término, los animales persiguen la subsistencia común, por lo cual el "bien público no difiere del privado". Así, la búsqueda del bien propio promueve el beneficio común. En cambio, los hombres aspiran al dominio, la superioridad y la riqueza privada, "las cuales difieren en cada caso, alentando la contienda"³⁰. En tercer lugar, los animales carecen de razón, y ello les impide descubrir los defectos con que se administra la vida común (en un panal, por ejemplo). Los hombres, gracias a su razón, aspiran a mejorar el gobierno de las cosas públicas, y así estiman equivocada la gestión de quienes lo ejercen, estimulando y provocando la guerra civil. Un cuarto argumento nos refiere a la ausencia de lenguaje en los animales: solamente poseen voz para expresar deseos básicos, pero carecen de las palabras adecuadas para representarse entre sí "lo bueno con visos de maldad, y la maldad con visos de bondad", como es el caso del hombre³¹. En la misma línea,

²⁹ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 265.

³⁰ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 266.

³¹ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 266.

Hobbes nos da una quinta argumentación: los animales no tienen idea de lo justo y lo injusto, sino solamente del placer y del dolor. Por esta razón no pueden distinguir entre injuria y daño. Así, “mientras están a gusto no se ofenden con sus próximos”. El hombre no solamente es capaz de discernir entre lo justo y lo injusto; además siente exacerbada su calidad de juez a medida que su condición de vida mejora, “pues es entonces cuando disfruta mostrando su sabiduría y controlando las acciones de quien gobierna la república”³². Finalmente, Hobbes sostiene que la concordia natural que rige en el reino animal es obra de Dios; en cambio en el hombre esa concordia es **artificial** y se debe a una **convención**. En el *Leviatán* reafirma esas palabras diciendo “el acuerdo de esas creaturas es natural y el de los hombres proviene sólo de pacto, lo cual implica **artificio**”³³.

La vida política entraña la superación de la vida natural, que es puramente individual. Las principales características de esa vida son la **paz** y la **seguridad**. La sola naturaleza es impotente para generar a la sociedad civilmente organizada. Le corresponde a la razón la realización de esa gran tarea, porque solamente ella, según Hobbes, tiene la capacidad para establecer los acuerdos necesarios para darle existencia. Sin embargo, cuando podría preverse un desarrollo exclusivamente racional de una sociedad fundada en el consentimiento, Hobbes reintroduce vigorosamente a la naturaleza. Pues, en efecto, el filósofo inglés no nos habla de etapas históricas que se superan, sino de equilibrios permanentes entre la naturaleza del hombre y su propia capacidad para convenir un estatuto comunitario civilizado. Así, la posibilidad de una caída en la anarquía está siempre vigente. De este modo, la sola razón no es garantía suficiente para esa precaria estabilidad, sino la **fuerza**, el poder coercitivo que necesariamente debe acompañar al estado social. Ese poder coercitivo proviene de la naturaleza, y su racionalización enmarca su nudo carácter de fuerza, civilizándolo, o sea, haciéndolo civil o político. Por esta razón, no nos debe asombrar, señala Hobbes, que además del pacto “deba existir algo capaz de hacer constante y duradero su acuerdo (entre los individuos), esto es, un poder común que los mantenga en el temor y dirija sus acciones al beneficio común”³⁴.

Tal poder común se puede erigir si cada individuo concede “todo su poder o fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres”³⁵. Solamente así es posible reducir todas las voluntades individuales a una

³² Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 266.

³³ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 266.

³⁴ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 266.

³⁵ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 267.

sola voluntad. Ello, nos dice el filósofo, “equivale a elegir a un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio”³⁶. La concordia y el consentimiento van más allá de sí mismos, pues en este caso el seguimiento de esa voluntad común entraña la creación de una unidad de todos los individuos en una e idéntica persona. Tal persona surge del pacto de cada individuo con todos los demás, y es como si cada cual les dijera a los demás: autorizo y abandono el derecho a gobernarne a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante”³⁷. La multitud unida de este modo constituye una persona, que obedece al nombre de República. En esto consiste, sostiene Hobbes, “la generación de ese gran **Leviatán** o más bien (para hablar con más reverencia) de ese **dios mortal**, a quien debemos, bajo el **Dios Inmortal**, nuestra paz y defensa”³⁸.

EL CUERPO POLITICO: UNA PERSONA FICTICIA

El pacto, a través del cual se establece la sociedad políticamente organizada, nos replantea la cuestión original que recorre este ensayo: ¿en qué consiste precisamente el carácter artificial de cuerpo político?

Si quisiéramos partir de 0, y aceptáramos la tesis hobbesiana de que la sociedad política no es producto de la naturaleza, podríamos decir al menos que los hombres se unen entre sí y no permanecen en estado de mera individualidad.

Antes del **Leviatán**, Hobbes solamente parece tener una oscura idea acerca de la índole rigurosa de esa unión entre los individuos, porque la trata de un modo sucinto e inacabado. En efecto, tanto en los **Elementos de Derecho Natural** como en el **De Cive** se esbozan una serie de argumentos que van a encontrar su culminación en el **Leviatán**, años más tarde.

En los **Elementos**, todo apunta a la constitución del cuerpo político, que Hobbes también llama **sociedad civil** y **polis**, evocando a los griegos. Nuestro autor define a ese cuerpo como “una multitud de hombres unidos como una sola persona, por un poder común, para su

³⁶ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 267.

³⁷ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 267.

³⁸ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVII, p. 267.

paz, defensa y beneficio común”³⁹. Como bien puede advertirse, el fin siempre son la paz y la seguridad. También es claro que ese cuerpo involucra la emergencia de un poder común. Finalmente, cabe subrayar que Hobbes apela a una metáfora para caracterizar al cuerpo político, se trata de individuos “unidos como una **persona**”. La palabra persona tiene aquí, como revela el contexto de esta obra, una importancia relativa; sirve, en efecto, para hacer una comparación.

Ahora bien, la constitución de este cuerpo artificial supone un tipo especial de unión entre los individuos, en que “cada hombre se obligue, mediante convenio, respecto al mismo e idéntico hombre, o respecto al mismo e idéntico consejo nombrado y designado por todos ellos, a hacer aquellas acciones que dicho hombre o consejo le ordene realizar, y a no hacer las acciones que les prohíban o les ordenen no realizar”⁴⁰. Esto significa que el cuerpo político se establece desde el momento en que la voluntad de muchos queda incluida o comprendida en la voluntad única de un hombre o asamblea de hombres (Hobbes es bastante preciso al referirse al caso de una asamblea, cuando nos dice que aquí la voluntad de los individuos queda sumida en la “voluntad de la **mayoría de un cierto número**”). Tal voluntad única no puede quedar subordinada a nadie, es libre, y es por ello que se la denomina **soberana**.

Esta, repitámoslo, posee un poder común, “el cual consiste en el poder y la fuerza que cada uno de sus miembros le ha entregado mediante convenio”⁴¹.

En el *De Cive* se reitera la misma línea argumental, con algunos cambios. Nuevamente se propone que para conseguir la paz y la seguridad es menester constituir una sola voluntad y que ello sólo es posible si cada individuo somete la suya a un hombre o a una asamblea. De esa unión de voluntades resulta la formación del “cuerpo del Estado, de una sociedad y, por así decirlo, de una **persona civil**”⁴².

Una vez más se apela a la idea de **persona**, con más precisión, ya que se la cualifica como **civil**. Y ya sabemos que la noción de **persona civil** proviene del derecho romano y, por lo mismo, que posee una forma jurídica muy definida. Hobbes nos explica que el surgimiento de ese cuerpo es el efecto de que “las voluntades de todos los miembros de la república forman una sola, y que debe considerarse que el Estado tiene una sola cabeza”⁴³. Por esta razón, se le da un nombre, y se acostumbra a distinguir y separar sus propios intereses de aquellos

³⁹ Hobbes, *Elementos*; I, Cap. XIX, p. 249.

⁴⁰ Hobbes, *Elementos*; I, Cap. XIX, p. 248.

⁴¹ Hobbes, *Elementos*; I, Cap. XIX, p. 249.

⁴² Hobbes, *De Cive*; Sección Segunda, Cap. V, p. 141.

⁴³ Hobbes, *De Cive*; Sección Segunda, Cap. V, p. 141.

que corresponden a los particulares. El argumento culmina cuando nos reitera que se trata de una **persona** cuya voluntad es la de todos los individuos, "y que puede servirse de sus fuerzas y sus medios para el bien de la paz y la defensa común"⁴⁴.

Tanto en los **Elementos** como en el **De Cive**, la artificialidad del cuerpo político está visualizada desde dos ángulos distintos, pero complementarios. En primer término, desde una perspectiva negativa, cuando se advierte que en realidad es imposible para cualquier individuo transferir realmente su fuerza a otro⁴⁵; y, en seguida, positivamente, al mostrársenos que el acto de cesión —sea por abandono o transferencia— es una convención racionalmente aceptada, sea en forma tácita o expresa. El **Leviatán** reproduce las líneas discursivas acerca de la unión surgida por la transferencia de derechos y la constitución de una voluntad común, dotada de un poder también común. La novedad va a provenir de la teoría sobre el Estado como una **persona ficta**, que allí se expone; en este punto el carácter artificial del cuerpo político va a alcanzar su más depurada expresión.

Hobbes analiza este asunto en el Capítulo XVI del **Leviatán**, sin que exista ningún precedente del mismo en los **Elementos** y en el **De Cive**. El primer paso que da nuestro autor es hacer la genealogía semántica del término latino **persona**, que traduce al griego **prosopon**. Ambos designan **disfraz**, más específicamente **máscara**; o sea, aquel disfraz que servía y sirve para cubrir el rostro en el teatro (recordemos que en el teatro griego y en el latino se usan dos máscaras, cómica y trágica, para representar los dos grandes géneros). Desde el teatro, la palabra **persona** pasó al ámbito jurídico y al uso cotidiano. Sin embargo, siempre siguió vigente su significado primero: **persona** es fundamentalmente un personaje, alguien que juega un papel, un **actor**⁴⁶.

Desde el momento que el término **persona** implica una creación teatral, estamos hablando de un **arte**, y, por lo mismo, de una construcción de la razón, en suma, de un **artificio** (conviene recordar que **ars** origina **artifex**, artista, y también el producto de este último en el ejercicio de su **ars**, que se nombra con la voz **artificium**).

En estado de naturaleza, Hobbes solamente habla de individuos y nunca de personas. Estas, en rigor, solamente se pueden dar en estado de sociedad. En estado de naturaleza, como ya apuntamos más atrás, prima la realidad fáctica de los instintos, que actúan directamente, sin mediación alguna. Una vez constituida la sociedad políticamente

⁴⁴ Hobbes, *De Cive*; Sección Segunda, Cap. V, p. 141.

⁴⁵ Hobbes, *Elementos*; I, Cap. XIX, p. 250.

⁴⁶ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVI, p. 254.

organizada, aparece la posibilidad de considerar que una entidad actúe y hable en representación de algún otro; se trata entonces de una **persona artificial o simulada**.

De lo anterior podemos concluir que esa **persona artificial**, al actuar o hablar representando a otra, es un **actor**, mientras que el representado es un **autor**. Hobbes enfatiza la procedencia latina de la palabra **auctor**, porque de ella deriva **auctoritas**, autoridad. En efecto, es importante establecer una relación entre aquel que representa y el representado, entre un **actor** y un **auctor**, pues el primero recibe su poder, entiéndase **auctoritas**, del segundo, quien, por lo mismo, es la fuente y origen de su realidad como **persona ficta** y de las facultades que le corresponde ejercitar.

Aun cuando esta idea viene a innovar el pensamiento mismo de Hobbes, en relación con sus trabajos precedentes, y al otorgarle al **soberano** un carácter **representativo** de los individuos, que le han conferido su **auctoritas**, no se puede decir que la aplicación de la noción de **persona ficta** al Estado sea una entera novedad. En este sentido parece claro que Hobbes recoge una cierta tradición.

Es sabido que muy tempranamente, en la Edad Media, se difundió la costumbre de **personificar** a esa institución jurídica que se denominaba **universitas**. La **universitas** o **communitas** designa a un ente colectivo, o sea, a la asociación de una pluralidad de individuos unidos en una empresa común. No es sorprendente, entonces, que la palabra **universitas** se aplicase a los **collegia** eclesiásticos (de todo orden, entre ellos ciertos centros de estudio, que con el tiempo constituyeron los **studia generalia**, precursores directos de las **universidades** occidentales) e incluso a la Iglesia entera. Ahora bien, paralela y lentamente se tendió a **personificar** a estos entes colectivos, hasta tal extremo que el Papa Inocencio IV, en el Concilio de Lyon, debió enfrentar el problema de si podían o no las **universitates** ser excomulgadas. Se decidió que no, y se argumentó que ellas eran solamente "nombres de derecho" y no personas. Kantorowicz, el célebre historiador, nos dice que se argumentó que "una **universitas** era una persona sin cuerpo, un puro **nomen intellectuale** y una cosa incorpórea, que, como señalarían canonistas posteriores, no podía ser condenada porque carecía de alma, ni decapitada porque carecía de cuerpo. Por lo tanto, la **universitas** personificada era sólo una imaginaria **persona representada** (**persona representata**) o una **persona ficticia** (**persona ficta**)"⁴⁷.

Sin embargo, más allá de la discusión acerca de la personificación de las **universitates** y su eventual penalización por transgresiones reli-

⁴⁷ Kantorowicz, Ernst. *Los Dos Cuerpos del Rey*; Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 289.

gias, quedó consolidada la idea de que toda asociación de una pluralidad de hombres reunidos en un solo cuerpo (**universitas**) es una persona jurídica. El hecho de que fuese ficticia o no, perdió importancia. Y en el caso de Hobbes, dado su nominalismo, carece absolutamente de sentido plantearse tal cuestión. En cambio, sí tiene importancia el desarrollo posterior de la **universitas**, especialmente en aquello que toca a su perpetuidad, ya que se sostuvo que ella está definida por la sucesión de sus miembros; “y en virtud de su autorregeneración, la **universitas** no muere y es perpetua”⁴⁸.

Esa tradición, a la cual se hace tan breve referencia, se reorienta en el contexto hobbesiano para explicar el carácter ficticio del Estado. Hobbes advierte que los individuos pueden instituir **corporaciones**, o sea, unirse para subordinarse al cumplimiento de ciertos fines, o realizar ciertas acciones comunes en su propio beneficio; pero en el caso del Estado se trata del establecimiento de un poder común sobre todos, para su bien común⁴⁹. Aquí, la personalidad ficticia del Estado debe entenderse como la obra de los individuos que buscan paz y seguridad, para cuya consecución necesitan establecer una voluntad única, distinta a sus voluntades particulares.

El rasgo más novedoso que contiene el pensamiento de Hobbes, en este punto, se refiere a la propiedad de los actos y las palabras de esa persona. El filósofo de Malmesbury nos dice que ellas son “propiedad de aquellos a quienes representan”⁵⁰. La persona estatal es un **actor**, y el propietario de sus actos y palabras es **autor**, “en cuyo caso el actor habla por autoridad, pues aquel que cuando se habla de bienes y posesiones es llamado **propietario**, en latín **dominus**, en griego **kuriós**, si se habla de acciones, es llamado **autor**”⁵¹.

Los individuos, que son los **autores del Estado**, son sus propietarios; y tienen sobre aquél el derecho de posesión, llamado jurídicamente dominio. Por su parte, el **actor** estatal realiza todas las acciones tendientes a la paz y la seguridad como **autoridad**, o sea, en virtud de la **autoritas** que ha recibido de los **auctores**.

El aspecto capital de la argumentación hobbesiana es que aun cuando los propietarios de las acciones y las palabras del Estado son los que lo autorizan a ser **soberano**, es sin embargo el **actor** la causa eficiente de que una mera concordia de individuos se transforme en una **persona dotada de una voluntad única**. Nos dice, con toda claridad, que “una multitud de hombres sea una persona cuando son

⁴⁸ Hobbes, *Op. cit.*, p. 291.

⁴⁹ Hobbes, *Elementos*, I, Cap. XIX, p. 249.

⁵⁰ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVI, p. 255.

⁵¹ Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVI, p. 257.

representados por un hombre o una persona, siempre que se haya hecho por el consentimiento de cada uno en particular de los de aquella multitud, pues es la **unidad** del representante, no la unidad de los representados, lo que hace de la persona **una**, y es el representante el portador de la persona, y de una sola persona. La **unidad** en multitud no puede entenderse de otra forma”⁵².

Así, entonces, el consentimiento que discurre a través del pacto no es un convenio con un tercero (el gobernante), sino un acuerdo entre los individuos. En ese acuerdo, que es un acto de la razón, adquiere entidad el **cuerpo político**, que es una **persona ficticia**, dotada de todos los atributos de una **persona natural**, o sea, razón y voluntad, y de la **fuerza** necesaria para obligar a los individuos a cumplir con lo pactado, pues de lo contrario no serían viables la **paz** y la **seguridad**. Así, el consentimiento es el fundamento del pacto, pero la fuerza es la garantía de su perdurabilidad. Hobbes, con la precisión que lo caracteriza, nos dice: “Pues viendo que las voluntades de la mayoría de los hombres son gobernadas sólo por el miedo y que donde no existe poder coercitivo no hay temor, la voluntad de la mayoría de los hombres seguirá sus pasiones de codicia, sensualidad, cólera y similares, hasta el punto de romper esos convenios; de modo que el resto, que en otro supuesto lo respetaría, quedará en libertad y no tendrá más ley que la suya propia”⁵³.

⁵² Hobbes, *Leviatán*; Primera Parte, Cap. XVI, p. 257.

⁵³ Hobbes, *Elementos*; II, Cap. I, p. 258.