

Podere natural, instrumental y político en el *Leviatán*

ÓSCAR CUÉLLAR S.*

Natural, Instrumental and Political Power in Leviathan

Abstract. *The author criticizes the traditional formulation of political science, which supposes that the phenomenon of power is universally known and accepted, and suggests an alternative approach through a study of the political thinking of Hobbes, who was the first to carry out a scientific study of society and political relations. The article consists of three parts. The first is a summary of the traditional interpretation of Hobbes' political theory, the second is a discussion of some of the central aspects of Hobbes' theory which emphasizes his idea of nature as matter in movement and the prevailing conception of science in his day, parting from a study of the method applied in Leviathan, while the third is a discussion of the constitution of associations in Hobbes' theory, in terms of modern concepts: the State and society. The central point of the brief conclusion is the incapacity of the traditional interpretation of Hobbes' theory to reach the meaning of his work, due to its incapacity to grasp the importance of the significance of power.*

Es común sostener que el objeto de la ciencia política es el fenómeno del poder y que el término que usamos para nombrarlo es un concepto político. Esta posición generalmente se acompaña del supuesto de que el poder es un fenómeno universal que cualquier persona conoce, por lo que su concepto no requiere mayor esfuerzo de definición. En esta presentación argumentaremos que, contra lo que indica el sentido común, el concepto de poder no es obvio y que su significado varía de acuerdo con el contexto teórico en que se usa y define; también trataremos de mostrar que la tesis, según la cual el poder es un concepto político, no es tan evidente como puede parecer. Para probar que el significado del término es el producto de un proceso de construcción teórica, haremos una breve presentación de la manera como se entendió y usó en la filosofía clásica, como ejemplo consideraremos la argumentación de Hobbes sobre la constitución del Estado y la sociedad.

En cuanto al orden de la exposición, y con el propósito de situar los problemas a discutir, la dividiremos en tres partes: en la primera resumiremos la interpretación corriente o usual de la teoría política de Hobbes.¹ En la segunda, se presentarán algunos de los aspectos centrales de la teoría hobbesiana y se destacará el papel de su concepción de la naturaleza como materia en movimiento, así como el rol que jugó en la disputa de la época acerca del significado del quehacer científico, tal como puede apreciarse en la estrategia de investigación que informa al *Leviatán*. Con ello, esperamos mostrar que el proceso de construcción teórica es también el de elaboración de los significados del poder. En la tercera, nos referiremos a la constitución de la asociación (es decir, en términos actuales, del Estado y la sociedad) y a la determinación del concepto de poder político (desde otro punto de vista, soberanía y/o autoridad). Por último, haremos algunos comentarios de los problemas que enfrenta la interpretación corriente de Hobbes, en los que se incluye su incapacidad para reconocer no sólo la manera como construye los sentidos del término poder, sino también el significado profundo de su obra.

* Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana unidad Azcapotzalco. Teléfono: (5) 211 79 72.

1. Con esta expresión nos referimos principal aunque no únicamente, a las exposiciones de los manuales de filosofía política, por ejemplo: Bobbio (1992), Cassirer (1979), Coplestone (1992), Dilthey (1978), Macpherson (1962), Sabine (1982) y Schmitt (1997). En México, recientemente varios autores han incursionado en la historia de las ideas políticas, con trabajos sobre Hobbes. En general, se trata de versiones simplistas y acéticas, por ejemplo, Salazar Carrión (1997) y Fernández Santillán (1989) o aun aberrantes, como Piñon Gaytán (1996). Para análisis de mayor profundidad, véase la colección de ensayos reunidos por Cranston y Peters (1972).



I. Interpretaciones convencionales de la teoría política de Hobbes

Puede afirmarse que Hobbes fue el primero que intentó hacer un análisis científico de la sociedad y de las relaciones políticas. Esto no significa negar la importancia de otros autores, por ejemplo Maquiavelo, a quien Hobbes conocía bien, sino sólo destacar el carácter sistemático y comprensivo de su esfuerzo, que se vincula con su concepción filosófica general, materialista y naturalista, y que marcó el entero campo del análisis filosófico político cuando menos por un siglo y medio.

Las interpretaciones corrientes de Hobbes lo presentan como un teórico que, en la disputa por los derechos respectivos del rey y del pueblo en Inglaterra, toma partido por el primero (o, después, por Cromwell) en detrimento del segundo. Si desde un punto de vista formal su teoría se caracterizaría por negar cualquier derecho a los individuos para cedérselos a un monarca cuya voluntad sería ley absoluta para todos los súbditos, desde una perspectiva histórico-sociológica, vendría a representar tanto la influencia del medio social que le tocó vivir como una toma de partido en una situación de agudo conflicto político.

Quienes se interesan por la clasificación del pensamiento político, lo ubican dentro de la tradición del iusnaturalismo, lo que se expresa en el aserto de que su pensamiento distingue un estado prepolítico, que corresponde al estado de naturaleza, y otro político, que se inaugura con el pacto de todos con todos, y del cual surge el Estado (ver por ejemplo, Bobbio, 1992; Fernández Santillán, 1989). El estado de naturaleza se distinguiría, así, por la inexistencia del Estado y por la más amplia libertad de cada uno de los individuos, que tendrían derecho a todo sin más cortapisas que la capacidad efectiva de sostener sus pretensiones. Constituiría un estado de guerra de todos contra todos. Esto supone que para Hobbes el hombre es lobo del hombre, un ser egoísta por naturaleza, ambicioso y agresivo, siempre en busca de más poder, que se preocupa por sí mismo y por obtener preeminencia, sin tomar en cuenta a los demás o, si lo hace, sólo en cuanto instrumentos para el servicio de su propio interés.

En algún momento, no obstante —sigue la interpretación—, la situación en el estado de naturaleza se haría insostenible, al punto que nadie podría tener seguridad en su propiedad, en su libertad o en su vida. Entonces los hombres, guiados por su interés y la razón, se pondrían de acuerdo para acabar con las causas de la incertidumbre, estableciendo la sociedad y el Estado. Esto se haría mediante el pacto de todos con todos. Los hombres acordarían unirse en un todo y entregar a un tercero, el representante (para Hobbes, idealmente un solo hombre), todo el poder a cambio de un mínimo de seguridad. El represen-

tante sería soberano, y su poder, absoluto y obligatorio para todos, pues todos han consentido en pactar. Si acaso, el único límite de su poder sería la ley de la razón, que algunos entienden como divina, mientras otros la hacen equivalente al propio interés del gobernante, pero de todas maneras ese límite quedaría dentro del ámbito de su propia voluntad. Según muchos intérpretes, la motivación principal para pactar sería el temor, pues en el estado de naturaleza no se puede confiar en nadie, y sería menester contar con un tal grado de concentración del poder en manos del gobernante, que todos se viesan obligados a obedecer por temor a las sanciones. De esta manera, la interpretación usual ve en el pacto el acta de constitución del Estado, y con él, del poder político, que sería total. El poder coincidiría con el Estado, y la ciencia política, con el estudio de éste.

Esta visión presenta varias dificultades, de las cuales sólo destacaremos aquí algunas a manera de ejemplos:

a) Según lo expuesto, el hombre naturalmente busca el poder, y por ello el estado de naturaleza configura una situación de guerra generalizada de todos contra todos (todos buscan el poder). Podría decirse que el hombre es naturalmente un ser político y que el estado de guerra es eminentemente político. Sin embargo, esto contrasta con la idea de que el estado de naturaleza sería eminentemente prepolítico (o apolítico), mientras el de sociedad, en que se ha establecido un orden y un gobierno y se ha regulado —si es que no ha eliminado— el conflicto, sería político. ¿Qué significa aquí poder? ¿Qué significa político?

b) Otro problema es que si en principio todos buscan el poder como el bien máspreciado, no resulta muy convincente sostener que por temor todos estén dispuestos a ceder todo el poder a uno solo, pues con ello podrían tener más que temer. ¿Qué garantiza que el soberano, quien dispone del poder absoluto, no lo use contra quienes se lo cedieron?

c) Cualquier respuesta que se dé a las preguntas anteriores, la teoría de Hobbes sostiene que se entrega todo el poder, sin reservas, al soberano, lo que hace que su voluntad sea absoluta, al punto que incluso cuando atenta contra los que se lo cedieron no se le puede desconocer su calidad de autoridad total ni desobedecer. Entonces se reconocerá que se trata de una extraña teoría de la representación. ¿Cómo es posible que si cedo mi poder a uno para que actúe en mi beneficio no se lo pueda quitar en caso de que me perjudique?, ¿qué significado tiene llamar representante al soberano?

II. La ruptura teórica de Hobbes

Estos ejemplos nos plantean un dilema: o bien Hobbes es un autor inconsistente o hay algo raro en la interpretación usual. Desde nuestro punto de vista, el pensamiento de

Hobbes es consistente, y es más bien la interpretación corriente la que yerra por no tomar en cuenta el contexto en que escribe Hobbes (*gr.* Cuéllar, 1994). Como es obvio, no nos referimos al contexto político que vivió y sufrió (esa es la base en que se afirma la interpretación corriente) sino, más bien, al que puede denominarse como momento de ruptura de la tradición medieval e inicios de la modernidad, y que se caracteriza por una revolución galileana en las formas de pensamiento, a la cual no es ajeno Hobbes. Más aún, él es parte fundamental de ella y su obra configura un destacado esfuerzo por aplicar la nueva concepción del mundo y de la naturaleza al análisis de la sociedad y de la política.

La ruptura galileana de Hobbes en la filosofía política se puede resumir en los siguientes puntos: a) el rechazo de toda explicación basada en la religión y en la creencia de que Dios interviene en la existencia humana y en las relaciones entre los hombres; es decir, el rechazo de la visión tradicional según la cual hay ciertas formas de gobierno que son queridas por Él y, por tanto, mejores que otras y cuando menos deseables, si es que no necesariamente obligatorias para todos; b) la afirmación de la hipótesis materialista, naturalista, de que todo lo que existe son cuerpos o producto de ellos, acuñada en la expresión ya clásica de que todo es materia en movimiento; c) la aplicación del método galileano para el análisis de las relaciones entre los hombres, es decir, la adopción de la idea de "experimento mental" y del método geométrico como procedimiento propio del análisis científico o, para ser más precisos, filosófico.

Rechazar la creencia de que Dios interviene en los asuntos humanos al ordenar la obediencia a cierta clase de gobierno implica, por un lado, no aceptar que sabemos más que Él (tal creencia sólo es posible desde que se supone que uno sabe de antemano lo que Dios quiere; salvo tal vez para el catolicismo, esto se contradice con la tesis de la omnisciencia y omnipotencia divinas y constituye blasfemia). Y por otro, que nos vemos obligados a buscar en otra parte la explicación de la sociedad y del Estado. Hobbes la busca en los hombres. En este punto es importante su hipótesis naturalista, que sostiene —contra Descartes— que todo lo que existe son cuerpos o producto de ellos y que lo que no tiene cuerpo no existe, y contra el pensamiento escolástico aristotélico, que todo lo que se encuentra en reposo seguirá en reposo a no ser que algo lo mueva, y que todo lo que está en movimiento seguirá moviéndose a no ser que algo lo detenga, no instantáneamente sino de manera gradual (sobre la polémica Hobbes-Descartes, véase a Cassirer, 1979; y sobre la teoría escolástica del movimiento a Koyré, 1981).

Según lo anterior, ya desde el inicio Hobbes tiene que enfrentar un problema serio. Ciertamente, podemos decir que los hombres existen porque tienen cuerpo, pero res-

pecto de la sociedad y del Estado ¿qué se puede decir?, ¿alguien ha visto alguna vez a México caminando por la calle?, ¿o ha tomado desayuno con el Estado? Hobbes no tiene dudas de que la sociedad y el Estado existen, tampoco de que su existencia es por completo distinta a la nuestra. Al haber excluido a Dios de la explicación y recurrir al hombre para dar cuenta de ella, adquiere relevancia su concepción del mundo como materia en movimiento. Si se ha de decir que existen sin que la expresión constituya un puro juego de palabras, un sin sentido, entonces su existencia ha de ser en alguna forma similar a la de un cuerpo. Esto queda claro cuando uno lee el *Leviatán*, en la introducción dice que el Estado es producto de la actividad humana, al que imagina como un cuerpo político y, más aún, como un hombre artificial. En efecto, allí señala que para entender la naturaleza del Estado es menester examinar tanto a su artífice como su materia prima, es decir, al hombre, que constituye el modelo que los hombres usan al crearlo (Cuéllar, *op. cit.*). Por tanto, destina la primera parte del *Leviatán* —que suele ser excluida en las explicaciones universitarias— al estudio del hombre, bajo el supuesto de que para conocer al hombre artificial debemos primero conocer a su modelo y creador. Pero el hecho es que los hombres viven en sociedades regidas por gobernantes. La cuestión entonces es cómo dejarlos de lado para explicarlos. Frente a esta dificultad, que se había probado insoluble para el pensamiento previo,² la solución de Hobbes se encuentra en su recurso al método galileano.

En las interpretaciones usuales se supone que Hobbes construye su teoría del poder absoluto en distinguir entre dos estadios, uno de naturaleza y otro civil, unidos por el pacto de todos con todos (Bobbio, *op. cit.* y Fernández Santillán, *op. cit.*). Mientras el primero expresa las características propias de la naturaleza humana, el segundo manifiesta el efecto benéfico, civilizador, del establecimiento del orden que si no cambiaría al hombre, cuando menos morigeraría su comportamiento. Esto ha llevado a discusiones acerca de si Hobbes consideraba esos estadios como una mera hipótesis o como una sucesión histórica real, a la vez que ha dado pie a la afirmación de que para él, el hombre es naturalmente un ser egoísta y ambicioso. No obstante, cuando se toma en cuenta el contexto filosófico en que participó Hobbes, el asunto adquiere otro cariz. Más que una hipótesis histórica o clasificatoria, de lo que se trata es de un experimento mental que aísla un aspecto de lo real para mejor conocerlo y sólo después, emplearlo como elemento de la explicación del surgimiento del Estado. Esto supone que Hobbes hace abstracción de lo que

2. Dicho sea de paso, ha sido la causa de que la filosofía social y política previa haya afirmado que el hombre es naturalmente social o que la sociedad y el gobierno son parte del designio divino.

hoy llamamos sociedad y Estado para estudiar al hombre. Y en consecuencia, no identifica la naturaleza humana con ningún estado, en particular con el estado de naturaleza, sino que los distingue y separa perfectamente. Más aún, se puede sostener que Hobbes reemplaza la oposición (distinción) entre estado de naturaleza y estado de sociedad por otra, que denomina con los términos de multitud y asociación, y que es más próxima a sus puntos de partida materialistas y al tipo de experimento mental que plantea (*gr. Vialatoux, 1935; Cuéllar, op. cit.*).

Esto se puede apreciar en la estructura del *Leviatán*. Luego de la introducción, en que afirma que el Estado (y la sociedad) es creado por el hombre a su imagen y semejanza, por lo que debe verse a éste para entender su creación, dedica la primera parte a su estudio, considerándolo en sí mismo, es decir, en su naturaleza (parte I, capítulos del I al VIII). A continuación, examina las mutuas relaciones entre los hombres, tal como podría esperarse que fueran a partir de los resultados del primer análisis (parte I, capítulos del X al XIV). Se pregunta cómo serían las relaciones entre los hombres según su naturaleza y siempre que no se tome todavía en cuenta la asociación (la sociedad y el Estado). Aquí es donde Hobbes habla de la condición natural del hombre —que no del estado de naturaleza— y caracteriza sus relaciones como una situación (estado) de guerra de todos contra todos, en que cada quien trata de aumentar su poder. Por último, y a partir de los antecedentes que ha expuesto acerca de la capacidad racional y su desarrollo, deriva una explicación teórica de cómo podría concebirse el establecimiento de la sociedad y del Estado —o, en sus palabras, de la asociación—. Todo ello, bajo los supuestos antes mencionados (que la explicación tiene que ser racional y debe excluir cualquier intento de recurrir a la voluntad de Dios, y que el modelo a partir del cual los hombres crean al Estado es su propio cuerpo). Veamos esto con más detalle.

1. El hombre considerado “universalmente”

En la primera parte del *Leviatán* (Del hombre), Hobbes considera al hombre universalmente (en general) o singularmente, según el contexto en que viven y de las relaciones que entablan entre ellos. Acepta la idea de que los hombres tienen la misma naturaleza (en este sentido es que son iguales), hace un examen que podríamos llamar introspectivo, aunque tal vez sería más correcto decir fenomenológico, de la manera como sentimos, pensamos y actuamos en cuanto seres humanos. Esto da lugar a una teoría del hombre o de la naturaleza humana, que para muchos autores no pasa de ser una visión psicológica primitiva, pero que en todo caso constituye su punto de partida necesario.

Lo sustancial es que para Hobbes el hombre es un cuerpo y como tal se caracteriza, porque está afectado sin solu-

ción de continuidad por lo que lo rodea (materia en movimiento). Tenemos sensaciones, producto de la reacción de nuestro cuerpo frente al contacto continuo con el medio; de las sensaciones retenemos imágenes, fantasmas de ellas, que son o dan lugar a los conceptos o concepciones. Éstas se acumulan en la memoria, y al acervo resultante lo llamamos experiencia. Imaginamos cosas al tomarlas del repertorio de imágenes acumuladas en la memoria, sea juntándolas, separándolas o ambas cosas a las vez. Ello es posible porque tenemos capacidad racional, que define como capacidad de cómputo, o de sumar y restar no sólo números sino sensaciones, imágenes, concepciones, etcétera. A partir de que la imaginación, la memoria y el pensamiento dependen de las sensaciones, afirma que sólo podemos concebir o imaginar lo que de alguna manera ha estado o está en nuestra experiencia (incidentalmente, esta es la razón por la cual al crear al Estado los hombres toman como modelo su propio cuerpo).

Gracias a las características orgánicas específicas del hombre y en especial al concurso de la capacidad racional, creamos el lenguaje que nos permite poner nombre o etiquetas a las imágenes, es decir, producir conceptos en el sentido riguroso del término, que nos facilitan el cómputo racional y abren paso a su desarrollo: la razón. Hobbes distingue entre capacidad racional y razón: la primera es algo que compartimos con otros seres animados, que es innata y que puede desarrollarse con la experiencia; la segunda, por el contrario, es adquirida. Es resultado del esfuerzo, del estudio y, sobre todo, del entrenamiento en el correcto manejo del lenguaje, y constituye el fundamento de la verdad.

Por otro lado, las sensaciones que continuamente tenemos nos resultan agradables o desagradables, y buscamos las primeras mientras tratamos de evitar las segundas. Nos esforzamos por lograr lo que nos agrada con base en la experiencia y el discernimiento, lo que significa que nos podemos equivocar pero, también, que podemos aprender de la experiencia. Ésta nos lleva a desear lo agradable, y la razón que hemos desarrollado a hacerlo de la mejor manera posible. Siempre que se considere al hombre singularmente, se podrá decir que lo agradable se equipara con lo bueno y lo desagradable con lo malo, y que la peculiaridad de la experiencia de cada cual hace prácticamente incomparables los juicios acerca de lo que es bueno y malo. Además, y precisamente porque las experiencias de los hombres nunca son iguales, difieren no sólo en el objeto de sus deseos sino en la intensidad con que desean. Mientras algunos desean algunas cosas hasta la locura, otros, por el contrario, son indiferentes a ellas o, incluso, las aborrecen aun con la misma intensidad que los primeros. Así, surge tanto la idea de una casi infinita diversidad en los objetos del deseo como la de una escala en la intensidad

de las pasiones, que fluctúa entre un polo negativo y otro positivo con un punto intermedio de indiferencia.

Para tratar de satisfacer los deseos, contamos con nuestro cuerpo —que significa fortaleza física—, con nuestra experiencia y con las facultades de la inteligencia. Éstos son nuestros medios. Por el supuesto de igualdad de naturaleza, Hobbes acepta que en principio son más o menos iguales para todos, y que las diferencias que apreciamos se deben, además de la suerte, a la experiencia que se tiene y/o al grado de esfuerzo que se ha puesto para desarrollarlos y al éxito que haya podido conseguirse.

De lo expuesto, es claro que mientras hay vida hay deseos o, como dice Hobbes, que la existencia humana “es una continua progresión de los deseos”. Nuestros deseos cambian con nuestra experiencia: sé lo que quiero hoy, y sé que mañana tendré deseos, pero no sé qué voy a querer entonces, no sé sobre qué recaerán mis deseos, salvo la obviedad de que desearé estar vivo y vivir lo mejor posible. Por ello, hablar de felicidad sólo puede significar que en algún grado significativo nos aproximamos a la satisfacción de nuestros deseos, pero también, que nunca podremos decir que el mañana será siempre igual. Así, Hobbes ve la felicidad como una meta a la que aspiramos, pero a la que difícilmente, y entonces sólo por poco tiempo, conseguimos arribar. Por otra parte, y si se piensa en la vida completa de un hombre, de lo anterior se desprende también que el total concebible de deseos que puede llegar a tener un hombre es una cantidad indefinida; mientras que, los medios de que dispone son siempre limitados, y gradualmente —a partir de cierta edad— en que disminuyen en su potencial. Como los hombres son racionales y aprenden de la experiencia, se preocupan por el futuro y buscan disponer de medios que les permitan enfrentarlo de la mejor manera posible.

Hasta aquí su teoría del hombre. En síntesis, ella nos dice que los hombres siempre tienen deseos, pero también medios para tratar de realizarlos. Los medios incluyen la fortaleza física, la inteligencia (la capacidad racional) y la experiencia, y, en general, tienden a ser inferiores a los deseos (a lo que se puede llegar a desear). En consecuencia, a medida que aumenta su experiencia y capacidad de razonamiento, los hombres tratan de aumentar, si pueden, los medios de que disponen para disminuir la brecha respecto de sus deseos.

2. El hombre considerado en sus “mutuas relaciones”

Una vez que ha desarrollado su teoría del hombre (de la naturaleza humana), Hobbes se pregunta qué consecuencias se podrían esperar si ahora examináramos las relaciones entre ellos, o como dice, si ahora consideráramos a los hombres en sus mutuas relaciones, pero todavía sin tomar

en cuenta al Estado. Importa aclarar aquí que Hobbes no separa completamente los conceptos de sociedad y Estado, de manera que en este nivel el análisis no supone que los hombres viven en sociedad. Como sugerimos, la oposición relevante aquí no es entre estado de naturaleza y estado de sociedad (o estado político,) sino entre lo que llama una multitud y una asociación. Estos términos se refieren a distintos tipos de relaciones entre los hombres (no regulados y regulados por leyes positivas), y se usan para examinar diferencias en el comportamiento humano que, no obstante, aún tiene la misma naturaleza.

El análisis que considera a los hombres en sus mutuas relaciones es lo que los comentaristas han llamado el estado de naturaleza, pero que Hobbes conceptúa como multitud. Tal vez la imagen que mejor da cuenta de la idea de multitud es la de un conjunto de átomos que interactúan aleatoriamente: cada cual sigue su curso, sin que haya un orden que regule las interacciones mutuas. Él piensa en individuos que actúan, cada uno busca lo que le es o cree que le será agradable y trata de evitar lo desagradable (bien manifiesto futuro); además, recurren para ello a su experiencia y capacidad racional. Debido a que los hombres difieren en los medios y en los deseos y no existe acuerdo acerca de qué es bueno para todos (cada cual define lo bueno para sí según su propia experiencia), todos tienen derecho a todo, con la consecuencia de que finalmente cada cual tiene sólo el derecho que puede sostener con sus propios medios. La acción de algunos es un obstáculo para la acción y satisfacción de los deseos de otros, y el conflicto es inevitable. En esta situación, el resultado, según Hobbes, es la guerra de todos contra todos, es decir, no necesariamente la guerra real, inmediata, actual, sino algo que se parece al mal tiempo: así como puede llover en cualquier momento, lo mismo pasa con el conflicto en el caso de una situación de multitud. No hay seguridad en la vida, en la libertad ni en la propiedad que se tiene, porque cualquiera —o todos—, asistido por su derecho natural a buscar su felicidad, puede dañarnos o agredirnos, intencionalmente o no, en la búsqueda de la satisfacción de sus deseos.

Guardando las distancias y tomando debida nota de las diferencias con la idea de la multitud, se puede poner un ejemplo trivial para ilustrar la idea (Elster, 1990, donde se encontrarán varios otros). ¿Qué ocurriría si nos anuncian que el dólar va a subir de \$7.5 a \$8.5 de aquí a fin de año? Dejamos de lado la tasa de inflación. Si uno tiene dinero para comprar dólares y sabe de esto, tendría que ser tonto para no precaverse: comprarán dólares los que pueden, porque así no se verán perjudicados. Esto parece racional. Sin embargo, si se mira en el conjunto, el efecto será el aumento en la demanda por dólares, y con ella, el precio del dólar. La acción que desde el punto de vista de los individuos es racional, puede tener resultados irracionales

cuando se generaliza y considera desde el punto de vista de los intereses de todos. Este es un aspecto de la idea de multitud. Veamos otra variación del ejemplo anterior. En la misma situación, puede haber una persona o un grupo que piden dinero prestado a los conocidos y juntan una considerable cantidad. Con ella compran dólares, que revenden más tarde con una ganancia que guardan para sí. Algunos les devuelven el dinero a sus amigos y otros les dan vueltas y demoran mucho en hacerlo, o simplemente no lo hacen. ¿Qué significa esto? Que algunos descubren que pueden usar a otros y los medios que éstos tienen para su propio provecho. En consecuencia, cuando menos en algunos casos, se dejará de confiar en esos amigos; en otros se acabarán algunas amistades e incluso algunos se pelearán entre ellos.

Este ejemplo permite ilustrar la idea de Hobbes: si al considerar a los hombres singularmente y no tomar en cuenta las relaciones mutuas entre ellos, sólo podemos decir que todo el mundo tiene deseos y medios para tratar de satisfacerlos, con la limitación de que los últimos suelen ser escasos en comparación con los primeros; cuando se considera a los hombres en sus mutuas relaciones, surgen nuevas consecuencias: primero, que la acción racional desde la perspectiva del interés particular de cada individuo, no garantiza éxito y que, al contrario, si se generaliza, puede tener la consecuencia de que nadie pueda conseguir lo que desea. Segundo, que cuando menos algunos pueden ver en la existencia de los demás medios que pueden agregar a los que ya poseen para tratar de satisfacer sus propios deseos. Basta con que algunos deseen con mucha intensidad algo, y que cuenten con la experiencia y la inteligencia suficientes como para hacer uso de los otros, es decir, convertirlos en medios, para que surja el conflicto. Así, y más generalmente, tomar en cuenta a un número de individuos y sus relaciones, significa la posibilidad de concebir una ampliación del monto total de medios a los que en principio cualquiera podría acceder. Nótese, por último, que en el ejemplo surge la cooperación entre algunos; ella no necesariamente elimina el conflicto. Para aceptar esto, es suficiente pensar en que los que se unieron para aprovechar la situación pueden no ponerse de acuerdo en cómo repartir las ganancias. Pero también se puede agregar que desde que surge la competencia por los medios representados en el conjunto de los que interactúan, se genera un elemento de escasez: si todos compiten por un monto finito de medios, éstos acaban por ser necesariamente menores que el monto total de deseos imaginable para ese mismo conjunto.

3. Otros argumentos dirían que tales pactos son válidos porque: a) los derrotados ganan más de lo que pueden perder con ellos (la vida a cambio de la obediencia); b) porque, en todo caso, siempre tenían la posibilidad de elegir entre la vida y la muerte.

Nuestro autor plantea el asunto de manera bastante más dramática, y concluye que en la hipótesis de la multitud las relaciones entre los individuos tenderán inevitablemente al conflicto. Puede que nadie lo desee, pero mientras no existan condiciones para un aumento de la capacidad racional más o menos parejo para todos, no hay manera de evitarlo, ni tampoco sus consecuencias. Y si algunos intentan establecer acuerdos de cooperación, no podrán tener más que un éxito limitado, en tanto haya quienes creen que sus probabilidades de aumentar sus medios se verían coartadas al participar en acuerdos. Así, de luchas entre individuos, se pasará a luchas entre grupos o coaliciones, que se generalizarán hasta que suceda una de dos cosas: una coalición que se imponga a las demás o que nadie gane.

Obviamente, el resultado más probable es el primero, pero Hobbes desarrolla más bien el segundo. Antes de referirnos a éste, hay que señalar que para nuestro autor la situación en que un individuo (o un grupo) vence a otros y les perdona la vida a cambio de la obediencia, constituye un acuerdo válido, legítimo, desde que hay intercambio de equivalentes, y que cuenta con el mayor poder del ganador como garantía del cumplimiento de la promesa de obediencia de los derrotados.³ En el extremo, por este procedimiento se llega a la creación de un cuerpo político, en que el vencedor es el dirigente, el que lo representa y le da existencia. Se trata del Estado constituido por conquista.

El caso en que nadie gana es el punto de partida de la hipótesis del pacto de todos con todos. Si nadie puede imponerse permanentemente a los demás, debería esperarse la recurrencia de victorias y derrotas para todos, grupos o individuos. Ahora bien, cuando la situación se hace insostenible para todos, igualándose negativamente las expectativas, la experiencia y la razón vienen en ayuda de los hombres. Bajo el supuesto de igualdad de medios, todos pueden darse cuenta de que es mejor estar aliado con alguien que solo (dos son más que uno), y que es preferible estar en la alianza más grande que en la menor. Si no se tiene la capacidad para derrotar a las demás coaliciones y se quiere eliminar la inseguridad, la razón nos indica que es mejor estar en la alianza más grande posible —la de todos—, y que ello es posible sólo si y en la medida en que todos se comprometan a ser parte de ella y exista una garantía para el caso de incumplimiento. Sólo entonces es posible el pacto de todos con todos, y con él, el establecimiento de la asociación, que constituye la superación de la multitud.

3. Poder natural y poder instrumental

¿Qué tiene que ver todo esto con el concepto de poder? Pues permite mostrar su significado, a la vez que señala que éste cambia según el plano de análisis en que nos situamos. Al exponer la teoría del hombre considerado sin-

gularmente, hablamos de deseos y de medios; ahora bien, los medios son poder. Hobbes lo señala con toda claridad en el capítulo X del *Leviatán*: “el poder de un hombre [universalmente considerado] consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro” (1980: 41). Asimismo, distingue entre poder natural u original y poder instrumental. El primero son los medios de que naturalmente disponemos, como nuestra fortaleza física y nuestra inteligencia, y que podemos usar para tratar de conseguir lo que deseamos. El segundo son todos los otros medios que podemos conseguir gracias a los primeros, por ejemplo, dinero, amistades, prebendas, cargos, etcétera.⁴

En la determinación más general, el concepto de poder, reducido a la idea de medios, nada tiene que ver con la política. Lo mismo ocurre cuando se vea a éste desde la perspectiva del hombre considerado singularmente (poder natural) o desde la de sus mutuas relaciones (poder instrumental). Sin embargo, si bien se parte del supuesto de que en principio los medios son iguales para todos (todos tienen el mismo poder: idea de la igualdad natural de los hombres), en este último caso surge la consecuencia de que el monto de poder de cada quien en un momento dado del tiempo no tiene por qué ser igual para todos. Algunos tendrán más motivación que otros para tratar de conseguir lo que desean, otros más experiencia o más habilidad en el uso de sus medios, naturales o instrumentales, y ello resultará en acumulaciones diferentes, por caminos distintos. Así, del supuesto inicial de igualdad entre los hombres, se llega, sin ruptura, a la consecuencia de una desigual distribución del poder. Y ello, sin suponer todavía la existencia de la sociedad o del Estado.

Por último, surge también la posibilidad de concebir el poder sumado de todos. Aunque se debe aceptar que todos no equivale a la humanidad, sino a un conjunto finito de hombres, respecto de éste se puede sostener que la suma equivale a la idea de máximo poder posible, que respecto de cada partícipe podría entenderse como poder potencial (la diferencia entre el poder que actualmente posee y el poder total resultante de la suma del poder de todos).

III. Pacto social y poder político

Con el pacto de todos con todos, se crea al Estado o, para usar sus palabras, al hombre artificial. Lo crean los hombres a su imagen y semejanza. Pero recordemos aquí que el Estado, lo mismo que la sociedad, no tiene cuerpo, al menos la clase de cuerpo que tienen sus autores. ¿Cómo puede decir Hobbes que el hombre artificial existe?, ¿cómo da cuenta de la peculiar existencia de la sociedad y del Estado? La respuesta de Hobbes se basa en los supuestos mencionados al inicio: al pactar, imaginamos que nos unimos en un solo cuerpo, similar al nuestro, un cuerpo ficticio. Que sea

ficticio no quiere decir que sea falso, sino que es producto de nuestra imaginación, una ficción. Más propiamente, podemos pensar como si existiera o tuviese cuerpo.

En cuanto producto de nuestra imaginación y de nuestro deseo de superar los obstáculos que la multitud opone a la búsqueda de nuestra felicidad, expresa la necesidad común —de todos— de protección y seguridad. El pacto da cuenta de este deseo. Pero mientras se lo conciba simplemente como acuerdo mutuo entre los hombres, no se resuelve todavía el problema de la existencia corpórea real del ente imaginario. Éste es todavía un conato, un esfuerzo de la imaginación, un principio de existencia, pero no todavía su existencia. Para que pueda tenerla, debe encarnarse en cuerpos reales.

La solución de Hobbes consiste en decir que el pacto no sólo lo es de acuerdo mutuo, no sólo es la promesa recíproca de respetarse los unos a los otros sino, además, el acuerdo tácito, pero no por ello menos necesario de nombrarle un representante. Los hombres conciben un hombre imaginario superior a todos, y el acto común de imaginarlo constituye un esfuerzo que para tener realidad exige que le adjudiquen, por otro acto de imaginación y voluntad, un representante, es decir, un cuerpo. El representante puede ser un hombre o muchos; lo que importa es que se trate de hombres de carne y hueso. Al pactar, los hombres imaginan tanto al cuerpo artificial como le nombran un representante; el primero no tiene cuerpo, pero el representante sí. Al imputarle a éste los atributos del hombre artificial (representación), le dan realidad, cuerpo. A partir de esto Hobbes habla indistintamente del soberano y del representante: el representante es el soberano, el soberano es el representante.

Pero, ¿de qué clase de representante se trata?, ¿qué significa representación para este autor? Estas preguntas no son triviales, pues estas nociones vienen a ocupar un lugar central en la teoría política de nuestro autor: es gracias a la figura de la representación que puede tender un puente entre sus puntos de partida materialistas (todo lo que existe son cuerpos) y la aceptación de la existencia de la asociación (del Estado y la sociedad). Hobbes se refiere expresamente al asunto en el capítulo XVI, titulado “De las personas, autores y cosas personificadas”. Éste ha dado lugar a unos pocos trabajos, que se han esforzado por descifrar, desde distintas perspectivas, su significado. Al simplificar, estos se pueden ordenar en dos grupos de inter-

4. Literalmente: “poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia... Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios o instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte” (Hobbes, 1980: 69).

pretaciones: unas polemizan sobre el significado de la representación y del atributo de hombre artificial, y otras se centran en la discusión de si la teoría de la representación de Hobbes constituye o no la expresión de un punto de vista propiamente democrático.

El argumento que afirma que Hobbes es el primer teórico democrático moderno se basa en que él parte del supuesto de igualdad de los hombres a la vez que requiere la participación y el consenso de todos para que se pueda crear la asociación. Según esto, el argumento encubriría una posición democrática que, en el fondo, basaría la legitimidad del poder político en el pueblo, con la consecuencia de que, implícitamente, Hobbes justifica el derecho a la rebelión. No obstante, esta interpretación tiene que enfrentar el hecho de que en ningún caso él concede el derecho a la rebelión. En la polémica, la cuestión básica es la de qué significa representación y representante, y a quién cabe aplicar la calificación de (persona) artificial: si al representante o al representado. No nos detendremos aquí en el análisis de su planteamiento, y sólo diremos que en todo caso el supuesto común de los polemistas es que el representante lo es de los individuos que pactan. Pero éste lleva, necesariamente, a la misma clase de problemas que enfrenta el argumento que ve en Hobbes al primer demócrata radical: la representación significa autorización al representante para que actúe según buen juicio y entendimiento, sin tener que rendir a nadie cuenta de sus actos.

Una interpretación alternativa, que pensamos resuelve dificultades, consiste en separar a los individuos de sus actos y del producto de éstos. En otras palabras, aceptar que el pacto crea un conato de hombre artificial, un cuerpo político concebido a imagen y semejanza del cuerpo humano (del hombre) que no puede tener existencia si no adquiere alguna clase de cuerpo. Desde este punto de vista, la figura de la representación resuelve el problema, puesto que el representante, al encarnar al cuerpo político, le da existencia, le da cuerpo. Por tanto, la figura de la representación es artificial, ficticia, y gracias a esta ficción el hombre artificial, un ente ficticio, adquiere realidad. Los individuos que pactan son los autores del hombre artificial así como de la figura de la representación; ambas operaciones, enlazadas, llevan a concluir que el representante representa al cuerpo político, y no a los autores del pacto. Por eso es que el representante no tiene por qué rendirles cuentas. Teóricamente, está obligado, no con sus autores, pero sí con su representado. Pero desde que la voluntad del representado coincide plenamente con la suya, sólo se debe cuentas a sí mismo (es decir, a su conciencia o, como dice Hobbes, a las leyes de la razón, que sólo obligan "in foro interno").

¿Cuántos significados tienen estas operaciones? Varios e importantes respecto de nuestro tema, y de la manera

como se ha conceptualizado el poder. Dijimos que al considerar un conjunto cualquiera de hombres, algunos podían hacer uso de los medios de los otros para acrecentar su propio poder. Desde este punto de vista, la hipótesis del pacto introduce la idea de que los hombres pueden imaginar su unión y, con ello, también que unen sus fuerzas —físicas e intelectuales— en un todo indivisible. Si el hombre artificial ha de concebirse como similar a un hombre natural, deberá tener la misma unidad e indivisibilidad que éste. Además, deberá tener medios y deseos. Sus medios —su poder— están conformados por la suma de medios (poderes) de quienes pactaron. Así, el poder del hombre artificial es el poder sumado de todos, quienes al pactar contribuyeron a crearlo, es un atributo del hombre artificial, que Hobbes llama soberanía (*gr.* Cuéllar, 1994).

Por otro lado, y por la modalidad que este autor plantea respecto de su creación, los deseos del cuerpo político no podrán ser otros que los del representante. La voluntad del representante es ley para los miembros, de la misma manera que la voluntad del individuo es ley para él, cuando se lo considera universalmente. A los individuos —miembros—, les queda tanta libertad como a mis párpados, a mis manos, a mis piernas. Sólo pueden (deben) hacer lo que mi voluntad manda, y se dice que alguien no está bien, que su salud anda mal, cuando tiene un tic o no puede mover sus piernas o le tiembla el brazo y no lo puede controlar. A los miembros del cuerpo político les queda la libertad que consiste en que pueden hacer todo lo que no sea contrario a la voluntad del representante. Esto asegura la indivisibilidad del cuerpo político.

También permite notar que la idea de soberanía queda incompleta si sólo se hace referencia a los medios, sin tomar en cuenta los deseos que guían la acción o, como dice Hobbes, la voluntad. Para que un hombre pueda hacer algo, se requiere que desee hacerlo y que disponga de los medios para ello. Esto queda muy claro en el *Contrato social*, en que Rousseau —retomando la idea de Hobbes— dice que si un paralítico quiere correr mil metros y un atleta no desea hacerlo, ambos quedarán en su lugar (Rousseau, 1986: 30). En el caso de Hobbes, la idea es la misma, y por ello define la soberanía como el alma del cuerpo político, es decir, los medios en cuanto movidos por la voluntad o, en otra formulación, la voluntad en cuanto capaz de mover al cuerpo político, de mover los medios de que éste dispone. La soberanía y sus atributos —una, indivisible, inalienable— representa la fusión de los medios con la voluntad al servicio de ésta y, por tanto, la misma indivisibilidad que en el caso del cuerpo humano.

Destacaremos otros dos puntos antes de pasar a la síntesis y al análisis. El primero se refiere al hecho de que, para Hobbes, la sociedad no puede separarse del Estado. El segundo, a la situación que resulta cuando se considera el

contexto internacional. Respecto de lo primero, para Hobbes es evidente que hay una clara diferencia entre una multitud y una asociación. Mientras multitud se refiere a una situación en que cada uno hace lo que quiere de la mejor manera que puede, pero sin seguir reglas en cuanto a sus relaciones con los demás —o cuando menos, sin estar obligado por ellas, si las hubiera—; asociación o unión supone que hay reglas que deben cumplirse, así como una sanción para el incumplimiento y una instancia, una cabeza, con autoridad para imponerla. En este sentido, la asociación viene a ser equivalente a cuerpo político, a la vez que un término que une e incluye lo que el lenguaje actual separa en los conceptos de Estado y sociedad. En su pensamiento no hay separación entre ellos: se unen en la idea de asociación. Para Hobbes ésta es tal en la medida en que reúne lo que nuestro lenguaje hoy separa, y de ella se puede predicar la existencia sólo en cuanto se encarna en el cuerpo del representante.

La consecuencia que él saca es que la existencia de la sociedad depende de la existencia del representante. Esto lo distingue de toda la tradición filosófica política anterior, por ejemplo, la jesuita, mejor representada por Francisco Suárez, para la cual primero existe la sociedad (comunidad, *universitas*) como cuerpo imperfecto, que para completarse y perfeccionarse debe realizar el acto comunitario de darse un dirigente, que viene a ser la cabeza. En este caso, la comunidad es primero, y el Estado después. Para nuestro autor, por el contrario, primero es el acto que al dar origen al cuerpo imaginario al mismo tiempo le da vida, encarnándolo en el representante y con ello, crea tanto al Estado como a la sociedad. En cierto sentido se podría decir que en su concepto lo que da existencia a la sociedad-cuerpo político, es representante-soberano.

El otro punto se refiere a la idea de soberanía pensada no en relación con los pactantes, sino al exterior. Visto el asunto desde la perspectiva de los distintos cuerpos políticos que existen o pueden existir, nos encontramos frente a una situación en todo similar a la que Hobbes describe cuando considera a los hombres en sus mutuas relaciones, y sin todavía tomar en cuenta al Estado ni a la sociedad: la guerra de todos contra todos. En el plano internacional, los Estados son cuerpos políticos, entre los cuales no hay un orden que regule sus relaciones, es decir, ni un representante común ni ley igual para todos. Hay multitud y no asociación. Allí impera la voluntad del más fuerte y cada cual tiene derecho a todo, es decir, a lo que puede sostener con sus propios medios.

1. Poder político

Tratemos de resumir lo expuesto en relación con el tema del poder. En una primera aproximación, cuando Hobbes se refiere a la naturaleza humana y considera al hombre

singular o universalmente, sin todavía tomar en cuenta las mutuas relaciones entre ellos ni a la sociedad ni al Estado, el concepto de poder es equivalente al de medios, y se define como poder natural u original. Esta determinación supone que hay un fin que se desea alcanzar (un deseo que se desea cumplir) y que se dispone de alguna clase de recursos: fortaleza física e inteligencia. Aquí el poder no es más que el medio o conjunto de medios de que naturalmente dispongo para tratar de satisfacer mis deseos. Lo que se pone en relación es el objeto del deseo (mi deseo) con mi expectativa de satisfacerlo, mediados por mi cuerpo y mi capacidad racional. Lo primero es el fin al que se subordinan los medios. Hay un primado de la voluntad y del deseo, y un papel subordinado, vicario, de la razón y del cuerpo. El concepto carece de toda connotación política, pero podría ser equivalente a capacidad.

En segundo término, cuando Hobbes analiza las mutuas relaciones entre los hombres, considerándolas como una multitud y todavía no una asociación, surge el concepto de poder instrumental, que define como los medios a que puedo acceder al usar los que naturalmente dispongo. El concepto supone las relaciones entre los hombres, además de la existencia de una disposición, por lo menos en algunos, a considerar a los demás como medios que puede poner a su servicio o emplear en su propio beneficio. Pero si bien, al igual que en el caso anterior, el concepto carece de connotación política, no deja de tener relevancia para el análisis de las relaciones entre los hombres.

No obstante, las cosas cambian cuando el tratamiento explica la constitución de la sociedad y el Estado. Desde luego, la capacidad de un individuo o de una coalición para imponer su voluntad a otros y someterlos a la obediencia es fundamental para dar cuenta del Estado por conquista. Y, antes que eso, que sería el resultado final de un proceso de luchas, para explicar la misma constitución y destrucción de las coaliciones. En un lenguaje moderno, se puede hablar de poder social o simplemente de poder en el sentido en que el sentido común entiende el término (poder político en sentido laxo).

No es tan claro, sin embargo, que hablemos de poder político si nos ponemos en el terreno de la conceptualización de Hobbes. Porque en su teoría este *status* sólo podría concedérsele al poder sumado de todos y unido en la voluntad del representante, es decir, al poder del cuerpo político como tal. Para él, lo que es propiamente político es la unión, y el concepto tanto como el atributo del poder político, una característica de la asociación. Desde que la existencia de ésta depende del representante, viene a ser equivalente a la noción de soberanía. En consecuencia, el concepto de poder (político) o bien no es más que un sustituto de aquélla o bien, si se atiende a sus orígenes, el equivalente de autoridad. En efecto, el poder político es el po-

der del cuerpo político, que surge del acuerdo de todos para establecer la asociación y darle los medios que le permitan el logro de los fines que desee. Cuando menos en sus orígenes, supone el consenso; por ello, el representante tiene el derecho a mandar y el súbdito el deber de obedecer.

IV. Para una discusión

Podemos reconsiderar ahora las cuestiones que planteamos al principio a propósito de los supuestos con que suele operarse cuando se habla del poder y de las interpretaciones corrientes de la teoría política de Hobbes.

En la exposición hemos tratado de mostrar que el concepto de poder en la teoría de Hobbes es un producto elaborado, que se construye, si se nos permite la expresión, por pasos y niveles, a partir de la idea general de medios (originalmente fuerza o, modernamente, recursos [Dahl, 1971]). Esto supone que se piensa en una relación. En Hobbes, los distintos niveles en que se define y maneja el concepto se asocian con la estructura del argumento más general, es decir, que dependen de la estrategia de la investigación acerca de la constitución de la asociación.

Ésta distingue, primero, el momento del análisis de la naturaleza humana en sí, considerada singularmente (o universalmente), y hace abstracción de las mutuas relaciones entre los hombres; primero, de la multitud y luego, de la asociación. Nótese que aquí se da la confusión generalizada entre los comentaristas, que identifican la naturaleza humana con el estado de naturaleza. Sin embargo, se trata de cosas diferentes, y en el *Leviatán* Hobbes sólo en una ocasión usa el último término.

En este nivel, el poder es simplemente el conjunto de medios de que naturalmente dispone el hombre para obtener algún bien manifiesto futuro. Los medios lo son respecto de los deseos, los fines que persigue el hombre. Se trata, de una relación, por un lado, interna al individuo y, por otro, entre éste y la naturaleza: los medios pueden permitir que los hombres satisfagan sus deseos sirviéndose de la naturaleza (la hipótesis excluye la consideración de las relaciones entre los hombres).

En un segundo momento, nuestro autor toma en cuenta las mutuas relaciones entre los hombres, pensándolas en

la figura de la multitud (y no todavía de la sociedad). La novedad aquí es que —puesto que se ha introducido el análisis de las interacciones entre los hombres—, ya no se trata sólo de la relación del hombre con la naturaleza, sino en especial de los hombres entre sí. En esta situación, en que no hay otra ley que la de la naturaleza, que sólo obliga a lo que se puede (a diferencia de la situación de sociedad, en que sí hay leyes en el sentido propio del término), los demás hombres pueden ser vistos y usados como medios que se agregan a aquéllos de que naturalmente disponemos (poder instrumental).

En este momento aparecen las afirmaciones que han hecho famoso a Hobbes como un teórico del egoísmo y del carácter naturalmente ambicioso (de poder) del hombre; también aquí encontramos las frases conocidas, de acuerdo con las cuales el hombre es lobo del hombre, un ser que se guía por la vanidad y la vanagloria, un esclavo de sus pasiones (pero, como no puede dejar de reconocerse, también un calculador nato). Y si bien Hobbes reconoce la posibilidad de que las relaciones entre los hombres admitan la cooperación, en su exposición priva lo contrario, el conflicto.

No está de más insistir en que la relación que supone el concepto de poder (instrumental) cambia ahora de ser una relación interna (entre los fines o deseos de los individuos y las expectativas de satisfacerlos), o entre los hombres y la naturaleza, a otra entre los hombres. Tal vez sería más preciso hablar de interacciones que de relaciones.⁵ De hecho, este significado de poder es el que se impone y que, dicho sea de paso, coincide con el que le atribuye hoy el sentido común, incluyendo aquí el de muchos de los intérpretes de nuestro autor.

El problema que tratamos de señalar en la sección 1, inciso a, es que la interpretación corriente de Hobbes no capta el proceso de elaboración del concepto de poder, con el resultado de que sólo se fija en el significado que coincide con el sentido común —poder instrumental—. Y sin más trámite lo reconoce directamente como poder político. De esto, junto con la dificultad de ver la importancia de la discusión filosófica de la época sobre los problemas del conocimiento y de la naturaleza del mundo, se sigue la idea de que Hobbes ve en el hombre un ser naturalmente ambicioso de poder, y de que el estado natural del hombre, antes de la sociedad, coincide con lo que denominan el estado de naturaleza. Al no identificarse el tratamiento metodológico de la investigación, se pasa por alto la diferencia entre el análisis del hombre considerado singularmente (o universalmente) según su naturaleza (naturaleza humana), y el examen de las consecuencias que derivan de ella cuando se lo considera en sus mutuas relaciones. Con ello, se borra también la distinción, esencial en el autor que analizamos, entre multitud y asociación. Así, desapa-

5. Esto supone admitir que este último concepto denota un conjunto de interacciones pautadas, es decir, con alguna forma regulada por un código válido para los que interactúan, mientras que el de interacciones no incluye estos atributos (Hinde, 1976). No obstante, no puede excluirse la idea de relaciones tal como la maneja Hobbes: en la figura de la multitud las interacciones tienden a adquirir la forma del conflicto y la guerra.

rece el proceso de la elaboración conceptual del poder, que queda reducido al puramente instrumental. Bobbio es un caso típico de esta confusión, que queda bien expresada en las contradicciones que cae en su exposición.

Otros problemas surgen a propósito de las razones por las cuales los hombres llegan a pactar la creación del cuerpo político y la entrega de todo el poder al representante. Desde luego, se ve en éste al representante de los pactantes. Pero si esto es así, entonces no se entiende por qué el cuerpo político no se constituye en la forma de algún tipo de democracia o, por lo menos, en la de un gobierno representativo, a la manera de Locke; ni por qué la entrega del poder ha de ser total, sin que existan límites a la autoridad del soberano para, incluso, perjudicar a quienes lo eligieron. Con esto, el mismo concepto de autoridad deja de tener sentido, es decir, de entenderse en su formulación y justificación.

Para no alargar más estas notas, puede argumentarse que estos problemas son el resultado de: a) realizar la lectura suponiendo que es el contexto político en que Hobbes vivió el único antecedente que debe tomarse en cuenta para la interpretación de su pensamiento (con lo que se desconoce el peso, a nuestro juicio decisivo, del papel que

Hobbes jugó en la discusión de la época acerca del significado de la nueva filosofía de la naturaleza, y que se resume en la idea de que todo lo que existe es materia en movimiento); b) al mismo tiempo, hacerla desde el punto de vista anacrónico de una cultura democrática hoy más o menos extendida, que supone que el representante lo es del pueblo; es decir, directamente de los individuos que lo componen —y no del cuerpo político como tal—; c) suponer que la representación es, al igual que el de poder, un concepto de significado unívoco, transparente y que no requiere de ningún esfuerzo de determinación; sin embargo, las contrapuestas posiciones de Pitkin (1964) y Copp (1980), muestran que no hay nada transparente allí para quien examina el asunto desde la óptica tradicional; por último, d) parece también tener que jugar un papel la suposición de que en el pensamiento de Hobbes los conceptos de Estado y sociedad son no sólo distintos, sino tan claros como los que hemos mencionado. Es a partir del supuesto de que tales conceptos manifiestan cosas obvias y naturalmente distintas, que cualquiera puede diferenciar, que no se alcanza a percibir que en su pensamiento no surge la separación, y que en su lugar el concepto relevante es el de asociación. ☞



BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E. (1979). *El problema del conocimiento*. Tomo II. Paidós, Buenos Aires.
- Coplestone, F. (1992). "De Hobbes a Hume", en *Historia de la filosofía*. Tomo V. Ariel, Barcelona.
- Copp, D. (1980). "Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions", en *The Philosophical Review*, LXXIX (4): 579-606.
- Cranston, M. y Peters, R. S. (eds.) (1972). *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. Doubleday and Anchor Inc., New York.
- Cuéllar, O. (1994). "La idea de soberanía en los orígenes de la teoría política moderna", en *Sociológica*, año 9, Núm. 25, mayo-agosto.
- Dahl, R. (1971). *Modern Political Analysis*. Prentice-Hall, New Jersey.
- Dilthey, W. (1978). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Obras de W. Dilthey, tomo II. Fondo de Cultura Económica, México.
- Elster, J. (1990). *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Gedisa, Barcelona.
- Fernández Santillán (1989). *Hobbes y Rousseau*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Hinde, R. A. (1976). "Interactions, Relationships and Social Structure", en *Man (New Series)*, Vol. II, Núm. 1, marzo.
- Hobbes, Th. (1980). *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Koyré, A. (1981). *Estudios galileanos. Siglo XXI*, México.
- Macpherson, W. C. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Clarendon Press, Oxford.
- Piñón Gaytán, F. (1996). "La filosofía del poder: Maquiavelo y Hobbes", en G. Avalos Tenorio y M. A. Dolores París (compiladores), *Política y Estado en el pensamiento moderno*. UAM-Xochimilco, México.
- Pitkin, H.
- ____ (1964a). "On Representation-I", en *American Political Science Review* LVIII (2): 328-340.
- ____ (1964b). "On Representation-II", en *American Political Science Review* LVIII (4): 903-932.
- Rousseau, J. J. (1986). *El contrato social*. Porrúa, México.
- Sabine, G. (1982). *Historia de las ideas políticas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Salazar Carrión, L. (1997). *El síndrome de Platón, ¿Hobbes o Spinoza?* UAM-Azcapotzalco, México.
- Schmitt, C. (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Segunda edición en español. UAM-Azcapotzalco, México.
- Vialatoux, J. (1935). *La Cité de Hobbes. Théorie de l'Etat Totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. J. Gabalda, París.