

# Derecho natural

## Fuente de legitimidad del poder del Estado en la perspectiva hobbesiana<sup>1</sup>

Recepción: 9 de marzo de 2007 | Aprobación: 3 de octubre de 2007

**Alejandra Ríos Ramírez\***  
matilda.cano@gmail.co

### Resumen

La teoría del conocimiento hobbesiana, además de ser una interpretación de la naturaleza y sus fenómenos, es una teoría sobre la legitimación del poder del Estado. La hipótesis sobre el estado de naturaleza y la antropología que de allí se deriva, son las categorías que permiten el establecimiento de pactos entre los individuos, los cuales ceden parcialmente su derecho natural por conveniencia personal. El Estado, artificio de las voluntades particulares, se legitima como soberano, representante del poder colectivo y, fundamentalmente, como protector de la originaria decisión individual de conservar la vida y el bienestar.

### Palabras clave

Hobbes, filosofía política, teoría del conocimiento, estado de naturaleza, antropología, derecho natural, pacto, Estado, soberano, individualismo.

### Natural Law: Source of Legitimacy of State Power in the Hobbesian Conception

### Abstract

The Hobbesian theory of knowledge, apart from being an interpretation of nature and its phenomena, is a theory on the legitimacy of state power. The hypothesis on the state of nature and on anthropology, originated there from, are categories allowing the establishment of pacts among individuals all of whom partially give up their natural right to personal convenience. The State, a device of private wills, legitimates itself as sovereign, representative of the collective power, and basically, as the protector of the original individual decision to preserve life and welfare.

### Key words

Hobbes, political philosophy, theory of knowledge, state of nature, anthropology, natural law, pact, sovereign State, individualism

\* Filósofa de la Universidad de Antioquia, realiza estudios de maestría en filosofía política en la misma universidad. Profesora en la Universidad Eafit y en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro de los Grupos de investigación *Filosofías de la alteridad* y *Filosofía Política* de la Universidad de Antioquia.

*Cada una de ellas [las voluntades individuales] quiere lo mismo,  
cada una de ellas se quiere sólo a sí misma.*

Cassirer, 1994, p. 284

## Introducción

Autor polémico, despreciado y reconocido, admirado y perseguido, Thomas Hobbes es uno de los clásicos más importantes de la filosofía política. Pensar actualmente los problemas del derecho, la moral y la política; del individuo y el Estado; de la libertad y la autoridad no puede hacerse eludiéndole, máxime cuando advertimos que la filosofía política moderna en clave individualista es en gran parte su deudora.

La encrucijada histórica, los acontecimientos políticos y el desarrollo científico de su época hacen de él un punto intermedio entre dos mundos. Ubicado en las postrimerías del renacimiento y el surgimiento de la modernidad, Hobbes bebe no sólo de su tradición religiosa y filosófica sino que, además, se apropia el método de la nueva ciencia<sup>1</sup> para pensar el problema de la naturaleza, de los comportamientos humanos y de la conveniencia y utilidad del pacto para la asociación de los individuos al interior de un Estado. En ese sentido, su planteamiento filosófico-político con pretensiones de ciencia, es original y parece no perder actualidad.

Hobbes concibe que la filosofía como ciencia es la mejor forma para conocer y llegar a la verdad, e incondicionalmente necesita un método. El método compositivo-resolutivo se convierte en el punto de anclaje de su teoría que le da, no sólo las coordenadas de su direccionamiento y procedimiento, sino también el contenido conceptual a su obra. Todo conocimiento es de causas, en esta medida no se preguntará el qué de las cosas sino el por qué o el cómo de la generación de los fenómenos; de este modo, es necesario razonar de

<sup>1</sup> “En ella [la nueva concepción de la naturaleza] actúa el ímpetu por lo singular, lo concreto, lo fáctico, al mismo tiempo que el anhelo por lo puramente universal; el impulso radical de mantenerse en el mundo con órganos captadores y el impulso no menos radical de elevarse sobre él para ganar el verdadero panorama de esta elevación [...] El nuevo concepto de la naturaleza tal como se va constituyendo con progresiva claridad y firmeza a partir del renacimiento, tal como va buscando su fundamento y participación en los grandes sistemas del siglo XVII [...] se caracteriza antes que nada por esta nueva relación que se establece entre sensibilidad y entendimiento, entre experiencia y pensamiento, entre *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*.” (Cassirer, 1994, pp. 55-56)

tal forma que se proceda, en algunos casos, desde los objetos de la sensación hasta componer principios y, en otros, de los principios hasta la resolución de lo sensible. Así, uno y otro camino permitirán conocer los efectos por sus causas conocidas y, de la misma manera, las causas por sus efectos conocidos. Para investigar las causas, el método compositivo o sintético conjuga en una sola los fenómenos que por sí mismos aparecen aislados; el método resolutivo o analítico investiga las condiciones de los efectos aisladamente.

El conocimiento que se obtiene a través del método sintético-analítico es siempre, y por condición, hipotético. Hobbes no tiene como problema fundamental la objetividad del conocimiento; afirma que la verdad acerca de los fenómenos de la naturaleza y, por tanto, de los hombres, reside en la validez del discurso. El conocimiento y la verdad que de este conocimiento podamos derivar, corresponde, por un lado, al uso ordenado y correcto de los nombres y sus definiciones, y por otro, al uso hipotético pero constante que surge de la arbitrariedad primera del uso de las palabras. El establecimiento arbitrario de los nombres y sus definiciones marca el inicio del conocimiento mismo. Así, el conocimiento no lo podemos encontrar en las cosas mismas sino en la posibilidad que en nosotros mismos existe de afrontar el mundo, en nuestras facultades cognoscitivas. De este modo, Hobbes se separa radicalmente de la corriente que advierte la verdad en las cosas, a partir de la cual establece sus propias condiciones de conocimiento. El conocimiento en este autor es racional y no depende sino de las categorías que la propia razón proporciona para pensar el mundo, los hombres y sus instituciones. Este saber es un constructo teórico (Hobbes, 2004a, p. 26; 2004b, pp. 57 y 86).

La teoría del conocimiento hobbesiana no se limita a una interpretación de la naturaleza y sus fenómenos. Hobbes busca aplicar su teoría al Estado, del mismo modo riguroso en que ha sido aplicada al universo. De este modo, comprender las causas del Estado equivale a conocer la materia del mismo: los hombres. A partir del conocimiento implacable, no de lo que los hombres son sino de las causas y formas de su comportamiento, elabora una nueva teoría política que busca legitimar el poder del Estado.

Lo anterior pone de manifiesto que el rigor asumido en la utilización del método tiene sus consecuentes resultados en la manera de pensar al individuo y la sociedad. Todo esto en relación con lo antes mencionado: el método no es solamente un recurso o desarrollo procedimental, llena de contenido la estructura de la teoría.

## I. El presupuesto de un individuo presocial

Hobbes lleva el método hasta sus límites, y rebasa la idea tradicional según la cual los hombres son sociales por naturaleza. No niega que estos hayan vivido en sociedad de *facto*; sin embargo, hacer de esta idea un presupuesto sería un obstáculo para conducir su intención: descomponer el Estado en sus partes para conocer a cabalidad su fundamento.

La descomposición de los elementos del Estado en sus componentes, trae como consecuencia necesaria la investigación de los individuos como objetos aislados. El aislamiento supone entonces el quiebre fundamental con las doctrinas precedentes que asumían al hombre no sólo como animal social, sino como hombre sociable por naturaleza<sup>2</sup>. Se podría objetar que no existe contradicción alguna entre la hipótesis de un individuo aislado y la realidad de que los individuos de *facto* estén congregados en sociedad desde los orígenes de la humanidad. Hobbes advierte, para matizar su hipótesis, que aunque los hombres puedan ser sociales, no son aptos naturalmente para vivir en sociedad. Aún así, cabe advertir que aunque matice tal afirmación, la asunción de la natural condición social del hombre sería un obstáculo para continuar su hipótesis, en la medida en que conduciría forzosamente a tomar a cada individuo no como libre, independiente, aislado y autosuficiente, sino como producto de la sociedad de la cual hace parte, y aún más, como individuo que necesita a los otros para su supervivencia y para constituirse moralmente. Justamente esta escisión es la que hace la radicalidad del planteamiento hobbesiano: la posibilidad de pensar un individuo por fuera de todo circuito social, moral y político previo; de lo cual deriva su contraposición a los estudios de la filosofía política y el comportamiento humano en clave historicista:

En otras palabras, la historia se convertía en una fuente de ejemplos de los que eventualmente podían sacarse unas lecciones, pero no en una fuente de principios de

<sup>2</sup> La fuerte crítica que Hobbes le hace a la noción de *zoom politicon* aristotélica está claramente desarrollada en 2000, p. 54.

los que pudiesen deducirse unas consecuencias. Sin embargo, en estas consecuencias deducidas de principios debía, según Hobbes, consistir la filosofía política (Zarka, 1997, p. 57).

La comprobación de la existencia histórica de un estado originario en el cual cada uno de los individuos viviese aislado e independiente de los otros no preocupa a Hobbes. El estado de naturaleza como antítesis de la sociedad civil es una hipótesis de la que no se puede prescindir a la hora de demostrar la necesidad de la constitución del Estado. En esta medida, los individuos deben ser pensados *como si* en efecto estuvieran aislados unos de otros, además, *como* absolutamente libres e iguales, para posteriormente descomponerlos en sus propiedades y características peculiares:

Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos *como si* estuviesen separados; es decir, es necesario que entendamos a derechas cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en qué asuntos está preparada y en qué otros no lo está, para establecer un gobierno civil, y cómo deben los hombres ponerse de acuerdo entre ellos mismos si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado. (Hobbes, 2000, p. 43; resaltado de la autora)

A partir de este análisis Hobbes considera que es posible constatar que el Estado es la mejor forma de asociación, y sobre todo que no es una causa ni un efecto natural. Además, la concordancia entre la teoría del conocimiento –con miras a la verdad, no a la objetividad– y la teoría política hobbesiana, permite advertir la asunción según la cual el conocimiento es una teorización racional y, por tanto, provisional, hipotética y artificiosa; la cual, a su vez, concuerda con la idea de que el Estado es un artificio compuesto por la voluntad particular de cada uno de esos individuos aislados y libres por naturaleza.

## II. Estado de naturaleza y antropología

Entendemos pues la validez del supuesto de un individuo presocial, libre e igual a los otros. Cada uno abordado como una partícula independiente será el punto de partida para reconstruir el Estado hobbesiano.

La investigación del individuo trae como condición la investigación por las causas y formas de sus comportamientos en el mismo estado en que

el autor los ha puesto, es decir, en su condición natural o por fuera de la existencia de cualquier orden político. Así, las características distintivas de los individuos, que de aquí en adelante denominamos genéricamente *hombre*, son cuatro facultades: fuerza corporal, experiencia, razón y pasión (Hobbes, 1979, pp. 201-203).

En primer lugar, el origen o causa de las acciones humanas se encuentra en las mociones o pasiones, es decir, el comportamiento de los seres humanos responde de manera directa a la manera en que son afectados por las cosas u objetos del mundo. Dicho de otro modo, los actos son acciones y movimientos producidos como reacción al efecto de la acción o movimiento de objetos externos –incluidos los hombres– y, al tiempo, los actos derivan de la peculiar manera en que los hombres se representan individualmente esas afecciones. La manera como actúan Hobbes la denomina “pasiones”, las que diferencia según procuren la consecución de un placer o la evasión de un dolor. Es decir, el objeto de nuestras pasiones y actos deberá corresponder a lo que permita preservar la vida y evitar aquello que la perjudique o amenace.

En segundo lugar, no sólo las pasiones determinan nuestro accionar. La razón es un elemento fundamental que consiste en el cálculo o en el cómputo. Así, razonar es sumar y restar las consecuencias de las definiciones de los nombres otorgados a las cosas. Aún así, la recta razón, es decir, la razón presente en los hombres es una facultad natural que se ejercita por la vía de la experiencia y tiene por objeto, al igual que las pasiones, reflexionar y decidir sobre aquello que convenga, o alejarnos de lo que perjudique. Este razonamiento en estado natural no está mediado por ley moral alguna, salvo la que deriva de las deliberaciones individuales acerca de lo bueno o lo malo. La razón en estado natural es una razón moral privada e individual, y de la que a su vez derivan leyes naturales como preceptos de la razón:

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. (Hobbes, 2004a, p.106)

Ahora bien, la fuerza es la capacidad corporal de que disponen los seres humanos para defenderse de las amenazas, provenientes tanto de la naturaleza como de los otros hombres. Pero las diferencias entre la fuerza o

el poder de los hombres no son tan sustanciales que impidan a alguno acceder, no importa los medios, a lo mismo que desean otros. Esta diferencia de fuerza se vería igualada en la medida en que unos se alíen con otros para aumentarla o usen medios más sagaces –en caso de ausencia o menor magnitud de fuerza respecto de otro individuo– para obtener con ello el logro de su meta; “por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra” (Hobbes, 2004a, p.100). En este sentido, en el de la fuerza que cada uno posee para proveerse de los medios necesarios de subsistencia, somos todos iguales naturalmente.

Así pues, de esa igualdad natural deriva una libertad que consiste, de un lado, en la ausencia de obstáculos que impedirían a un hombre su accionar en relación con su voluntad y, de otro lado, en la facultad que cada uno posee para hacer todo lo que esté a su alcance para evitar un daño en su cuerpo y evitar la muerte.

Habiendo separado los componentes mismos del Estado, es decir, los hombres, en sus unidades esenciales o, lo que es lo mismo, aquello que los caracteriza: pasión, razón, experiencia y fuerza, pasamos a analizar qué consecuencias trae ese estado natural, ya no para cada individuo sino para el conjunto de ellos.

La condición de igualdad en el estado de naturaleza aboca a todos los hombres a desear lo mismo, valiéndose cada uno de los medios necesarios, o bien a temer a los otros justamente porque tienen un poder igual al suyo. De esto se deduce que la igualdad trae como consecuencia la desconfianza total entre los individuos que, a su vez, se traduce en temor o, como Hobbes mismo lo define, en la previsión de un mal futuro. En ese sentido, la desconfianza consiste en el temor de que alguno haga a otro objeto de sus deseos, usándolo como su medio. Entonces, la fuerza, y la capacidad que todos tienen para usarla en provecho de sus fines personales, es decir, de proteger la vida y lo que se posee, se llama *derecho natural*. La libertad derivada de ese derecho sería la posibilidad de obtener lo que se quiere sin que se presenten obstáculos y, al mismo tiempo, la legitimidad del accionar sería ratificada por la observancia y uso que resultan de los dictados de la recta razón; esos dictados, pues, no son otra cosa que el uso de los medios necesarios para proteger la vida y los beneficios personales.

De lo anterior Hobbes deduce que ese estado de temor y desconfianza frente a los otros produce un estado de guerra. La guerra es vista desde esta perspectiva, no como la efectiva batalla y uso de las armas de todos contra todos, sino más bien como un estado de constante e inminente hostilidad de todos contra todos; dicho de otro modo, la guerra aquí no es acto sino manifiesta voluntad de agresión mutua. Hasta este punto notamos que ni la igualdad ni la libertad natural, vistas de este modo por Hobbes, son ventajosas ni deseables. El estado de naturaleza es la posibilidad efectiva de la guerra de todos contra todos. Y el otro, en este estado, es el enemigo.

Ahora bien, partiendo del estado natural podemos llegar a una concepción de la naturaleza del ser humano. Partiendo de lo anterior respecto de las pasiones y la razón, por ambos medios se busca obtener algún placer o alejarse de algún dolor. Así, existen pasiones y razones que impelen a optar por la permanencia en el estado natural, y otras a salir de él. Una de las pasiones que sume en la hostilidad mutua es el miedo efectivo al poder de los otros sobre uno, temor al posible ultraje y robo que hagan de sus posesiones por la misma igualdad natural que caracteriza a todos, y la inminencia de la muerte provocada; otra es la competencia que impulsa a comparar no sólo las fuerzas sino capacidades intelectuales para tratar de establecer que alguno es mejor que otro. Los hombres, en la teoría hobbesiana, más que caracterizarse por la bondad y la ayuda mutua, los define la codicia, el egoísmo, la vanidad, la vanagloria y el afán de reconocimiento. Aún así, en ese estado nada es más lícito que defender la vida y el bienestar propio.

El derecho natural y la libertad del individuo constituyen las categorías a partir de las cuales puede establecerse la concepción antropológica: los hombres se caracterizan por un deseo ilimitado de poder; este deseo es una inclinación, una disposición natural tanto individual como general, que para efectuarla los hombres deben deshacerse de todos los obstáculos que le impidan lograrlo. Si el obstáculo es otro hombre, deberá también ser eliminado. La moral en tal estado está determinada por el derecho natural, es decir, el bien común y la justicia no existirían, pues tanto uno como otra deben tener por condición una ley que los establezca: justicia e injusticia, bien y mal sólo son posibles por la determinación de un tercero, esto es, por la ley del soberano que encarna el poder de todos. La moral en estado natural, entonces, es producto de la racionalidad privada e individual, es, si se permite la expresión, solipsista.



La maldad natural de los hombres es para Hobbes un presupuesto, una hipótesis<sup>3</sup>. En estado natural, la igualdad con respecto a la fuerza se convierte en derecho natural individual, por tanto cada individuo está facultado para exigir el respeto de ese derecho. Hemos anotado antes que la hipótesis del individuo presocial y aislado es necesaria, tanto para investigar las condiciones del estado de naturaleza como para derivar en la idea de que sólo a través del Estado se salvaguarda el derecho natural individual. De este modo, el pesimismo antropológico se establece también como recurso metodológico en tanto que sirve, por un lado, para dar cuenta del miedo originario a la maldad de los individuos, del cual todos los hombres son víctima y, por otro, para establecer que el temor como previsión de un mal futuro es causa del pacto y el Estado mismo. Tomando como punto de partida el miedo al poder de los otros, entonces, Hobbes encuentra que no todos los hombres son malos naturalmente, sino que habría que partir de la tendencia natural a la maldad para prevenir la que pueda darse en efecto en el futuro. En sus palabras:

aunque los malvados sean menos que los justos, *ocurre que, al no poder distinguirlos, se hace necesario sospechar, precaverse, anticipar, subyugar y defenderse, incluso ante personas que sean honestas y buenas en grado sumo*. Mucho menos se sigue de mi principio que quienes son malvados lo sean por naturaleza. Pues aunque por naturaleza, es decir, desde que nacen, tienen, por ser meras criaturas sensibles, el deseo de hacer lo que más les place y el impulso de huir o de defenderse de los peligros que les acechan, no por esta razón han de ser tenidos por malvados. Pues las inclinaciones de la mente que sólo brotan de los estratos más bajos del alma no son malvadas en sí mismas; pero las acciones que proceden de ellas pueden serlo algunas veces, como cuando son ofensivas o van contra el deber. [...] Por lo tanto, a menos que digamos que los hombres son naturalmente malos porque no reciben de la naturaleza su educación y su uso de razón, *hemos de admitir necesariamente que los*

<sup>3</sup> Aun partiendo de la afirmación de la inclinación natural del hombre a la maldad, Oakeshott hace una interesante distinción entre la naturaleza del hombre y el defecto en la naturaleza del mismo. Oakeshott ubica a Hobbes en el lugar de los filósofos que construyen su teoría política analizando *la situación difícil de la humanidad*, desde la perspectiva de que la inclinación natural a la maldad se produce, no tanto por un defecto como tal de la naturaleza humana, cuanto por aquella que se produce en el momento en que los hombres se interrelacionan (Oakeshott, 2000, pp. 261-262).

*hombres sacan de la naturaleza el deseo, el miedo, la ira y todas las demás pasiones, sin imputar a la naturaleza los malos efectos de las mismas. (Hobbes, 2000, p. 39; énfasis mío)*

Ahora bien, ese miedo al poder de los otros, trazado a su vez por la razón y las leyes naturales<sup>4</sup>, es también la causa que impulsa a salir de tal estado de desconfianza y hostilidad. El miedo y el poder, la vanidad y la codicia, la competencia y la vana gloria definen naturalmente al hombre, pero de igual modo son las características que los impulsan a salir del estado de inseguridad en que ellas mismas los sumen:

llegué así a dos máximas de la naturaleza humana, una de las cuales brota de la parte *concupiscible* que desea apropiarse para sí el uso de aquellas cosas en las que todos los demás tienen un interés conjunto, y proviniendo la otra de la parte *racional* que enseña a cada hombre a luchar contra una disolución antinatural, que es la mayor desgracia que puede acontecerle a la naturaleza. (Hobbes, 2000, p. 37).

### III. El individuo - súbdito. Sociedad civil - Estado

Retomando lo dicho podemos afirmar que: 1. la hipótesis de la condición presocial, libre e igual del individuo, se valida en tanto refuerza la necesidad de la constitución del Estado; 2. la concepción antropológica como recurso metodológico y como contenido axiológico de la teoría política hobbesiana, afirma el carácter provisional aunque necesario de la maldad y el egoísmo en estado natural.

El individuo ubicado en estado natural como objeto aislado, entonces, para efectos de la investigación teórica de Hobbes y el conocimiento de la naturaleza de ese individuo, se presenta como libre. Pero para Hobbes esa libertad natural no es, de ninguna manera, una condición positiva<sup>5</sup>; antes bien, se le presenta como desgraciada, y el estado de naturaleza en el que

<sup>4</sup> Cabe señalar que las demás leyes naturales, como dictados de la razón, derivan de la definición de ley natural anteriormente dada y tienen por objeto, según el caso, preservar la vida o renunciar a algún derecho en virtud del logro de la paz.

<sup>5</sup> Aunque *libertad y derecho natural* afirman la vida como bien supremo y en su tránsito a la sociedad civil permanecen, y aunque el Estado se instituye como salvaguarda de los dos, Hobbes asume que esas condiciones naturales sin el trazo de la moral del Estado son desgracias, y más aún, inviables para la realización de la civilización en una sociedad.

aparecen otros individuos iguales en libertad sería miserable. De esa condición de miseria en la cual es imposible la civilización y el desarrollo de cualquier conjunto de individuos, es menester salir.

En la deliberación respecto del bien y el mal existe un último apetito: la voluntad. Ésta es asumida como el deseo de ejecutar una acción en relación con la decisión tomada. Ahora bien, respecto de la mejor manera de escapar al estado violento de naturaleza, aboga por la paz y la tranquilidad. Así, en las pasiones, la ponderación correspondiente al conflicto que causan entre los hombres, obliga a desear de la misma forma un nuevo estado en el que las pasiones individuales no afecten la integridad física del individuo mismo ni la de los otros.

De acuerdo con lo anterior, la igualdad y la libertad natural ejercidas arbitrariamente –como de hecho puede hacerse en estado natural– son perjudiciales, por tanto se hace necesario que los hombres lleguen a la conclusión común de que hay que pactar para salir del estado natural brutal y obtener por medio de la obligatoriedad en el cumplimiento del pacto, seguridad, paz y bienestar:

En tanto que la voluntad de hacer es apetito y la voluntad de omitir miedo, las causas del apetito y del miedo son también las causas de nuestra voluntad. Pero la exposición de nuestros beneficios y de los daños, es decir de la recompensa y del castigo, constituye la causa de nuestro apetito y de nuestros temores y por ende, también la de nuestras voluntades, en la medida en que creamos que tales beneficios y recompensas, según han sido expuestos, nos alcanzan a nosotros. (Hobbes, 1979, p. 179)

El pacto se establece directamente entre individuos. En él se comprometen a ceder parte de su libertad natural y de su derecho natural; pero, por ningún motivo, a renunciar al derecho de protegerse de aquello que perjudique su bienestar o su derecho a la vida. En ese pacto no es suficiente la palabra, es decir, la promesa, lo que hace necesario que los individuos en su fuero interior, la conciencia, estén de acuerdo con que esa renuncia es justa para todos. El pacto, la promesa de cumplimiento y la obligatoriedad que entraña, permiten establecer una sociedad civil en la cual los derechos de todos son transferidos a un tercero, el soberano.

En el Estado civil predomina la desigualdad de fuerzas: tiene que haber un tercero que posea el poder de todos unificado en uno. En el Estado se da una igualdad de derecho y no de hecho, pues si así lo fuera, es decir, si nuestra libertad y fuerza naturales pudiesen ser ejercidas sin autoridad alguna que las matizase, retornaríamos al estado de naturaleza. Así, el soberano se erige como *representante* de todos los individuos, no una representación a la

manera de los sistemas de gobierno representativos, sino a la manera de un actor que *representa* el papel de la autoridad en virtud del respeto al contrato en el cual sus miembros pactaron la defensa de su vida y propiedad:


Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo aquello en una misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.* (Hobbes, 2004a, pp. 140-141)

Esa autoridad máxima, el Estado, que Hobbes concibe como constructo, artificio que descansa en la decisión del individuo, se legitima como soberano y representante del poder colectivo y, sobre todo, como protector de esa originaria decisión individual de conservar la vida, la propiedad y el bienestar<sup>6</sup>.

Puede deducirse de lo anterior que el tránsito del individuo natural a la sociedad civil ha sido efectuado. Queda claro así, partiendo de las definiciones que Hobbes ofrece en sus obras, y siguiendo las consecuencias que se desprenden de tales definiciones, el objeto de su teorización: la legitimación del poder absoluto del Estado no reside en un lugar distinto al de la unificación de las voluntades de todos sus miembros. Se hace plausible entonces comprender que su hipótesis sobre el estado de naturaleza y su concepción antropológica, marquen el derrotero a seguir para la constitución de pactos en los que los individuos, sujetos

<sup>6</sup> Para Hobbes, de los tres sistemas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, la monarquía es el más deseable por su eficacia política, en el sentido no sólo de la gobernabilidad sino de la capacidad de responder a las demandas de seguridad, paz y bienestar de los súbditos.

de derecho por naturaleza, renuncian parcialmente al mismo por conveniencia y utilidad personal y se transforman en súbditos, ya no sólo con derechos sino también con deberes, el más importante de los cuales es el cumplimiento del pacto para mantener la estabilidad del Estado, ya que éste garantiza a todos la paz y la seguridad que no existen en el estado natural. De la misma manera se entiende por qué el poder del soberano debe ser absoluto: es la encarnación de las voluntades particulares que se saben a sí mismas, y reconocen a las otras, como inclinadas a la violencia, la competencia y el egoísmo; también, que las mismas pasiones y razones que nos mantienen en la hostilidad, son aquellas que nos abocan a proteger la vida mediante un tercero.

Finalmente, que el bien y la bondad, la ayuda mutua y la solidaridad, la paz y la seguridad, en concordancia con las consecuencias del método y las definiciones del individuo hobbesiano, serían una creación de los hombres, también producto, artificio, pues las nociones de bien, mal, justo e injusto sólo pueden ser establecidas, o bien a través de los discursos y del lenguaje, o bien a través de las leyes que los hombres se imponen a sí mismos para prevenir el desastre futuro que *acarrearía* la maldad de algunos. Pero, ¿lo acarrearía?<sup>7</sup> 

<sup>7</sup> Este interrogante, aunque parece dejar en punta la reflexión en el texto, lo que pretende es establecer la posibilidad de pensar un individuo caracterizado antropológicamente con cualidades distintas a las atribuidas por Hobbes. En tal caso, semejante reflexión sería objeto de otro trabajo.

## Bibliografía

Cassirer, Ernst (1994) *Filosofía de la ilustración*. Bogotá, Fondo de cultura económica.

Hobbes, Thomas (1979) *Elementos de derecho natural y político*. Madrid, Centro de estudios constitucionales.

\_\_\_\_\_ (2000) *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_ (2004a) *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de cultura económica.

\_\_\_\_\_ (2004b) *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid, Trotta.

Oakeshott, Michael (2000) *El racionalismo en política y otros ensayos*. México, Fondo de cultura económica.

Zarka, Charles Yves (1997) *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona, Herder.