



**El Estado en Hobbes: el producto de las modificaciones del concepto de poder hobbesiano.**

**Trabajo Fin de Máster**

**Doble Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna y Profesorado de Enseñanza Secundaria Obligatoria y Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanza de Idiomas**

**Alumno: Abel López Márquez.**

**Tutor: Pablo Badillo O'Farrell.**

**Departamento: Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política.**

**Curso: 2018/19**

## Resumen.

El núcleo temático de este trabajo es la exposición y análisis sobre el concepto de poder dentro del edificio teórico de Hobbes. Esta exposición describe las distintas modificaciones del concepto de poder. Estas modificaciones poseen como punto de partida la relación del concepto de poder con el sujeto humano como sujeto natural. Posteriormente, el concepto de poder comienza a autonomizarse de la dependencia originaria de las facultades naturales humanas mediante la necesidad expandir sus límites categoriales a entidades circundantes que son denominadas como Secondary Powers. Más tarde, el concepto de poder instrumental se atisba como poder en sí mismo sin estar subordinado al poder original. Esta modificación está posibilitada por el deseo de poder espontáneo y potencialmente ilimitado dentro del estado de naturaleza. A continuación, el poder se monopoliza en la figura del soberano por la transferencia del derecho natural. Esta transferencia autoriza al soberano para emplear los medios necesarios para garantizar la seguridad y la supervivencia de los individuos. Sin embargo, el soberano precisa de un poder absoluto que se materialice en el control de los individuos y la inoculación del miedo para garantizar la obediencia de los individuos a las leyes civiles. Finalmente, el miedo se institucionaliza y el conflicto se controla, pero no desaparece de la entrañas del *Leviatán*.

**Palabras claves:** Derecho natural, concepto de poder, facultades naturales, deseo de poder, individualidad, Leviatán, Soberano, Estado Civil, *Potentia*, *Potestas*, Libertad.

## Abstract.

The thematic core of this work is the exhibition and analysis on the concept of power within the theoretical building of Hobbes. This exhibition describes the different modifications of the concept of power. These individual modifications are as a starting point the relationship of the concept of power with the human subject as a natural subject. Subsequently, the concept of power begins to become autonomous from the original dependence of human natural faculties through the need to expand its categorical limits to surrounding entities that are referred to as Secondary Powers. Later, the concept of instrumental power is glimpsed as power in itself without being subordinate to the original power. This modification is enabled by the desire for spontaneous and potentially unlimited power within the state of nature. Then, power is monopolized in the figure of the sovereign by the transfer of natural law. This transfer authorizes the sovereign to use the necessary means to control the security and survival of individuals. However, the sovereign needs an absolute power that materializes in the control of individuals and the inoculation of fear to specify the obedience of individuals to civil laws. Finally, fear is institutionalized and conflict is controlled, but it does not disappear from the bowels of Leviathan.

**Keywords:** Natural law, concept of power, natural faculties, desire for power, individuality, Leviathan, sovereign, Civil State, *Potentia*, *Potestas*, Freedom.

# Índice

- 1. *Introducción***
- 2. *El derecho natural como condición de posibilidad del poder.***
- 3. *Acercamiento al concepto de poder.***
  - 3.1. *El concepto de poder como *Potentia* y *Potestas*.***
  - 3.2 *Poder individual como sinónimo de facultad natural.***
- 4. *La alteridad como elemento constitutivo del poder.***
  - 4.1 *El deseo de poder como desvelamiento de la muerte.***
- 5. *Poder político: la relación entre la individualidad y el soberano.***
  - 5.1. *Los dos elementos esenciales al soberano hobbesiano: el control y la inoculación del miedo.***
- 6. *Conclusión***
- 7. *Bibliografía.***
  - 7.1 *Bibliografía primaria.***
  - 7.2 *Bibliografía secundaria.***

## **1. Introducción.**

La filosofía política es una dimensión de la filosofía caracterizada por ser un espacio tremendamente fértil de reflexiones sobre un sin fin de entidades y de relaciones de entidades que conforman o, al menos, se presuponen dentro del universo político. Algunas de las preguntas que han monopolizado el espacio reflexivo de la filosofía política son las siguientes: ¿Cuál es el mejor modelo gobierno? ¿Qué es la política? ¿Qué es la paz? ¿Cómo se constituye una nación?

El foco reflexivo de este trabajo se vertebrará en torno a una pregunta que ha discurrido a través de los siglos y de la rueda de la historia nutriendo una ingente cantidad de páginas de tratados, prácticamente desde los albores de la filosofía. Dicha pregunta es: ¿Qué es el poder? Intentar abarcar esta pregunta, con precisión, desborda los límites de un trabajo de esta índole. Por este motivo, es necesario focalizar más precisamente en el núcleo temático articulador de este trabajo. El desarrollo de este trabajo tiene como nervio estructural a la pregunta: ¿Qué es el poder en Thomas Hobbes?

La relevancia del poder dentro de la esfera de la realidad ontológica de la existencia humana que supone el universo de la política es central. N. Bobbio estipuló esta relevancia del siguiente modo: *“Política y poder forman un binomio inescindible. El poder es la materia o la substancia fundamental del universo de entes que llamamos “política”*” (Bobbio, 1985. p.37). El concepto de poder es nuclear no sólo como concepto en sí mismo, sino porque determina la relación con otros conceptos que pueden ser denominados como conceptos satélites que se conforman en torno a él.

La respuesta a la pregunta anteriormente esbozada sobre el concepto de poder en la obra hobbesiana no es una pregunta que será sencilla de responder. El motivo principal se vertebra en torno a dos elementos o a un binomio que discurrirán a lo largo de todo el trabajo: por un lado, los distintos elementos que conforman y que van modificándose, a través del pensamiento de nuestro autor, como elemento definitorio o, al menos, donde reside el peso conceptual y por otro lado, la relación

existente entre el concepto de poder y la relación con el individuo.

El origen del Estado Civil, del Dios mortal, se erige como una consecuencia de la necesidad de buscar una vía racional a una situación de bloqueo producida por la propia constitución natural del ser humano debido a la ausencia de una entidad supraindividual que ejerza un control punitivo sobre los individuos. El *hombre natural* es el vientre materno para el nacimiento del *hombre artificial*. Esta situación nos permite postular que el origen de la construcción política del autor oriundo de Malmesbury es el ser humano en su dimensión más atomizada, es decir, en la individualidad radical de cada sujeto. Por lo tanto, si el concepto de poder es un concepto vertebrador para la articulación del espectro político y el individuo es el origen de la realidad política, entonces la relación entre el concepto de poder en relación con el individuo se convierte en una relación fundamental para la comprensión de la articulación política.

Por otro lado, la ausencia primigenia de una entidad supraindividual que ejerza un control sobre las acciones de los seres humanos supone una situación, en la que las facultades naturales imperan y campan con absoluta libertad, en la que la lucha por la supervivencia es el único vínculo que establece e introduce conexiones entre los individuos. La legitimación para la lucha por la supervivencia radica en el derecho natural. Este se caracteriza por una libertad ilimitada para emplear todos los medios posibles para garantizar su supervivencia. Este derecho es universal a todos los individuos que yacen en un estado de naturaleza, pero dicho derecho es un concepto abstracto y aislado del ámbito de la realidad ontológica. El medio de materializar esta libertad ilimitada es el poder que ejerce cada individuo.

Además, el origen hobbesiano de la constitución de un Estado Civil es el contrato social en el que el fundamento último radica en los individuos debido a que transfieren su derecho natural para la instauración de un soberano con plenos poderes y plena libertad para poder realizar las acciones que considere para garantizar la paz y el bienestar dentro de los límites del Estado Civil.

Por ende, la tesis nuclear que se irá desarrollando a lo largo de las siguientes páginas se intenta establecer el desarrollo del concepto de poder en distintas obras

de Hobbes, especialmente en la obra de *The elements of Law, Natural and Politic* y *Leviatán*, en ellas Hobbes expone un desarrollo de los elementos constitutivos de la noción de poder. Además, el concepto de poder es un concepto que se vertebra en torno a la figura del individuo. Esta relación entre el concepto de poder y el individuo provoca que las modificaciones del concepto de poder se traduzcan en una modificación de la relación con el individuo. Para ello es necesario prescindir inmediatamente de la identificación del concepto de poder con el concepto de poder político. Este último es una particularización del concepto de poder. Este trabajo se sustenta en la presencia del individuo como un factor político esencial inclusive cuando el derecho natural deja de ser detentado por el individuo para ser transferido al soberano.

En conclusión, este trabajo aspira a esbozar los cambios que sufre el concepto de poder y, por lo tanto, el impacto de estas modificaciones en los elementos circundantes. Además, la concepción antropológica hobbesiana, debido a la presencia de la individualidad, el conflicto aún permanece dentro de las entrañas del Leviatán, aunque veremos, sólo de un modo latente e impotente por el ejercicio del poder ejercido por el soberano.

## **2. El derecho natural como condición de posibilidad del poder.**

Este primer punto se inicia con una exposición y con una reflexión en torno al concepto de derecho natural. El concepto de derecho natural es una derivación o una particularización de un concepto más amplio como es el concepto de derecho. A menudo, tendemos a realizar una identificación o, cuando no, una reducción entre dos conceptos que pertenecen al terreno legislativo; estos conceptos son los conceptos de *Derecho* y de *Ley*. Sin embargo, esta operación intelectual caracterizada por suspender o aniquilar los matices que diferencian a cada concepto para realizar una identificación entre ambos conceptos es considerado por el autor oriundo de Malmesbury como un error.

Hobbes consideró esta operación como un error porque se sustenta en el olvido de los elementos que definen a ambos conceptos. El concepto de derecho es

un concepto que se encuentra vertebrado en torno a la libertad y la posibilidad mientras que el concepto de ley está constituido por la determinación y la obligación. El profeta del Leviatán definió el derecho del siguiente modo: “*el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de no hacer*” (Hobbes, 1980, p.228). En *De Cive*, Hobbes definió el derecho del siguiente modo: “*La palabra derecho no significa otra cosa que la libertad que todo individuo tiene para hacer uso de sus propias facultades de acuerdo con la recta razón*” (Hobbes, 2011, p. 71). Sin embargo, Hobbes proporcionó la siguiente definición del concepto de Ley: “*que la ley determina y ata a uno de los dos*” (Hobbes, 1980, p.228). Por lo tanto, es plausible postular que no es correcto realizar una reducción o identificación entre el concepto de derecho y el concepto de ley debido a que este segundo concepto se vertebra en el terreno de la obligación mientras que el primero florece en el terreno de la libertad. La imposibilidad de realizar una identificación entre ambos conceptos se puede encontrar en la obra del autor inglés: “*con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que es una y la misma materia son incompatibles*” (Hobbes, 1980, p.228). El derecho y la ley son dos discursos que son escritos con lenguajes no sólo diferentes, sino incluso contrarios.

Las aclaraciones anteriores no disipan todas las dudas sobre la posibilidad de identificar o reducir ambos conceptos. La identificación de ambos conceptos implicaría la existencia de las mismas características o elementos que la definen mientras que la reducción supondría la eliminación de este dualismo conceptual para reducirlo a un único concepto. Es legítimo suponer la posibilidad de estos actos de arquitectura intelectual que pueden realizarse con los conceptos de *Derecho Natural* y *Ley de Naturaleza*. Alguien podría considerar que la reducción de ambos conceptos se podría realizar entre ellos mismos o hacia un tercer término que se encuentra en la base de ambos conceptos debido a que ambos están adjetivados con el mismo concepto, pero nada más alejado de la realidad. Hobbes proporcionó la siguiente definición de *Derecho natural*: “*El DERECHO NATURAL, que los escritores llaman comúnmente jus naturale, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio*

*juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello”* (Hobbes, 1980, p.227-228). Por otro lado, el filósofo británico proporcionó la siguiente definición de *Ley de naturaleza*: “*Una LEY DE NATURALEZA (lex naturalis) es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebathe los medios de preservar la misma”* (Hobbes, 1980, p.228). Ambas definiciones están estructuradas para la consecución del mismo objetivo que es la preservación del sujeto de y para sí mismo (*self-preservation*), pero desde dos prismas diferentes: la afirmación y la negación. El derecho natural hobbesiano es un concepto cuyo núcleo es la apertura potencialmente ilimitada e infinita para usar el poder y los medios a disposición de un individuo para garantizar su supervivencia. Esta apertura se fundamenta en la ausencia de impedimentos, es decir, en una libertad absoluta. Sin embargo, la ley de naturaleza se caracteriza por la imposición o determinación de una negación, es decir, la afirmación de la supervivencia de los individuos transita por la negación de todas aquellas acciones que puedan poner en riesgo la supervivencia de los mismo. Por lo tanto, la clave de bóveda que conecta ambos conceptos es la búsqueda de la supervivencia que es una obligación que recae sobre el individuo en el estado de naturaleza.

En primer lugar, es necesario indicar que el derecho natural tiene realidad y vigencia dentro de los límites del hipotético estado de naturaleza. La realidad y la vigencia del derecho natural son co-dependientes entre sí. En última instancia, el derecho natural proporciona una libertad inusitada a los individuos para poder emplear y gestionar los medios que ellos mismos consideren necesarios para la preservación de su propia vida. El derecho natural sólo tiene vigencia dentro del estado de naturaleza porque la ausencia de un Estado implica la inexistencia de cualquier entidad superior a los individuos que garantice su seguridad. El derecho natural sólo tiene realidad dentro del estado de naturaleza debido a que para la institución del Estado este derecho debe ser transferido o cedido por todos los individuos para la constitución de este Dios mortal. Por lo tanto, el derecho natural sólo puede ser ejercido en el estado de naturaleza.

En segundo lugar, el derecho proporciona la potestad para alcanzar un objetivo pero sería un sinsentido proporcionar la legitimidad para la consecución de un objetivo pero sin poseer la posibilidad para emplear los medios necesarios para su consecución. Hobbes afirma lo siguiente: *“Pero como es vano que un hombre tenga derecho a alcanzar un fin si se le niegan los medios necesarios para lograrlo, de ello se sigue que, como todo hombre tiene el derecho de preservarse sí mismo, debe también permitírsele el derecho de usar todos los medios y realizar todos los actos posibles”* (Hobbes, 2011, P. 71). Proporcionar la legitimidad para la consecución de un objetivo sin la legitimidad para la posesión de los medios necesarios para conseguirlos supone condenar a la ineficacia a este derecho natural. Además, el estado de naturaleza se define por la ausencia de Estado, esto supone la ausencia de una entidad que gestione y que proporcione los medios necesarios para disponer de los medios, convirtiendo en imposible la consecución del objetivo.

En tercer lugar, el derecho natural es un concepto abstracto. Ello implica que no concretiza cuales son los medios necesarios para la conservación. Esta decisión recae sobre el propio sujeto que es quien debe determinar cuales son los medios que favorecen a la consecución de su objetivo. Hobbes lo describió del siguiente modo: *“Ahora bien: el que los medios a usar y la acción a realizar por un hombre sean o no sean necesarios para la preservación de su vida y de sus miembros es algo que sobre lo que él, por derecho natural, debe decidir”* (Hobbes, 2011, p.71). En esta cita se observa otro elemento esencial de la construcción teórica, que es la constatación del relativismo e individualismo imperante en el estado de naturaleza. A pesar de la universalidad del objetivo primordial, garantizar la propia conservación, la elección de los medios efectivos recae en la particularización del derecho natural de cada individuo.

Sin embargo, ¿de dónde proviene la decisión para determinar cuáles son los medios necesarios: de la libertad o de las condiciones naturales? Hobbes postuló que el derecho natural supone que el individuo goza de un derecho a todo, es decir,

*“La naturaleza ha dado a cada uno derecho a todas las cosas”* (Hobbes, 2011, p. 72). Potencialmente el sujeto puede determinar cualquier entidad como un medio necesario para su preservación. Sin embargo, Hobbes determinó que el criterio que concretiza cuales son los medios necesarios para su preservación proviene del deseo. Hobbes postuló lo siguiente: *“Ahora bien: todo lo que un hombre desea se le presenta como bueno, y o bien contribuye realmente a su preservación o al él le parece que es así (...) De lo cual podemos también deducir que en el estado de naturaleza el beneficio es la medida del derecho”* (Hobbes, 2011, p.72-73). Sin embargo, el deseo proviene en última instancia de la exterioridad, proviene del impacto que producen los estímulos en los sentidos humanos. Por lo tanto, el derecho natural es un derecho que proporciona derecho a todos los individuos a todo, al menos potencialmente, y el criterio para determinar cuáles son los medios necesarios proviene de la exterioridad que afecta a todos los individuos. ¿Cuál es la situación que se deriva de esta generalización? El derecho natural no merma los efectos característicos del estado de naturaleza. En primer lugar, si el deseo es el criterio para seleccionar los medios necesarios y el origen de este es la exposición ante los estímulos, entonces todos los individuos van a tener deseos similares; por lo tanto, la lucha entre los individuos continúa dificultando, cuando no aniquilando, cualquier garantía de supervivencia.

Por otro lado, todos los individuos poseen derecho a todo. Este derecho denota una ausencia de límites. Por ende, Hobbes se percató de la paradoja que lleva en sí misma el derecho natural. Este concepto fue postulado para permitir que los individuos pudiesen garantizar su conservación pero por las características mismas del derecho imposibilita la anhelada conservación. Este derecho natural se torna inoperante para la preservación de la vida del individuo. Hobbes lo expresó del siguiente modo: *“Pues los efectos de un derecho así son casi los mismos que si no hubiera habido ningún derecho en absoluto”* (Hobbes, 2011, p.73). Sin embargo, Hobbes parece establecer una relación muy íntima entre el concepto de poder y el concepto de derecho natural. Esta ausencia de límites se fundamenta en la libertad intrínseca al derecho natural y concebida como ausencia de impedimentos. La introducción de limitaciones, tanto individuales como colectivas, desembocan en la

reducción de la libertad del derecho natural. Esta limitación supondría una reducción muy significativa de las posibilidades de garantizar la supervivencia.

En los fragmentos introducidos para la ilustración del concepto de derecho natural se introduce un concepto muy relevante tanto para la teoría hobbesiana como para la teoría política que es el concepto de poder. Desde nuestro paradigma actual es *vox populi* la identificación entre el concepto de poder con el concepto de poder político. Esta identificación supone eliminar la diferencia entre la dimensión abstracta y universal de un concepto con una expresión particular del concepto. La perspectiva defendida en este trabajo se caracteriza por considerar al poder político como una concretización particular del concepto abstracto de poder. En conclusión, el poder político es una particularización con unas características determinadas pero no puede ser identificada con el concepto de poder.

### **3. Acercamiento al concepto de poder.**

Bajo la tenue luz del estado de naturaleza, los seres humanos sólo son iluminados por las infinitas posibilidades que les brinda el derecho natural pero, a su vez, la generalización de este derecho desemboca en un conflicto generalizado. Este peculiar concepto legislativo, para la mirada de los ojos contemporáneos, es el asidero al cual el ser humano debe aferrarse para poder materializar su propia conservación en este estado embrionario de ingentes conflictos. Sin embargo, este concepto *legislativo* lleva en sus propias entrañas su propia contradicción. Hobbes afirmó que la generalización de este derecho ilimitado se traducía en una confrontación entre sujetos, cuya aspiración es ser sujetos absolutos, a una confrontación, a una guerra sin cuartel, debido a que las aspiraciones ilimitadas chocaban entre ellas.

El sujeto ilimitado, por su propio derecho natural, puede contemplar el horizonte ontológico que se yergue ante él como un horizonte plenamente abierto de medios o de instrumentos para satisfacer su deseo primordial, para apaciguar su

más profundo temor —el miedo a la muerte— y para poder aferrarse a una existencia cuya seguridad no se divisa entre las lindes del estado de naturaleza. Sin embargo, este derecho intrínseco al espécimen humano debe, para ser efectivo, materializarse, es decir, debe transitar el umbral de una libertad absoluta en el plano teórico, que roza la más pura abstracción, para hacerse efectiva dentro de los condicionantes materiales de la existencia humana. La senda, el hilo de Ariadna, que guía al ser humano hacia la dimensión práctica y material es el poder.

El primer impulso que estalla en el interior de cada uno es la siguiente pregunta: ¿Qué es el poder? Esta pregunta nos impone la necesidad de proporcionar una respuesta quiditativa, es decir, qué o cuál es la esencia definitoria del poder. Afirmar la posibilidad de una respuesta clarividente y carente de cualquier modalidad de ambigüedad es una afirmación más cercana a la promesa que a una afirmación descriptiva. Bajo este concepto se aglutinan un sinfín de propiedades, de fenómenos y/o de lógicas interpersonales muy dispares y de muy diversa índole. Entre algunas de las definiciones del concepto de poder podemos encontrar la definición proporcionada por B. Russell, en su libro *Power: A new social analysis*, que se caracteriza por definir al poder del siguiente modo: “*Power may be defined as the production of intended effects*” (Russell, 1943. p. 35). Esta definición del poder sitúa el peso conceptual en la capacidad de producir una modificación de la realidad dada, por la realidad deseada, es decir, es una definición valorativa debido a que sólo a través de la percepción y reflexión de los efectos producidos puede presuponerse o alcanzarse un conocimiento del poder.

Otra definición del poder, que aspira a desligar el sustantivo de su posible adjetivación, es la definición proporcionada por M. Menéndez Alzamora, en su obra titulada *Sobre el poder*, que concibe el concepto del poder del siguiente modo: “*Poder, en el lenguaje cotidiano —independientemente del contexto en el cual se use— tiene una connotación vaga tal como fuerza o capacidad. Podríamos decir, en el lenguaje cotidiano, que es la capacidad de algo o de alguien para causar efecto en provecho propio*” (Menéndez Alzamora, 2007, p.17-18). Esta definición rompe una lanza en favor de la ruptura de la identificación del poder político como sinónimo

del concepto de poder. El concepto de poder es una abstracción, es una universalización, mientras que el poder adjetivado es una concretización con propiedades particulares que se fundamenta en la sustantivación del poder. El poder, como sustantivo, y en esta definición, vuelve a recalcar, es una abstracción depurada de adjetivación, la referencia del poder a ser una capacidad o una fuerza capaz de manipular y transformar la realidad dada mediante la imposición de una entidad sobre otra con la pretensión que la entidad subordinadora pueda obtener beneficios propios.

M. Weber amparó esta concepción del poder como lucha de voluntades en su magna obra *Economía y Sociedad* afirmó lo siguiente: *“Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”* (Weber, 2002, p.43). Sin embargo, otra definición que proporciona una adjetivación del poder como poder político, en la siguiente cita: *“para ser considerado como poder político, debe ser de un lado exclusivo, en el sentido de que debe impedir (criminalizar o penalizar) el recurso a la fuerza por parte de los sujetos no autorizados”* (Bobbio y Bovero, 1985, p.46). La definición weberiana del poder es una definición eminentemente política. Este matiz se percibe cuando él sostiene que el trasfondo sobre el cual se edifica las relaciones de poder son las relaciones sociales. No puede aplicarse este concepto de poder a la situación del ser humano en el estado de naturaleza, debido a que se carece por completo de los elementos vertebrales del Estado Civil y, por lo tanto, de la sociedad como son los conceptos de justicia e injusticia, de lo bueno y lo malo, y de los conceptos de la propiedad. Algunos de estos como son el dualismo bueno-malo ya tiene su aparición en el estado de naturaleza pero no son conceptos estipulados para la obediencia de todos debido a que depende del deseo de cada individuo, pero no están depositados en una autoridad superior que determine cuales son las acciones que pueden tener una calificación u otra. Sin embargo, la definición weberiana del poder posee en su propio seno una conceptualización del poder similar a las expuestas anteriormente que es la identificación del concepto de poder con una lógica abstracta sustentada en la imposición de una entidad sobre otra, e introduciendo el factor de la

resistencia que supone implícitamente la presencia de una lucha, con el objetivo de obtener un beneficio propio. En conclusión, las definiciones anteriores se sustentan en dos elementos primordiales que son la *imposición* de un sujeto sobre otro y la manipulación de la realidad con el objetivo de alcanzar una transformación de la misma para obtener beneficios personales.

Una vez realizado este breve carrusel de definiciones que aspiran a extraer la quintaesencia del poder ha llegado el momento de realizarnos la pregunta que vertebrará el contenido de este punto: ¿cuál es el concepto de poder de Hobbes? ¿qué papel desempeña el concepto de poder dentro del edificio teórico y político de Hobbes? ¿se puede reducir el concepto de poder hobbesiano al poder político? Comencemos con la respuesta a la segunda pregunta que nos permitirá introducirnos en el concepto de poder hobbesiano. El resto de preguntas se irán resolviendo con el desarrollo de este trabajo. En diversos autores de la esfera intelectual dedicados a las reflexiones sobre el poder, que lanzó Hobbes a la esfera intelectual de la civilización, han considerado que el poder es un término central en torno al cual se articula la arquitectura conceptual de Hobbes. A. Hermosa, en su artículo titulado El concepto de poder (Análisis del capítulo X del Leviatán), inicia su reflexión sobre dicho concepto con la siguiente oración: “*En la galería de conceptos que conforman la filosofía social de Hobbes, el de poder destaca por su brillo especial*” (Hermosa, 1998, p. 37). El concepto de poder en Hobbes es un concepto esencial y vector fundamental para la construcción del edificio teórico hobbesiano que se dibuja en una ingente cantidad de páginas de la obra hobbesiana.

Hobbes inicia la constitución de la anatomía del *hombre artificial* a partir de la comprensión de la anatomía del *hombre natural*, es decir, la antropología es el suelo fértil que posibilitará el florecimiento del cuerpo político. Hobbes inicia del siguiente modo el capítulo inaugural de su obra *The Elements of Law, Natural and Politic*: “*The true and perspicuous explication of the Elements of Laws, Natural and Politic, which is my present scope, dependeth upon the knowledge of what is human nature, what is a body politic, and what it is we call a law*” (Hobbes, 1889. p.11). Por otro lado, en la introducción a su magna obra *Leviatán*, Hobbes realizó un esquema descriptivo

sustentado en la analogía entre los componentes del *hombre artificial* y los elementos biológicos intrínsecos del *hombre natural*; él explicitó las siguientes analogías: “*Allí la soberanía es un alma artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las articulaciones; la recompensa y el castigo hacen las funciones de los nervios en el cuerpo natural*” (Hobbes, 1980. p.117). Por último, Hobbes realiza una analogía permanente, especialmente en su obra *Leviatán*, entre los componentes biológicos del hombre natural y los engranajes mecánicos del hombre artificial. Esta analogía es más que palpable en la introducción de su obra *Leviatán*. Allí podemos encontrar frases que explicitan esta analogía como la siguiente: “*los magistrados y otros oficiales de la judicatura y del ejecutivo son articulaciones artificiales; la recompensa y el castigo, por los cuales cada articulación y miembro que pertenece a la sede de la soberanía se mueve para desempeñar su misión, son los nervios*” (Hobbes, 1980, p. 117). En *De Cive*, Hobbes sostiene lo siguiente: “*quién es dotado de un poder así, ya sea un individuo o unas cortes, tiene con la ciudad una relación que no es como la que existe entre la cabeza y el resto del cuerpo, sino como la que existe entre el alma y el cuerpo*” (Hobbes. 2016. p.156). La conexión entre la dimensión antropológica y el planteamiento político hobbesiano es una relación entre una premisa y una consecuencia. La concepción antropológica hobbesiana es la premisa y la construcción política es la consecuencia lógica de la visión antropológica de Hobbes. Por lo tanto, esta relación lógica de causa-efecto permite postular, como Hobbes lo hizo, el doble rol que desempeña en la teoría política. El *hombre natural* desempeña el rol de ser el material con el cual se realiza la construcción del hombre artificial, pero simultáneamente el hombre natural es el creador del *hombre artificial*. Este nos permite sospechar que las características de la naturaleza del ser humano, como entidad natural, estarán presentes dentro de los engranajes y mecanismos definatorios del Leviatán.

La necesidad de explicitar esta preeminencia de la dimensión antropológica de su pensamiento radica en que A. Hermosa, en el artículo ya mencionado, considera que el concepto de poder es la clave de bóveda que conecta la divergencia, al menos aparente, entre el estado de naturaleza y el

estado civil. A. Hermosa sostiene que el concepto de poder es un concepto esencial debido a que es el concepto que conecta en torno a él a toda la antropología. Sin embargo, él consideró que es el poder el concepto que hace la labor de Caronte para llevarnos desde el estado de naturaleza al estado civil; estas son las palabras de A. Hermosa: *“pone la última piedra basilar (el concepto de poder) en la construcción del individuo, y desde su vértice se divisa por entero la heterogénea llanura de la sociedad, a la que sirve de principal puerta de acceso. Ininteligibles, además, sin su concurso la libertad, la felicidad, la seguridad, y hasta la vida misma de cada uno, su ausencia vuelve igual de inexplicable la vida de todos, tanto en el estado como antes de su instauración”* (Hermosa. 1998. p. 37). El concepto de poder es un concepto cuya relevancia radica primordialmente en la constitución definitiva de la antropología humana, es decir, el concepto de poder es un concepto que desempeña una doble función: por un lado, se produce con él la construcción de la condición natural del ser humano y, por otro lado, es el criterio interpretativo para la comprensión de otros conceptos como por ejemplo la libertad. De este modo, este concepto desempeña un papel central en la construcción del individuo y en la construcción de estado. El concepto de poder es el horizonte de sentido que introduce una comprensión para la obtención de una labor epistemológica de las acciones y de los sujetos que orbitan en torno a la figura del sujeto.

Sin embargo, sería un profundo error intelectual identificar relevancia conceptual con la claridad del contenido del mismo. La ausencia de clarividencia puede radicar en la ambigüedad intrínseca a la construcción intelectual de los conceptos debido a que Hobbes realiza una combinación de conceptos provenientes de la experiencia con el objetivo de proporcionar una explicación sistemática y con aspiraciones científicas del estado de naturaleza y el estado civil (Hermosa 1998). Otra justificación plausible puede ser la proporcionada por S. Field en su artículo titulado *Hobbes and the question of power*, ella sostiene que el concepto de poder y su naturaleza es un concepto que desempeña un rol central en las reflexiones políticas, pero que dicho concepto es fundamental porque es el concepto articulador de la realidad política.

Esta relevancia la denota del siguiente modo: “*Thomas Hobbes has been hailed as the author of the greatest political philosophy written in the english language, and indeed as the philosopher of power par excellence*” (Field. 2014. p. 61). Sin embargo, la claridad es una propiedad que permanece muy alejada del concepto de poder de Hobbes. El argumento empleado por ella es la transformación del referente o fundamento en el que se sustenta la definición de concepto, es decir, en sus primeros trabajos, especialmente *The Elements of Law, Natural and Politic* Hobbes deposita el peso de la definición del concepto de poder en las facultades naturales, pero en sus trabajos posteriores la definición del poder modificará el horizonte de sentido al convertirse en un fenómeno comunitario debido a la presencia del resto sujetos en la determinación del poder hobbesiano. Del mismo modo, A. Riška, en su artículo *Hobbes as a philosopher of power*, secunda la ambigüedad congénita del concepto de poder y, secundando la variabilidad del concepto de poder, también establece que esta ambigüedad es aún mayor cuando se intenta relacionar dicho concepto con otros conceptos que o son circundantes a este o pueden serlo, como el concepto de libertad por ejemplo; A. Riška, al igual que los otros autores, considera a Hobbes como un filósofo cuyas reflexiones giraban sobre el poder como núcleo reflexivo. Por lo tanto, el concepto de poder rezuma ambigüedad por las diversas modificaciones que sufre el mismo concepto a lo largo de las distintas exposiciones en la obra del autor oriundo de Malmesbury.

### **3.1 El concepto de poder como *Potentia* y *Potestas*.**

Bajo el concepto de poder en la obra hobbesiana se esconden dos conceptos que se corre el peligro de emplearlos indistintamente provocando que la ambigüedad del poder hobbesiano se acreciente desmesuradamente hasta tornarse opaca a la luz del entendimiento. Para poner freno a la creciente ambigüedad es preciso realizar la introducción y breve exposición de dos términos que aluden a dos usos distintos del poder pero que el desconocimiento de ambos nos puede llevar hacia el desfiladero del error al considerar que pueden utilizarse indistintamente.

Las dos categorías esenciales derivadas del uso del poder en la obra hobbesiana son: *Potentia* y *Potestas* o *Imperium*. El modo de acercarnos hacia la definición de estas dos categorías es mediante el espectro ontológico que constituye el telón de fondo para su desarrollo y el fenómeno que describe. Este primer concepto de uso del término de poder posee un inminente significado natural, es decir, en la dimensión ontológica de la realidad humana, sujeto natural que aquí nos interesa, es la dimensión natural del ser humano. El concepto de poder suponía una capacidad o fuerza para la producción de modificaciones de la realidad dada para transformarla en la realidad deseada. Sin embargo, es preciso ubicar esta capacidad en un origen, en una causa. Respecto al ser humano, el origen de esta capacidad de transformación y manipulación, dentro de la dimensión natural del ser humano, radica en las facultades naturales humanas tanto físicas como mentales, es decir, la capacidad de transformación de la realidad estaba limitada y determinada por las condiciones biológicas del ser humano como sujeto natural.

El acercamiento a la definición del concepto de *Potestas* o *Imperium* se realizará del mismo modo delimitando la dimensión ontológica en la cual se despliega y el fenómeno que describe. A diferencia de la *Potentia*, el concepto de *Potestas* o *Imperium* posee un significado eminentemente político, es decir, será la realidad social la dimensión ontológica donde dicha categoría se despliega. Este concepto pretende, en convergencia con el concepto anterior, hallar la causa primera del mismo. Sin embargo, los distintos planos introducen modificaciones. El concepto de *Potentia* apelaba a un elemento muy concreto y a la vez universal del ser humano que son sus facultades naturales. El concepto de facultades naturales del ser humano puede ser denominado como un universal, pero su expresión material se produce de un modo inequívocamente individual. Al denominar estas como la causa del poder todo individuo es un sujeto de poder o puede ser denominado como centro de poder. En contraposición, la dimensión ontológica de la realidad política dista de la individualidad radical característica de la materialización del poder, lo cual no implica la ausencia absoluta del individuo. En la realidad política, el poder está centralizado en un sujeto de poder único, dependiendo del

modelo de gobierno, que es el actor que realiza la canalización de la capacidad de transformación de la realidad ontológica política. Sin embargo, esta categoría pretende señalar la causa que legitima a dicho sujeto, es decir, intenta señalar cuál es el origen de la autoridad del sujeto de poder único. Además, establecer cuál es el origen de la autoridad. En el caso de Hobbes, la autorización proviene del contrato social.

J. Dunn, en su artículo *The significance of Hobbes's conception of power*, esboza brevemente estos términos del siguiente modo: “*potestas and potentia, the first of which was predominantly political in sense – a matter of rights or authority – while the second was predominantly physical or causal in sense – a matter of fact*” (Dunn, 2010, p. 418). Brevemente, S. Field también asume la distinción de los dos usos del concepto de poder del siguiente modo: “*and third, a distinction emerges between the causal capacity (potentia) and the authority (potestas/imperium) of the sovereign, where these had previously been conflated*” (Field, 2016. p. 61). Por otro lado, A. Riška, en su artículo titulado *Hobbes as a philosopher of power*, asume como punto de partida la definición abstracta del poder proporcionada por Hobbes en *Leviatán*. Sin embargo, él realiza una breve exposición de tres tipos diferentes de poder derivados de esta primera definición de poder que son los siguientes: *Individual Power, Social Power y Sovereign power*

La definición de *Individual Power* no es un término que aspire a desvelar la esencia última del poder, sino más bien establecer cuales son la vías epistemológicas para acceder al conocimiento del poder. Esta segunda vía se encuentra explícita al afirmar que el poder puede ser medido por el grado de eminencia de las facultades naturales. Esta definición tiene como punto de partida el concepto de *poder original*. Sin embargo, él afirma que los elementos en los cuales se explicita la diferencia de grados de las facultades naturales no son necesariamente elementos de índole cuantitativa, sino que también se expresan en una dimensión cualitativa. Esta última dimensión desempeña un rol fundamental debido a que considera que el poder original precisa de medios para la satisfacción de su propio deseo.

La segunda definición del poder es denominado como *Social Power*. Esta segunda definición implica, tan sólo con el título, la apertura del concepto de poder más allá de los límites del individuo. Sin embargo, esta apertura del individuo implica la constitución de grupos pero de un modo inespecífico, es decir, se produce la participación del individuo dentro de los márgenes de un colectivo, pero la figura del individuo como foco originario del poder no desaparece y también se caracteriza por la ausencia de una vía formal para la constitución del colectivo; en otros términos, la ausencia de un pacto.

La tercera adjetivación del poder es denominada como *Sovereign Power*. Esta concepción del poder desempeña en *Leviatán* un rol esencial. La conformación de este poder se produce por la transferencia de los derechos naturales de los individuos para la constitución de un sujeto artificial con el objetivo de garantizar la seguridad y la supervivencia( no sólo sino inclusive el “bienvivir”). Esta definición implica una profunda modificación respecto al *Individual Power* y al *Social Power*. La diferencia respecto a la primera modalidad se halla en que esta modalidad de poder precisa de la muerte metafórica de la radical individualidad del *hombre natural* para que se produzca el nacimiento del *hombre artificial*. La diferencia respecto a la segunda adjetivación del poder radica en la constitución de un hombre artificial mediante la vía formal ( S. Field) que supone la realización de un *contrato*.

Los estudiosos y pensadores que han reflexionado sobre la senda abierta por la mirada crítica y sistemática de Hobbes en torno al concepto de poder han realizado una división escindida en tres partes en las que se pueden vislumbrar dos relaciones duales que, entre los conceptos que conforman estos dualismos, irán desarrollándose en sentidos opuestos. Estas parejas de dualismos son: *el individuo-el otro* y el dualismo de *facultades naturales-instrumentos*. La línea general que determinará ambos dualismos es una inversión de la concepción inicial del concepto poder que es la clave de bóveda que articula esta pareja de dualismos. A medida que va modificándose el concepto de poder va produciendo que la figura del individuo se vaya difuminando paulatinamente en pos de una concepción más nítida

y relevante de la figura del otro. Del mismo modo, el peso sustancial de la definición de poder irá modificando su base, es decir, el concepto de poder irá variando cada vez más su fundamento de las facultades naturales a los instrumentos concebidos como signos.

### **3.2 Poder individual como sinónimo de facultad natural.**

Por lo tanto, la mirada y la reflexión debe dirigirse hacia los primeros estadios embrionarios del concepto de poder en el armazón teórico del autor oriundo de Malmesbury. En su obra titulada *The Elements of Law, Natural and Politic*, Hobbes emplea el término *Poder* como etiqueta para referenciar el cómputo de facultades naturales humanas, tanto las mentales como las corporales. Este uso del poder puede observarse en la propia pluma de Hobbes del siguiente modo: “*Man’s nature is the sum of his natural faculties and powers, as the faculties of nutrition, motion, generation, sense, reason, &c. For these powers we do unanimously call natural, and are contained in the definition of man, under these words, animal and rational*” (Hobbes, 1889, p. 11). En este uso del término *poder*, Hobbes sitúa en la más pura inmanencia el concepto de poder. Esta característica se percibe al afirmar que los poderes que son denominados como naturales son intrínsecos y propios al ser humano debido a que estos conforman y construyen la definición del ser humano. Sin embargo, la definición del ser humano no es una definición fundamentada en un argumento metafísico, epistemológico o existencial; la definición del ser humano se sustenta en un argumento natural e inclusive biológico. Este carácter biológico de la definición del ser humano y, por ende, del poder se explicita con la escisión de los poderes del ser humano en una división de índole analítica: *animal* y *racional*. La naturaleza humana es definida por esta escisión analítica en la cual se aglutinan dos grupos diferentes de facultades que él denomina como facultades del cuerpo y facultades de la mente. Estos dos grupos en los cuales se aglutinan todos los tipos de poderes del ser humano son denominadas como las dos partes principales del ser humano. Los objetos categorizados como poder por parte de Hobbes en este momento son las facultades naturales del cuerpo que son las siguientes: “*power nutritive, power motive, and power generative*” (Hobbes, 1889, p. 11). Estas no son

los únicos poderes del ser humano, a nivel corporal, pero los aglutina en estos tres grupos por el siguiente motivo: “*Since the minute and distinct anatomy of the powers of the body is nothing necessary to the present purpose*” (Hobbes, 1889, p. 11). En esta oración, Hobbes llega incluso a afirmar que el cuerpo humano está constituido por poder, es decir, comienza a difuminarse la diferencia entre el término poder y facultades naturales; el concepto de poder deja de ser un término que tiene como referente a las facultades naturales para llegar a identificarse con las mismas, se elimina la distancia entre significante (el concepto de poder) con el significado (las facultades naturales).

Del mismo modo, emplea el término poder para hacer referencia a aquellas facultades naturales que son aglutinadas bajo el concepto de facultades de la mente: “*Of the powers of the mind there be two sorts, cognitive or imaginative or conceptive; and motive. And first of the cognitive*” (Hobbes, 1889, p. 11). La inmanencia de la definición del poder radica en que la definición del ser humano se fundamenta en las facultades naturales y estas, a su vez, son definidas como poder. La inmanencia e identificación del poder con las facultades naturales fue explicitada por Hobbes en *The Elements of Law, Natural and Politics* del siguiente modo: “*By this power I mean the same with the faculties of body and mind, mentioned in the first chapter, that is to say, of the body, nutritive, generative, motive; and of the mind, knowledge*” (Hobbes, 1889, p. 30). Por ende, es posible realizar la afirmación escrita y sostenida por S. Field: “*in his early texts, Hobbes frequently uses the term ‘power’ interchangeably with ‘faculties’*” (Field, 2016, p. 62).

Sin embargo, ¿cómo es posible realizar una defensa de una concepción extremadamente individualista del poder si las facultades naturales son los elementos que componen la naturaleza humana, si este último concepto es universal a todos los seres humanos? A. Hermosa, en su artículo *Análisis del concepto de poder (Capítulo X del Leviatán)* denominó la definición hobbesiana de poder como *monista*. La posibilidad radica en que el concepto de naturaleza humana, como indica J. M. Santos Román, en su artículo *Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes: derecho natural y ley natural en El Leviatán*, es sólo una construcción teórica, esencialista y alejada de la experiencia de cada individuo, es

decir, el fundamento de la concepción del poder, como facultades naturales, radica en la expresión individual de este universal que, a su vez, es su origen. La relación radica en que la definición del poder como concepto intercambiable de las facultades naturales sitúa la esencia del poder en las facultades biológicas del ser humano provocando a la ausencia de alusión, en un primer momento, a las entidades que desempeñan la labor de medios para canalizar el poder de las facultades naturales. Por lo tanto, esta ausencia produce que la esencia del poder no pueda desplegar todas sus potencialidades provocando que el poder quede enclaustrado dentro de los límites del individuo. Este primer acercamiento nos sitúa ante una primera concepción monista, cuyos individuos se encuentran impotentes para desplegar la fuerza de sus facultades y radicalmente individualista. El individuo es el centro implícito en torno al cual se produce la articulación del poder. Todos los fenómenos derivados de las facultades del poder son concebidos como emanaciones o apariencias de la verdadera esencia del poder que son las facultades naturales, es decir, todos los efectos derivados de las facultades naturales son sólo accidentes de la auténtica sustancia que son las facultades naturales.

Sin embargo, el concepto de poder sufre una modificación en su propio seno conceptual. El poder había sido categorizado como la capacidad realizar una transformación en la realidad circundante para adecuarla a las condiciones más propicias para o bien la satisfacción de los deseos del individuo o bien para la constitución de determinadas situaciones que posibiliten fenómenos que permitan la satisfacción de su deseo. Enclaustrar y reducir el poder a los límites de las facultades naturales a los límites de la condición natural humana carente por completo de cualquier modalidad de relación con el entorno ontológico y con las entidades que circundan al individuo sería condenar el poder al exilio de la ineficacia, sería someterlo a un letargo, es decir, a la imposibilidad teórica de realizar modificaciones en la realidad, sería clavar un puñal en el corazón mismo del concepto. Evitar esta imposibilidad teórica es el objetivo primordial de Hobbes. Él mismo postuló, en la definición del poder acuñada en *The Elements of Law, Natural and Politic*, un conjunto de entidades auxiliares a las facultades naturales que han sido aglutinados y etiquetados por S. Field como *Secondary Powers*. El autor

oriundo de Malmesbury definió en la obra anteriormente citada a estos poderes: “*And besides those, such farther powers, as by them are acquired (viz.) riches, place of authority, friendship or favour, and good fortune*” (Hobbes, 1889, p. 30). La diferencia primordial que se erige entre el poder como denominador común de las facultades naturales humanas y estos *Secondary Powers* radican en que las facultades son dadas al individuo e incluso que son los elementos, entre otros, que definen al ser humano, es decir, sus raíces. Cruzando el puente que conecta las facultades naturales con los *Secondary Powers* esta última “ciudad” debe ser conquistada, es decir, que los medios o instrumentos que se aglutinan bajo esta nomenclatura deben ser adquiridos por los propios individuos. Sin embargo, las facultades naturales precisa de los *Secondary Powers* debido a que las facultades proporciona al ser humano la capacidad de transformación potencialmente, pero, en algunos casos, se precisa de un instrumento o un medio que permita canalizar el poder natural para poder actualizarlo, es decir, para que realice la transformación efectiva de la realidad intrínseca al poder. Es plausible que el temor a una posible paradoja no sea un temor infundado. Esta paradoja radicaría en la consideración que el poder natural precisa de los *Secondary powers* para poder efectuarse, ¿entonces cómo se obtienen los *Secondary powers* si se necesita de ellos para materializar y convertir en efecto las potencialidades naturales antropológicas? Es plausible postular que el poder natural sólo puede alcanzar la actualización plena de sus potencialidades por la mediación de los *Secondary Powers*. S. Field sostiene que no en todas las ocasiones el poder natural precisa de los *Secondary Powers*, sino que esta necesidad puede llegar a ser muy acuciante en determinadas circunstancias.

Tanto Hobbes como el resto de pensadores que han tenido como objeto de reflexión el concepto de poder realizan la afirmación de una paulatina pero inexorable apertura de los límites o muros conceptuales en los cuales quedaba enclaustrado el concepto de poder. Esta apertura sólo se produce a partir de la introducción y conceptualización de los *Secondary Powers*. La extensión del concepto de poder a este otro concepto de poder posibilita que la figura del otro, que la alteridad, tanto como elemento teórico para la definición del concepto de poder

como en la dimensión fáctica de las relaciones interpersonales, vaya saliendo del ostracismo primero para que su figura comience a dibujarse, aún de un modo impreciso, en el horizonte de sentido del concepto de poder hobbesiano. La presencia de la figura del otro no se afirma explícitamente, al menos en un primer momento, sino que es plausible rastrear las huellas de la alteridad en el concepto de los *Secondary Powers*.

En *The Elements of Law, Natural and Politic*, Hobbes aduce una serie de ejemplos para poder ejemplificar y particularizar los secondary Powers. Hobbes expone los siguientes ejemplos: “*And besides those, such farther powers, as by them are acquired (viz.) riches, place of authority, friendship or favour, and good fortune; which last is really nothing else but the favour of God Almighty*” (Hobbes, 1889, p. 30). En una cantidad nada despreciable de los ejemplos de poderes adquiridos o de *Secondary Powers*, la figura de la alteridad de otro individuo y la consiguiente relación imponen una apertura al inicial enclaustramiento del individuo en su celda biológica. La aparición del actor secundario del “otro” no se agota en su mera presencia, sino que indirectamente, aunque de un modo aún marginal, comienza a ser fundamental para la materialización del poder en efectos constatables y materiales en la realidad circundante.

Asumiendo que los *Secondary Powers* son medios necesarios y que gracias a ellos el poder en estado de latencia o de potencia en la naturaleza humana puede alcanzar su máxima expresión, y si la presencia del otro es un factor determinante, no en su totalidad, pero sí en algunos de estas acciones o instrumentos que se aglutinan bajo la etiqueta de *Secondary Powers*; entonces debemos realizar la afirmación de que el resto de individuos no sólo comienza a tener presencia en la conceptualización del poder, sino que la figura de los demás comenzarán a ser más relevantes.

Es necesario establecer la conexión existente entre el concepto de poder como sinónimo de facultades naturales con el concepto de *Secondary Powers*, es decir, es una relación entre el poder de transformación (causas) y los medios necesarios (vehículos canalizadores) para obtener las consecuencias deseadas por

los individuos. En un primer momento, parece que existe una co-dependencia entre ambas modalidades de poder, es decir, el concepto de poder como sinónimo de las capacidades naturales del ser humano sólo actualiza sus potencialidades latentes a través de la mediación de las entidades adquiridas por el sujeto que han sido denominados como *Secondary Powers*.

Sin embargo, ¿la relación ontológica entre ambas modalidades de poder es una relación de igualdad entre ambas modalidades del poder o es una relación ontológica jerarquizada donde una de las modalidades del poder se subyuga a la otra? Realicemos la pregunta de otro modo: ¿es el concepto de *Secondary Powers* un poder derivado o se trata de una modalidad de poder per sé?

Es plausible realizar la afirmación de que el *Secondary Powers* se halla en una relación de subordinación respecto a las facultades naturales. La condición de supeditación del *Secondary Powers* se debe a la estructura circular de esta relación y a desempeñar una doble función respecto a las facultades naturales: por un lado, se trata de medios instrumentales e incluso en algunos casos adquieren la condición de materiales, pero a su vez desempeñan el rol de signos. Sería una mirada excesivamente reduccionista reducir la naturaleza del origen y la esencia de la función que desempeñan los medios a una condición exclusivamente material.

En primer lugar, es necesario poner el foco analítico sobre lo que anteriormente ha sido calificado como estructura del circular de la definición de poder. El punto de partida de la definición del poder son las facultades naturales, estas son concebidas como la causa primordial y, en este primer momento, única del poder. La condición inmanente del poder produce una imposibilidad ontológica y epistemológica de un “salto” ontológico-epistemológico para acceder al conocimiento del poder del resto de individuos. El poder es una fuerza que precisa manifestarse en la realidad produciendo efectos determinados, es decir, toda concepción del poder precisa de materializarse mediante los efectos que produce; sin embargo, los efectos tan sólo puede ser producidos y el impacto del poder sólo puede valorarse a partir de los efectos que producen. Por lo tanto, los instrumentos son concebidos como un elemento derivado, del poder, o secundario debido a que el peso ontológico

de la conceptualización del poder se valora a partir de los efectos, es decir, en este punto del análisis, el poder y la valoración del poder, como facultades naturales, sólo se puede acceder a través de la valoración de los efectos producidos por el poder.

En conclusión, los efectos directos son los acontecimientos o fenómeno que deben ser valorados para alcanzar la causa del poder, pero los *Secondary Powers* sólo son instrumentos que deben ser trascendidos, es decir, que el fundamento último que justifica su existencia no radica en sí misma, sino en un fundamento allende a sus propios límites conceptuales.

Sin embargo, los secondary powers desempeñan una doble rol en la relación entre el poder (*Natural Power*) y el *Secondary Powers*: la primera labor, en un sentido analítico, quedan caracterizado por ser canales traslúcidos para la canalización del poder mediante los instrumentos para materializar el poder latente, pero en segundo lugar, los elementos o las acciones que se subsumen a la categoría de *Secondary Powers* desempeñan la labor de signos.

En *The Elements of Law, Natural and Politics*, Hobbes realiza una apreciación esencial que es la concepción de signo o de significante de los medios efectivizantes del poder natural. El tutor intelectual de la familia Devonshire delimitó que la finalidad última de la consideración de los instrumentos como signos o significantes son las posibilidades gnoseológicas que pueden brindar tanto al individuo para conocer su propio poder como para los demás que pueden intentar penetrar en la esfera del poder individual. Hobbes realiza la siguiente introducción: "*The signs by which we know our own power are those actions which proceed from the same*" (Hobbes, 1889, p.30). Esta labor de signo que desempeñan los instrumentos denotan la imposibilidad de ser considerada la relación de ambos conceptos de poderes en una situación de igualdad debido a que los signos no son un indicador del poder por sí mismo, sino en relación con el referente o el significado al cual se encuentra supeditado qué son las facultades naturales. S. Field explicita la conexión entre la dimensión significativa de los instrumentos al convertirse en signos y, como consecuencia, la subordinación de los mismos, es decir, explicitando la condición de ser un concepto de poder supeditado al concepto de poder original o de poder

natural. La labor de los medios como significantes denotan que estos no poseen un poder en sí mismo, sino que son vías abiertas para la obtención del conocimiento del poder del resto, es decir, los medios instrumentales no son poder en sí mismo, aglutinarlos no implica aglutinar poder, en este primer momento sino que son concebidos como significantes cuyo criterio de existencia es extrínseco a ellos mismos debido a que su labor es ser trascendidos para obtener una visión nítida del origen del poder que son las facultades naturales.

Los signos posibilitan la constitución de una esfera o de un espacio de convergencia de los individuos. Este espacio permite realizar una nueva modificación en el concepto de poder original que es la apertura del individuo a espacios de convergencia con otros individuos, es decir, la medida del poder se realiza mediante la comparación de signos. Esta comparación de signos implica que ambos individuos salen de la esfera de su mismidad más radical para converger en este espacio de signos. En terminología zarkiana, el poder secundario es el significante de las facultades naturales que es el significado. Los individuos no pueden acceder al poder del resto de individuos mediante un salto epistemológico de un individuo sobre otro, sino que precisan de los significantes para acceder al poder tanto a nivel cualitativo como a nivel cuantitativo. Sin embargo, esto refuerza la tesis de que los poderes secundarios continúan siendo un poder en sentido derivado, como emanado de la esencia última que son las facultades naturales. La radical soledad a la que condena una concepción del poder que queda exclusivamente identificada con las facultades naturales precisa de un espacio de convergencia en la que los individuos como mónadas atomizadas puedan converger para ejercer la comparación y, por lo tanto, poder alcanzar una superioridad o exceso de poder de un individuo sobre otro que es un elemento intrínseco al concepto de poder hobbesiano.

Esta necesidad de comparación está implícita en la siguiente afirmación de Hobbes postula lo siguiente sobre el poder: “ *And because the power of one man resisteth and hindereth the effects of the power of another power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another. For equal powers opposed, destroy one another; and such their opposition is called contention*” (Hobbes, 1889,

p. 30). Tras las palabras y las letras escritas en este texto se esconde una idea germinal de la concepción del poder, que en el desarrollo posterior de este trabajo, será central. Él mismo comienza a divisar la necesidad de realizar la introducción de la dimensión relacional de los agentes humanos dentro de la lógica y dinámica propia del concepto de poder. La relación tendrá una labor fundamental, pero sobre todo la comparación entre el poder de los individuos. La necesidad de la comparación radica en que si no se produce ningún aumento ni ninguna disminución del poder, entonces asistimos a una situación de bloqueo permanente, es decir, a una oposición donde la destrucción mútua está garantizada. Por ende, las posibilidades de garantizar la supervivencia de los individuos transita por romper la férrea y pétrea igualdad de la lucha derivada de la identificación del poder con las facultades naturales. La única posibilidad radica en alcanzar la superioridad sobre los demás a través de los medios que posibilitan materializar los efectos deseados del poder. Las posibilidades emplear el poder para garantizar la supervivencia aumentan cuanto mayor es el poder individual sobre el resto de individuos. El exceso de poder un individuo sobre el resto le permitirá modificar y transformar lo dado para sí, sin tener que aceptar el en sí originario. En conclusión, esta tesis se define en la siguiente oración proveniente de S. Field: "*Capacities are only effective in their excess over one another*" (Field, 2016, p.64-65). La lucha entre los individuos provoca una introducción en el concepto de poder que ha sido definido por S. Field como *Positionality Claim*.

Este concepto de *Positionality Claim* sólo puede producirse dentro de la esfera de los signos, es decir, los elementos que se agrupan bajo el título de *Secondary Powers*. La esfera de los signos supone un paso aún mayor en la difuminación de los férreos y enclaustrados límites conceptuales del poder que condenaba al individuo a la más absoluta soledad ontológica. El reclamo de posicionamiento se establece desde el fundamento de la relación comparativa entre dos sujetos concebidos como centros de poder con pretensiones absolutas de dominio. Cada sujeto aspira a alcanzar una posición de dominio sobre los demás. La consecuencia inmediata derivada de una situación en la que se carece, al menos aparentemente, de límites que impongan la moderación y la limitación a la expansión

del poder individual sobre los demás es una situación de conflicto generalizado. Por lo tanto, este *Positionality Claim* describe el deseo de cada individuo por realizar el dominio sobre los demás mediante el exceso de poder en una relación comparativa con el objetivo de que las potencialidades de su poder sean plenas. Sin embargo, esta relación de comparación para alcanzar una situación de dominio precisa de una esfera de convergencia de los individuos para poder realizar la comparación. No obstante, la comparación entre los individuos se produce en la esfera o el espacio común de los *Secondary Powers* debido a que el individuo está enclaustrado en su individualidad. La concepción de los medios para canalizar el poder como signos, al ser denominados como emanación de las facultades naturales y carecer de la condición de poder en sí mismo, son una esfera o espacio común constituido por el rol de significante de los instrumentos donde los individuos, como centros de poder, puedan encontrar un lugar para relacionarse prescindiendo del conflicto y la guerra entre ellos. Las tres vías principales de encuentro y de comparación dentro de esta esfera de los signos las encontramos en los conceptos de Honor, Gloria y Valor. En *The Elements of Law Natural and Politic*, Hobbes define el honor como el conocimiento del poder y el hecho de reconocer el exceso de poder de un sujeto sobre otro es denominado como el acto de honrar. Los signos por los cuales el poder de un individuo o el exceso de poder de un individuo son considerados honorables. El honor no podría existir sin la presencia de los poderes secundarios como signos. El valor es un elemento subordinado al honor porque son aquellos signos del poder que son honorables o no lo son, los que permiten establecer un juicio sobre el poder del individuo, es decir, que permitirían realizar una valoración del poder del sujeto. La gloria es concebida como una exaltación interna o un triunfo de la mente. Esta es denominada como una pasión que tiene su origen en la imaginación o en la concepción del poder propio de un individuo sobre el poder de aquellos contra los que se lucha. El juicio ajeno de los otros realiza una labor fundamental en este determinado punto, esto se debe primordialmente a que aquellas acciones carácter relativo.

El poder había sido concebido como la fuerza o la capacidad para poder realizar acciones y para poder transformar la realidad circundante del individuo. El

poder, por ende, bajo esta concepción podría ser valorado exclusivamente por los efectos producidos. Supone reducir la valoración del poder exclusivamente a la materialización de sus efectos. Sin embargo, Zarka estipula que: *“Los efectos del poder de un hombre o del poder político, por el contrario, están definidos en función de una noción que no tiene cabida en la física, la del signo. Tanto la ética del poder de un hombre como la teoría del poder político hacen intervenir a diferentes niveles una modalidad específica de una relación semiológica entre un significante y un significado”* (Zarka, 1997, p. 98). En la relación estipulada entre el poder y el concepto de *Secondary Powers*, como un poder derivado, se establece esta relación entre el significado y el significante. En esta relación de dualismos, el poder original desempeñaría el rol de significado al convertirse en la referencia esencial del poder y el poder secundario desempeñaría el papel de ser el significante de dicho poder. La redefinición de los instrumentos aglutinados bajo la nomenclatura de los poderes secundarios supone una modificación del horizonte o fundamento desde el cual se debe valorar el poder, es decir, este dejaría de ser valorado exclusivamente por los efectos y dejando enclaustrado el poder en los límites de la biología humana para realizar una apertura en la concepción del poder donde se sustenta en la relación con los demás dentro de la esfera de los signos. Asumiendo que el conocimiento del poder de los demás y del propio sólo se puede acceder mediante los significantes y el exceso, fundamental para la plena efectividad del poder, sólo se puede producir en el intercambio de signos, es decir, provoca que la valoración del poder deje de estar sustentada en los efectos directos del poder para estar sustentado en el intercambio de signos. La introducción de los signos (y relevancia de los mismos) se traduce en una modificación del ámbito de la valoración del poder. El ámbito deja de estar exclusivamente recluido al ámbito de los efectos directos y materiales produciendo una transición hacia el ámbito del intercambio de signos, cuyos efectos no son directos sino que son indirectos, es decir, la valoración del poder de los individuos se fundamenta en la relación de poder entre ellos. Por estos motivos, Zarka establece lo siguiente: *“Por consiguiente, sólo es poder el exceso significante, es decir, lo que en el poder o por algún otro medio es signo de poder”* (Zarka, 1997, p. 100). Por lo tanto, estamos asistiendo al nacimiento de una profunda modificación

en el concepto de poder. Aquel concepto supeditado, embelesado, abstraído, por la exclusiva contemplación del referente o significado, sino que se va produciendo una mirada que se aleja del significado para ensalzar y sacar del ostracismo del concepto original del poder.

Este primer acercamiento al concepto de poder nos ha establecido en la senda de una modificación del concepto de poder. La identificación del poder con las facultades naturales suponía enclaustrar el poder dentro de los límites biológicos del individuo. Este se torna en una mónada atomizada, pero paulatinamente va introduciendo la figura del otro y la alteridad mediante la necesidad de la comparación para obtener la posibilidad de un exceso de poder para poder efectivizar la potencialidad de su poder. Esta necesidad de comparación entre los individuos se traduce en la necesidad de introducir los *Secondary Powers*, a pesar de seguir siendo concebidos como emanaciones de las facultades naturales, van adquiriendo una relevancia mayor que en el primer momento de la conceptualización del poder.

#### **4. La alteridad como elemento constitutivo del poder.**

La humanidad concebida como un concepto universal se caracteriza por ser una imagen plenamente fragmentada debido a que cada individuo, por el concepto de poder anteriormente definido, es concebido como un foco o un centro poder que, como veremos a continuación, aspira a la expansión ilimitada de sí mismo mediante una lógica dinámica del deseo cuya gula es insaciable. Esta imagen nos permite establecer que nos hallamos ante una realidad humana cuyos lazos vinculantes son o mínimos o están a punto de fragmentarse en una cantidad ingente de esquirilas provocando que la única modalidad de confluencia de los individuos se produzca mediante el conflicto entre ellos.

Calificar a cada individuo como centro de poder se sustenta en la identificación e incluso sinonimia entre las facultades naturales y el concepto de poder. Aquel es el contenido exclusivo de este. Aquellas son las sustancias en la cual se fundamenta este. Y, a pesar de la universalización de las facultades

naturales, estas son canalizadas individualmente. Estas condiciones o *background* son las posibilitantes de una realidad ontológica humana y la esfera de acción co-dependiente del poder plenamente fragmentaria. Sin embargo, estas facultades naturales al ser consideradas como el origen o causa del poder precisan del establecimiento de puentes que permitan la conexión entre el individuo, en su radical individualidad, con la totalidad ontológica que le circunda. Esta leve apertura no supone una salida de sí del sujeto, sino más bien vehículos a través de los cuales canalizar la fuerza de manipulación intrínseca a la noción de poder que sólo existen potencialmente en su origen pero que necesitan efectivizarse. La efectivización o actualización del poder potencial precisa de entidades, facultades o elementos que son aglutinados bajo la nomenclatura de S. Field como *Secondary Powers*. Sin embargo, en la primera formulación del poder hobbesiano, los *Secondary Powers* conceptualizados como entidades adquiridas que desempeñan un rol auxiliar en relación con el poder original provoca que estén en una relación de subordinación o supeditación ontológica al poder original (*Natural Powers*).

Sin abandonar la dimensión intrínsecamente instrumental de los *Secondary Powers*, estos simultáneamente desempeñan la labor de ser signos o significantes que denotan la presencia del poder original y son el ámbito donde los individuos pueden realizar la comparación entre sus poderes para aspirar a su superioridad sobre el resto de sujetos. La aspiración al exceso de poder sobre el resto de individuos es concebido por S. Field como un reclamo de posicionamiento (*Positionality Claim*). Esta comparación sólo puede realizarse en un esfera que permita la convergencia de los poderes de los individuos. Esta esfera son los significantes. Pero, a su vez, la individualidad no es abandonada. Esta persistencia en la individualidad radica en la consideración de los significantes como una extensión supeditada y vertebrada en torno al significado. Estos permiten un acceso gnoseológico al poder ajeno. Este rol está posibilitado porque estos signos, concebidos como precedentes desde los cuales acceder a sus antecedentes, no son poder en sí mismo, es decir, son vías de acceso de conocimiento al poder ajeno. Por ende, el fundamento o el criterio ontológico de su existencia es intrínseco a ellos mismos. Siendo condenados a una subordinación ontológica a las facultades

naturales.

Vamos a ser testigos de la rebelión de los significantes sobre el significado. La revolución de los instrumentos derrocando a sus fundamentos. Esta rebelión se va a producir de un modo gradual a través de modificaciones en la conceptualización del poder en Hobbes. La percepción sobre los albores de la rebelión de los significantes se produce mediante una serie de modificaciones que son perceptibles entre las definiciones de poder en *The Elements of Law, Natural and Politics* y *Leviathan*. Este tesis es sostenida por S. Field quién estipula que dichas modificaciones producirán un cambio radical en la definición y, por ende, en la comprensión del poder hobbesiano.

Para explicitar estas modificaciones es preciso presentar, en primer lugar, las definiciones del poder en ambas obras. En *The Elements of Law Nature and Politics* se realiza la siguiente categorización del poder: “*By this power I mean the same with the faculties of body and mind, mentioned in the first chapter, that is to say, of the body, nutritive, generative, motive; and of the mind, knowledge*” (Hobbes, 1889.p.11).

En esta primera definición, Hobbes expone abiertamente la relación de identificación entre el concepto de poder con las facultades naturales en su dimensión exclusivamente biológica. Es una definición que introduce otros elementos que posibiliten la realización del poder concebido este como la capacidad de producción de efectos o de la manipulación de la realidad dada para la modificación de la mismo en pos de la realidad deseada. La ausencia de introducción de categorías auxiliares para la materialización del poder nos indica que nos encontramos frente a una definición del poder que se agota en la referencia a la causa del poder, es decir, a las facultades naturales. Inclusive, Hobbes agota el concepto de poder con la identificación de las facultades naturales dada, sin ningún tipo de modificación. En contraposición, el concepto de poder original (*Natural Power*) posee el mismo horizonte de significado, las facultades naturales, pero no en su sentido más abrupto sino en un grado de eminencia; esta condición de las facultades naturales nos permite inducir la co-determinación entre las facultades naturales dadas y las modificaciones sufridas por la acción sujeto sobre ella. Por

ende, nos encontramos ante una definición que sitúa la esencia o la sustancia del poder, concebido como poder de transformación no en su dimensión política, limitada a las facultades naturales dadas de cada individuo.

Antes de inundar de ruido la voz del pensamiento hobbesiano es necesario escucharle y, para ello, es preciso realizar la exposición que proporcionó Hobbes sobre el concepto que está siendo analizado. Hobbes definió el poder del siguiente modo: *"The power of a man, to take it universally, is his present means to obtain some future apparent good, and is either original or instrumental. Natural power is the eminence of the faculties of body, or mind; as extraordinary strength, form, prudence, arts, eloquence, liberality, nobility. Instrumental are those powers which, acquired by these, or by fortune, are means and instruments to acquire more; as riches, reputation, friends, and the secret working of God, which men call good luck"* (Hobbes, 1651.p. 55). La definición hobbesiana de poder puede llegar a ser una trampa. La aparente sencillez y simpleza es un engaño. Al intentar penetrar en el contenido implícito de dicha definición nos encontramos que tras rasgar el velo de las apariencias, como si de un teatro se tratará, podremos comprobar los entresijos y el andamiaje de esta definición.

Es condición *sine qua nom* establecer la condición abstracta de la definición anterior, Hobbes aún se encuentra en el plano de la abstracción, en ese espacio donde habíamos situado la libertad ilimitada intrínseca al derecho natural. El carácter abstracto implica que la pretensión del autor es exponer la quintaesencia del concepto, tanto a nivel formal como al nivel de contenido. Es necesario prestar atención al segundo aspecto.

El concepto de poder hobbesiano se aleja de una definición esencialista, es decir, este concepto no posee un contenido exclusivo de un fenómeno que sea considerado como causa o sustancia y el resto de fenómenos sean denominados como consecuencias o accidentes del contenido; el concepto hobbesiano es un concepto cuyo fundamento definitorio es extrínseco al mismo. Este concepto, considerado en el ámbito de la abstracción, es una labor de construcción del origen mediante la reflexión retrospectiva de unos fenómenos que acaecen en la realidad

humana.

El carácter extrínseco no sólo se explicita en la ausencia de un contenido limitado y congénito al concepto, sino que se considera, al menos inicialmente, que el elemento formal más definitorio del mismo es la posesión o accesibilidad a una serie de instrumentos para la consecución de un bien aparente. Por ende, el elemento formal, que es la accesibilidad a unos medios, debe ser trascendido hacia algún bien y/o alguna acción que considere con un juicio valorativo positivo, es decir, “bueno”. La naturaleza formal del concepto de poder no es ninguna sustancia, pero tampoco es extrínseca, es decir, la accesibilidad, que es el factor formal definitorio, está justificado conceptualmente por un fin extrínseco a él. Se vuelve a repetir la naturaleza formal de la definición de poder debido a que deja plenamente abierto cuál será la materialización o en que determinados entes se situará la finalidad de los medios.

Anteriormente se mencionó el carácter abstracto de la definición inicial del poder y, esta naturaleza, determinó la el carácter formal de la definición. Posteriormente, Hobbes realizó una labor de introducir la definición de poder dentro de un ámbito ontológico con determinantes y condicionantes tanto naturales como materiales, al menos en principio. Esta labor de introducción se tradujo en la subdivisión del poder, es decir, es un proceso de abandonar una sustanciación del poder para alcanzar una adjetivación del mismo.

La primera adjetivación del poder la denomina como poder original (*Natural power*). Esta concretización del poder supone un salto definitivo a la antropología. Este salto se debe a que Hobbes ha transitado en dos líneas desde el plano más abstracto posible al plano más concreto posible y más determinante, es decir, un salto desde el la formalidad de la abstracción a las facultades naturales humanas. A pesar de este salto hacia la concretización material de las acciones humanas, se abre una cuestión problemática: si las facultades naturales de los seres humanos son universales, entonces es plausible inferir que todos los individuos poseen, tanto cuantitativa como cualitativamente, el mismo grado de poder. Situarnos en este

contexto supone aceptar implícitamente la imposibilidad de variar las graduaciones del poder, es decir, el poder sería un espacio plenamente opaco a la posibilidad.

Este diagnóstico implicaría agotar la reflexión sobre el poder original en un plano quiditativo, es decir, en la referencia de la definición del concepto, es decir, en el qué. Aunque esta implicación nos proporcionaría la deseada tranquilidad de la certidumbre sería ser partidista en este análisis. La lucidez de Hobbes abre una vía, aunque limitada, a la posibilidad. Esta vía se abre cuando se cambia el foco argumentativo del qué o de las facultades naturales hacia el desarrollo potencial de las facultades naturales, es decir, Hobbes define el poder original (*Natural power*) como la consecución de un “grado eminente” de las facultades naturales.

Quedarse exclusivamente en las trampas de las apariencias puede producir juicios erróneos y para evitarlos es preciso trascender la superficie y evitar juicios apresurados. La identificación del poder original con las facultades naturales, denominadas como facultades mentales y facultades corporales, implicaría que el poder se identifica con lo dado, es decir, el poder concebido como determinación absoluta. Nada más alejado de la realidad. Hobbes introduce la eminencia como el elemento diferencial del poder original. La introducción de la eminencia supone una modificación relativa, es decir, la capacidad de transformación del ser humano no puede producir modificaciones en la causalidad natural, pero sí en el modo de darse.

Desde la concepción germinal del poder, Hobbes introduce una combinación de determinación, en este momento natural, y posibilidades, concebidas como la capacidad de producción de acciones por parte del ser humano o de influencia de las acciones humanas sobre la naturaleza. Entre los distintos elementos, facultades y/o capacidades que subsume al concepto de poder original (*Natural power*) es la prudencia. Ateniéndonos a su propia definición de prudencia cuyo núcleo conceptual se caracteriza por la capacidad de prever los acontecimientos futuros desde el bagaje personal que proporciona la experiencia. Es plausible postular que el elemento esencial para que un individuo pueda ser definido como prudente radica en la memoria que podría ser considerada, en última instancia, una facultad o una cualidad natural. Por ende, no sólo radica en la dimensión natural, sino que también

se ve modificada por la acción del individuo.

La principal diferencia es la ausencia de la referencia directa a las facultades naturales dadas. La definición del poder en *Leviathan* incluye dos particularizaciones o concretizaciones sobre el poder: el poder original y el poder instrumental. La ausencia de una referencia directa en la definición abstracta del poder no implica una ausencia absoluta de la dependencia de las facultades naturales, ni una independencia absoluta de los medios auxiliares. Hobbes realiza la introducción de gradaciones en las facultades naturales. Estas gradaciones de las facultades naturales son grados de eminencia de las facultades naturales, es decir, el desarrollo excelso a nivel cualitativo de las posibilidades limitadas por las facultades naturales. Además, Hobbes, a diferencia de la primera definición de poder, realiza la introducción del vínculo entre el poder original y el poder instrumental, es decir, estos son adquiridos por aquellos. La introducción de este vínculo no permite afirmar que se produzca una desvinculación de las facultades naturales y, por tanto, no se puede afirmar aún la independencia del poder sobre las facultades naturales.

Por otro lado, Hobbes introdujo la adjetivación del poder como poder instrumental. Este término menciona a aquellos instrumentos que son obtenidos o por la fortuna o por las facultades naturales para la obtención de más medios, es decir, comienza a atisbarse como la acumulación prolongada de instrumentos es un factor definitorio del poder. La apropiación masiva de instrumentos aumenta notablemente las posibilidades de realizar aquellos fines que se le presente como buenos al individuo. Por ende, es plausible postular un giro argumentativo en la definición hobbesiana de poder, en términos de S. Field, se transita de privilegiar la causa sobre el efecto para invertirse este esquema. Este es el primer paso para la emancipación de los instrumentos.

S. Field había definido a los *Secondary Powers* como una modalidad de poder necesaria para la efectivización del poder latente en las facultades naturales, pero que la relación entre el poder, como identificación con las facultades naturales, y los *Secondary Powers* como una relación jerarquizada, es decir, los *Secondary Powers* estaban subordinados al poder originario de las facultades naturales. Sin embargo,

ella considera que se produce una modificación de esta relación de subordinación en pos de una relación de igualdad entre ambos poderes. El motivo de la autonomía del *Secondary Powers* respecto de las facultades naturales se debe a que el foco o el peso categorial del concepto de poder ha transitado hacia los efectos abandonando la causa como suelo desde el cual erigir dicho concepto.

La transición del acto definitorio de privilegiar los efectos en la segunda construcción del poder hobbesiano sobre las causas de la primera construcción es una transición que a su vez tiene una traducción ontológica en la relación de subordinación de los *Secondary Powers*. Situar el peso de la definición sobre la causa implica que los demás elementos introducidos en el concepto de poder pasarían a ser auxiliares de las facultades naturales. La introducción de los poderes instrumentales como una categoría nos permite dilucidar la relevancia de los medios empleados para la materialización o efectivización parece situarnos en la estela de un cambio en la relación de ambas modalidades particulares del poder. La primera definición posee una conceptualización del desarrollo del poder circular, es decir, la relevancia radica en la causa, la mediación es un mero tránsito y los efectos son atribuidos exclusivamente a las facultades naturales; los *Secondary Powers* son concebidos como una emanación o una mera extensión de las facultades naturales.

Sin embargo, la dinámica del poder en la segunda definición supone una modificación: las facultades naturales en un grado excelso o de eminencia de su desarrollo permiten la obtención de instrumentos, que a su vez, amplían las posibilidades de obtener más instrumentos con los cuales poseer una mayor posibilidad de incrementar la efectivización del fin deseado. Esta modificación permite divisar una modificación en la relación ontológica entre el poder original y el poder instrumental. Sigue persistiendo aún una dependencia de las facultades naturales pero el fundamento o criterio ontológico de los instrumentos radica en la finalidad y no en la causa. Al situar la justificación del poder en el fin, aunque el poder original siga manteniendo su condición de origen, la relación ontológica entre el poder original y el poder instrumental se equilibran provocando una fractura de la relación de subordinación entre ambos poderes.

El engranaje que posibilita la transición de una definición del poder hacia la otra y la modificación de la relación de subordinación ontológica de los poderes instrumentales a los poderes originales radica en la conceptualización del *Honor*. En *The Elements of Law Nature and Politics*, Hobbes denominó la noción del Honor del siguiente modo: “*The signs by which we know our own power are those actions which proceed from the same; and the signs by which other men know it, are such actions, gesture, countenance and speech, as usually such powers produce: and the acknowledgment of power is called HONOUR; and to honour a man (inwardly in the mind) is to conceive or acknowledge, that that man hath the odds or excess of power above him that contendeth or compareth himself. And HONOURABLE are those signs for which one man acknowledgeth power or excess above his concurrent in another*” (Hobbes, 1889, p. 30). Esta definición del honor enfatiza la dimensión circular del poder en esta obra. El autor británico considera que los signos o los medios epistemológicos que permiten al propio sujeto obtener una comprensión de su propio poder a partir de las acciones que han sido emanadas de sus propias facultades naturales. Los signos por los cuales el resto de individuos obtienen una comprensión del poder de un sujeto son la expresión exterior en forma de acciones de las facultades naturales. Además, Hobbes concibió el honor como el juicio interno de un individuo como superioridad de su propio poder por encima del resto de individuos. Por lo tanto, la concepción del honor está supeditada a la concepción del poder y la presencia del resto de sujetos, de los otros, sólo son una presencia accidental para la concepción del poder de un individuo, es decir, el resto de sujetos sólo realizan o desempeñan la labor tanto teórica como práctica de ser un foco de comparación, pero el resto de sujetos no ejerce una labor de definición o composición del poder de un sujeto, sólo puede acceder a una comprensión de él mediante los signos.

Sin embargo, la noción del honor es una noción que va a sufrir una nueva modificación en las entrañas de la obra anatómica del *Leviatán*. Esta modificación está acompañada por una profunda modificación del concepto de Valor. En *The Elements of Law, Natural and Politic*, el concepto de Valor (*Worth*) es un concepto

secundario o derivado del concepto del honor. En esta obra, Hobbes consideró que dependiendo de los signos de honor o deshonor del poder de cada individuo podría realizarse una estimación del valor de individuo. El valor es concebido como un juicio cualitativo y cuantitativo sobre el poder ajeno y el precio que debería pagarse para hacer uso de él. El juicio valorativo no es un juicio absoluto impermeable a los acontecimientos en la realidad circundante a los sujetos ni a los juicios ajenos, sino como la moral relativista cuyo dualismo intrínseco y definitorio, como afirma Schmitt, bueno-malo depende del deseo de sujeto, sino que el valor depende de dos elementos: la necesidad y el juicio del otro.

El autor británico realiza la introducción de algunos ejemplos para demostrar o exponer la dimensión circunstancial que se esconde tras la necesidad del siguiente modo: *“An able conductor of soldiers is of great price in time of war present or imminent, but in peace not so. A learned and uncorrupt judge is much worth in time of peace, but not so much in war”* (Hobbes, 1651, p. 55). Hobbes nos expone como el valor, concedido como medida extrínseca del poder de un individuo, no es absoluta sino que fluctúa dependiendo de las circunstancias. La inmanencia del poder y del honor deja de estar supeditada a las facultades naturales para abrirse a la exterioridad permitiendo que la valoración sobre el poder sea determinada por las circunstancias. No obstante, el paso definitivo hacia la constitución social del poder lo hallamos en la emergencia determinante de la figura del otro; este deja de encontrarse en el exilio teórico de la primera postulación sobre el poder para pasar a desempeñar un rol esencial dentro de la constitución del poder. Esta relevancia produce un salto desde la dimensión epistemológica hacia la dimensión constitucional del poder. Previamente, el resto de sujetos sólo podían tener un acceso al conocimiento del poder ajeno sustentado en los signos de poder los cuales se hallaban sustentados en la fundamentación biológica de las facultades naturales. En la conformación presente del poder es el juicio ajeno quien determina el poder de un sujeto. Esta determinación extrínseca del poder queda manifiesta en la siguiente cita: *“And as in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the price”* (Hobbes, 1651, p. 55). Por lo tanto, la determinación del poder ha transitado desde el juicio interno del sujeto sobre el poder de sí mismo y sobre el poder ajeno

para que este poder, valga la redundancia, recaiga sobre aquellos sujetos que en un principio sólo eran unos fantasmas secundarios y renegados al olvido para pasar a ser determinante.

Quizás la apertura, que irrevocablemente implica una profunda modificación en la raíz misma del concepto poder, se deba a la aniquilación de cualquier atisbo de posibilidad de la transferencia del poder, y con ello del derecho natural, para el nacimiento del hombre artificial. Esta postulación es debido al posible colapso e imposibilidad de establecer una apertura debido a que como determina A. Hermosa cada sujeto se valora a sí mismo al máximo o, bien en la formulación straussiana, la vanagloria constituye una imagen en el individuo de su desmesurada superioridad sobre la restante totalidad de entes. La exclusividad de la valoración propia sobre el poder de un sujeto sobre sí mismo y considerando que este juicio sobre sí mismo imposibilita cualquier interacción con los demás, y, por ello mismo, imposibilita el exceso de poder.

La tesis defendida por S. Field precisa de la modificación presentada por Hobbes de las concepciones del poder y del honor desde su primeras obras hacia la interpretación del poder en *Leviathan*. El concepto de poder dejaría de estar supeditado a las facultades naturales para transitar, mediante la apertura a los demás, a una construcción sustentada en las relaciones interpersonales. El otro, ese gran olvidado del concepto de poder, pasará a ser esencial para la construcción del poder. Es necesario precisar que los sujetos no realizan una creación ex nihilo del poder, sino que las relaciones interpersonales, como estadio embrionario de la dimensión social del poder, mediante los juicios de los sujetos realizan la determinación de aquellos elementos o instrumentos que pueden ser definidos como poder real. Depositar en el juicio ajeno la constatación del poder real abre la posibilidad de sustentar el concepto de poder en la apariencia desvinculada, no de un modo radical, del sostén de la naturaleza. Por lo tanto, el elemento o el horizonte desde el cual se calificaría una fuerza o un instrumento como poder deja de estar supeditada a las facultades naturales posibilitando que un horizonte extrínseco al individuo sea el horizonte que determine el poder.

La apariencia introduce su presencia por la vía de la reputación de poder. Hobbes realiza la siguiente afirmación: *“Also, what quality soever maketh a man beloved or feared of many, or the reputation of such quality, is power; because it is a means to have the assistance and service of many”* (Hobbes, 1651, p. 54). Esta cita explicita abiertamente que el reconocimiento del poder de otro sujeto, mediante el amor y el temor, mediante la mera reputación. Esta no implica necesariamente una ausencia absoluta de determinantes o fundamentos subyacentes al poder, sino que abre la posibilidad de un poder plenamente emancipado de cualquier vinculación con la dimensión biológica; se abre la posibilidad, dentro de los parámetros modernos, aquel simulacro de Baudrillard o, aún dentro de las determinaciones de un estado de naturaleza, la necesidad de la apariencia tan profusa y lúcida descrita por N. Maquiavelo en *El príncipe*. La dimensión biológica del poder no queda eliminada como elemento determinante para las entidades que pueden ser denominadas como signos de poder, sino que la desvinculación de la dimensión biológica se produce en el ámbito de la valoración del poder, es decir, el sostén natural ya no es una condición sine qua nom para la valoración del poder.

Inclusive, Hobbes llega a identificar que la reputación de poder es poder; él lo expuso del siguiente modo: *“Reputation of power is power; because it draweth with it the adherence of those that need protection”* (Hobbes, 1651, p. 54). Se observa un viraje definitivo en la concepción del poder. El motivo primordial radica en que el concepto de poder se ha desligado de las facultades naturales como elemento valorativo para la determinación una acción o de un efecto como poder. El vínculo ha desaparecido tras el concepto de poder. Este ya no precisa de una valoración veritativa en la que la valoración del poder de un sujeto depende de la vinculación o desvinculación de las facultades naturales, sino que la apariencia de poder, como si de un velo de maya se tratara, es poder siempre y cuando produzca efectos. En conclusión, la desvinculación valorativa, que no constitutiva, de las facultades naturales ha posibilitado la transición de un concepto de poder que privilegiaba la causa del poder a un concepto de poder que privilegia los efectos. Esta prevalencia de la valoración a partir de los efectos se denota en la escasa valoración de la ciencia como poder. Hobbes sostuvo lo siguiente: *“Las ciencias son escaso poder,*

*por no ser eminentes y, en consecuencia, no ser reconocibles en cualquier hombre. Y tampoco están en todos, sino en unos pocos, e incluso en ellos sólo referidas a escasas cosas, porque la ciencia tiene una naturaleza tal que sólo puede comprenderla quien la ha alcanzado en buena medida”* (Hobbes, 1980, p.190).

Hobbes considera que la ciencia no puede ser catalogada como un poder debido primordialmente a que no es un compendio de causas que yazca en todos y cada uno de los individuos. Esta situación imposibilita un reconocimiento universal por parte de todos y cada uno de los individuos. Sin embargo, la ciencia, según Hobbes, no carece de poder per sé debido a que su elemento constitutivo es el conocimiento de las causas naturales y, por lo tanto, de los efectos naturales; esto permite postular que la ciencia es un poder en sí mismo debido a que si el elemento que sustenta el reconocimiento son los efectos, entonces la ciencia es un poder per sé fundamental para conocer los engranajes de la realidad natural para modificarla. No obstante, carecen del reconocimiento de los sujetos para ser considerados como un poder real y efectivo. Esta calificación de las ciencias como un poder per sé a disposición de la transformación de la realidad del ser humano puede hallarse en la influencia que el Lord Canciller F. Bacon ejerció sobre el autor oriundo de Malmesbury. Esta relación se puede rastrear en la siguiente cita: *“Ahora bien, la meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos intentos y recursos”* (Bacon, 1556 [2003], 125).

En segundo lugar, esta concepción hobbesiana sobre la relación o la calificación de la ciencia como poder esconde tras de sí, como si de un secreto innombrable se tratara, la presencia, aunque sea residual, de las facultades naturales como factor determinante para la calificación de un elemento como poder. Sostiene que el principal motivo para no considerar la ciencia como poder radica en que esta no es universal y congénita a todos los seres humanos, sino que se trata de un conocimiento que sólo es accesible para un grupo selecto y para un ámbito muy limitado de la realidad. La ausencia de universalidad y la escasa accesibilidad a ella suponen los principales motivos para el rechazo a ser calificada como poder real.

Sin embargo, tras esta declaración sobre la ciencia como poder realiza la

siguiente afirmación: *“Las artes de uso público, como fortificación, construcción de artefactos y otros instrumentos de guerra, son poder porque contribuyen a la defensa y la victoria. Y aunque la verdadera madre de ellos, sea la ciencia, y concretamente las matemáticas, al verse dados a luz por la mano del artífice se consideran su resultado (pasando por la parte por madre entre el vulgo)”* (Hobbes, 1980. p.190).

Por lo tanto, la consideración abstracta de determinadas facultades adquiridas como la ciencia no son consideradas como poder, pero sí aquellas cuya presencia y manifestación en la realidad material se produce en forma de efectos reconocibles por todos los individuos.

Por ende, asistimos a una nueva modificación del concepto de poder. Este ha dejado de estar supeditado a las facultades naturales como elemento esencial para la valoración de los instrumentos como signos de poder. La determinación del poder sigue siendo un espacio imperante por las facultades naturales, debido a que los poderes instrumentales se obtienen mediante el poder original, pero la valoración de los mismos pertenece al juicio de los individuos ajenos sobre el poder de un sujeto. Se produce la transición de un concepto de poder plenamente limitado a la individualidad radical para transitar hacia una valoración procedente de la alteridad, pero a raíz de los efectos que produce. Por otro lado, el núcleo temática del concepto de poder ha transitado de la causa a los efectos. Esta transición ha posibilitado la apertura del concepto de poder a la alteridad intrínseca a la realidad humana. Además, los significados se han emancipado, en su dimensión valorativa y de un modo relativo en su dimensión constitutiva, del significante, es decir, la apariencia de poder que reside en los significantes y estos como vías de expresión del poder desembocan en la tesis postulada por Zarka: *“Esta relación del poder con los signos es de tal calibre que un poder real pero que no se manifieste por esos signos es sólo un poder escaso reducido a efectos directos (...) e inversamente, la apariencia de un poder al que no corresponde la realidad de ese poder, es un poder (...) En otras palabras, no sólo los signos significan poder, sino que un poder solamente tiene realidad (...) en cuanto que es significado”* (Zarka, 1997. p.100). Esta cita nos sitúa en la línea de análisis que considera la valoración, el conocimiento y la realidad dependen primordialmente de los significantes que se

convierten en significados. Los significados se rebelan frente a su significado, es decir, los instrumentos se rebelan contra las facultades naturales.

#### **4.1 El deseo de poder como desvelamiento de la muerte.**

Uno de los elementos fundamentales que posibilitan la realización de este apartado es la postulación de la ausencia de principios metafísicos o de horizontes de sentido trascendentales que determinen objetivamente las acciones y los deseos subjetivos de cada individuo, como *hombre natural*. El punto de partida intrínsecamente moderno, y, por ello hobbesiano, es la postulación de la ausencia de cualquier elemento que determine desde las profundidades mismas de la existencia humana y de la realidad natural con una objetividad incuestionable y con una verdad imposible de negar, es decir, es la situación del desamparo de sentidos y de teleologías que determinen las acciones humanas. A. Hermosa constituyó esta imagen del siguiente modo: “*máxime cuando el relativismo moral pone en boca del sujeto la decisión de lo bueno, y el nominalismo niega la existencia de otros universales aparte de los nombres, y en consecuencia la de un summum bonum o la de un finis ultimus. Al quedarse la felicidad sin horizonte único—y común-- el castillo de verdad y objetividad de las reglas de conducta se desmorona, y en el polvo de sus escombros vemos irrumpir y adensarse la figura del tercer Dios aludido: el poder*” (Hermosa, 1998. p.41). No existen sentidos teleológicos que determinen el sentido de la existencia humana, pero tampoco existen límites que impidan que el deseo humano se extienda, al menos potencialmente, por la totalidad de lo ente, es decir, no existen frenos para la aspiración del sujeto deseante. C. Garay Vera, en su artículo titulado *La inseguridad y el estado de naturaleza: Dos casos, Hobbes y Schmitt*, sostiene que el elemento propiamente moderno de la construcción tanto de la realidad política y social es la aniquilación de los trascendentales como principio fundamentador y organizador de la realidad ontológica, para que la razón, desligada de categorías como “*intelecto paciente*”, permitiendo que la razón, de índole matemática en Hobbes, penetre en los entresijos de la realidad circundante y erigirse como la monopolizadora de los acontecimientos fácticos que influyen al ser humano.

Del mismo modo, L. Strauss, en su obra titulada *La filosofía política de*

Hobbes, sostiene lo siguiente: *“Pues, ciertamente, Hobbes no parte —como lo hacía la gran tradición— de la “ley” natural, es decir, de un orden objetivo, sino del “derecho” natural, es decir, de una demanda subjetiva-absolutamente justificada que, lejos de depender de una ley, un orden o una obligación previos, es ella misma el origen de toda ley, orden u obligación”* (Strauss, 2006. p.11-12). Esto no implica el silencio absoluto de Dios. La presencia de la divinidad es explicitada tanto en las leyes naturales como en la relación de la libertad individual. Las leyes naturales son concebidas como leyes eternas y leyes morales que son concebidas como reglas o preceptos deben cumplirse para garantizar la existencia de los individuos. Sin embargo, la condición natural de los seres humanos (que expone S. Wolin como un sujeto *calculador, egoísta y sólo incluso en la propia sociedad*) en el estado de naturaleza huérfanos de un poder coercitivo provoca que los seres humanos conculquen sistemáticamente estos preceptos. La instauración de un poder coercitivo, como soberano absoluto con plenos poderes coercitivos, la conculcación de estas leyes, por parte del soberano, supondría un crimen contra Dios. Respecto a la relación entre la necesidad y la libertad de los súbditos sostiene que la causa última de la cadena de acciones radica en Dios. Incluso, Hobbes llegó a realizar la siguiente afirmación: *“Dios que ve y dispone de todas las cosas”* (Hobbes, 2018, p.301). Él estipuló la dimensión omnisciente y omnipresente de la divinidad, pero esta deidad permanece en silencio antes la constitución de un Estado Civil.

Sin embargo, en Hobbes el rechazo a la dependencia de un principio transcendental cuya expresión en la existencia humana mediante la articulación de una comunidad y de un cuerpo político es manifiesto. El rechazo sólo se había limitado a aquellas dimensiones constitutivas de la existencia humana que son extrínsecos al propio individuo, pero ¿qué ocurre con los principios intrínsecos a la naturaleza humana como principios articuladores del cuerpo político? F. C. Rocca, en su artículo titulado *Lo ilimitado y su límite. Deseo, temor a la muerte y palabras en la construcción hobbesiana del orden político moderno*, postuló que la visión antropológica hobbesiana no contemplaba que la existencia de un principio intrínseco y natural a los sujetos que impusiera, desde su fundamentación natural y congénita, la instauración de una comunidad. F. Rocca sostiene que la filosofía

hobbesiana tiene como contraposición la concepción del *Zoon Politikon* aristotélico. Este concepto acuñado por Aristóteles sostiene que el ser humano, como elemento definitorio, es un “*animal social*”. Esta definición implica que la naturaleza humana es el origen para la constitución de vínculos y de lazos comunitarios que pueden ser concebidos como el germen de la sociedad civil y del Estado Civil. La teoría hobbesiana tiene sus raíces en la concepción artificial del Estado Civil; este es el producto de un acto contractual, que es el contrato social, y un conjunto de leyes civiles para garantizar la estabilidad dentro de sus límites. Inclusive aquellos elementos naturales más relevantes para la Ciudad (*Civitas*) son las leyes naturales y estas precisan de un poder coercitivo que impongan la obligación de obedecerlas mediante el temor al castigo. El origen de la Ciudad (*Civitas*) en Hobbes no radica en la inmanencia natural del ser humano ni tampoco es esta el producto de una expansión del primer ámbito de socialización del ser humano, es decir, la familia. Es la transferencia del derecho natural el elemento que da lugar al nacimiento del Estado. Ante la ausencia de principios objetivos que constituyan lazos de asociación entre los individuos dentro del estado de naturaleza se produce la consecuencia lógica de la inmediata disociación y una situación de conflicto generalizada. La ausencia de límites efectivos que impongan una limitación intrínseca a las acciones humanas dentro del estado de naturaleza se puede percibir de un modo sumamente nítido en la concepción hobbesiana de la moralidad relativista dentro del estado de naturaleza. Él estipuló que el binomio axiológico, bueno-malo, está supeditado al deseo humano. El deseo humano es puramente voluble y modificable no sólo porque modifica permanentemente su objeto de deseo, sino que incluso la valoración de un mismo objeto de deseo puede cambiar para un mismo sujeto. Del siguiente modo, Hobbes postula la relación entre el deseo y la moral: “*Pero sea cual sea el objeto del apetito o deseo de cualquier hombre, es lo que él, por su parte, llama bueno, y al objeto de su odio y aversión, malo*” (Hobbes, 2018, p. 97). Por lo tanto, la ausencia de límites para la expansión del derecho natural no sólo radica en una dimensión metafísica o extrínseca al propio individuo, sino que incluso aquel ámbito que potencialmente puede ser denominado como un límite intrínseco está supeditado a una dimensión humana que por su propia constitución no establece un límite definitivo

Sin embargo, la ausencia de determinación apriorística, concibiendo la determinación natural como de suyo, nos proporciona un motivo para realizarnos la siguiente pregunta: ¿cuáles son los motores fundamentales de la acción humana en el estado de naturaleza? En el artículo previamente mencionado A. Hermosa estipuló, basándose en Hobbes, que existen dos fuerzas internas al ser humano que son el origen del impulso de sus acciones: la aspiración a la felicidad y la satisfacción de sus deseos. La definición hobbesiana de la felicidad es catalogada como un progreso contínuo de la satisfacción de los deseos, pero que dicho impulso desiderativo no cesa con la satisfacción de un deseo. El deseo es denominado como una lógica que tiende a expandirse provocando que la satisfacción de un deseo sólo sea un camino para la satisfacción de otro deseo. Esto se debe, según Hobbes, a la necesidad de asegurar la satisfacción de sus deseos en el futuro.

La concepción hobbesiana de la felicidad no está inscrita en una dimensión ontológica más allá de las condiciones materiales o de las condiciones existenciales de los individuos, sino que se trata una acción constante y permanente que debe impulsar las acciones humanas. La felicidad es concebida como un progreso continuo de la satisfacción de un deseo detrás de otro. Esta expansión ilimitada se caracteriza porque es un progreso carente de fines y, por ello, de direcciones. Este progreso sufre la enfermedad del silencio de fines objetivos, es decir, un progreso puede ser concebido una serie de actos o etapas en un proceso que posee dentro de sí, como horizonte de sentido que lo guía, una meta que alcanzar; la ausencia de límites a un progreso produce que este se expanda ilimitadamente pero sin dirección, sin finalidad. Esta concepción de la felicidad conlleva implícitamente una concepción vitalista tras de sí. La existencia, dentro de los terroríficos límites negativos del estado naturaleza, es concebida como un devenir ateleológico, es decir, es una lucha permanente caracterizada por la proyección ilimitada del sujeto hacia la realidad ontológica que le circunda con la constante aspiración alcanzar las condiciones suficientes para garantizar su supervivencia, pero no existe un límite objetivo que determine que la expansión ha alcanzado su objetivo final. No hay una finalidad intrínseca a la existencia que realice la labor de imposición de acciones y de sentidos.

Por otro lado, la expansión ilimitada de cada sujeto por el más amplio espectro posible de entidades que le circundan desemboca inevitable e inexorablemente en el conflicto. La existencia del ser humano, en el estado de naturaleza, se caracteriza por poseer las condiciones necesarias para que sea concebida como un conflicto perpetuo: *“Porque mientras vivamos aquí (en la vida terrenal), no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres del sentido”* (Hobbes, 2018, p. 109). A. Hermosa postula inclusive que dicha proyección del sujeto sobre la totalidad de entidades que sufren un proceso de redefinición ontológica, al dejar de ser concebidas como un en sí para ser concebidas como un para sí, es la garantía de la subsistencia del individuo bajo la ausencia de la controladora y amenazadora mirada del Leviatán; A. Hermosa lo expuso del siguiente modo: *“De hecho desear es vivir, un hombre sin deseos es un hombre muerto, y un hombre que desee poco un pobre hombre”* (Hermosa, 1998. p. 41). El deseo constituye el elemento transversal a la condición antropológica y vital de los individuos. El impulso desiderativo es la fuente más profunda desde la cual emana la fuerza para la realización de las acciones. El aspecto más relevante del deseo antropológico no radica en una entidad en concreto que haya desempeñado ocasionalmente el papel de ser el objeto deseado y que a la postre fue consumido (es decir, producir el placer que se presupone y que motiva al sujeto deseante a su obtención), sino que el elemento más relevante de la relación entre el deseo y el ser humano es la concepción del deseo como una fuerza deseante que le impulsa en la dirección a la obtención de un objeto deseado. Poseído el objeto de deseo este no cesa, no se sacia con una satisfacción pasajera y es como un abismo insondable que no se sacia por muchas entidades que devore. La relevancia radica en la fuerza deseante del deseo humano debido a que la obtención de un objeto de deseo no es concebido como el final, sino como un medio para la obtención de nuevos objetos de deseo, es decir, la ausencia de un objeto apriorístico que sea definido como el objeto hacia el cual deben tender el deseo y la ausencia de un límite provocan que el horizonte ontológico sea un espacio potencial de la expansión ilimitada del ser humano.

A esta situación, en la que cada sujeto es un centro de poder desde el cual proyectarse en forma de un deseo plenamente insaciable y problemática, debido al relativismo moral y al nominalismo acompañado de la ausencia de leyes a priori, que introduzcan el sentido último de la existencia, implican la ausencia de un *finis ultimus* o de un *summum bonum*, es decir, la ausencia de un objetivo hacia el cual todas las acciones humanas deban tender. Por estos motivos, una vez derruidas las divinidades de la verdad y la objetividad, sólo queda la posibilidad de que un tercer *Dios* (Hermosa 1998) se yerga en el horizonte de las acciones humanas y se convierta en el foco de las acciones humanas que es el poder.

Sin embargo, la supervivencia es el objetivo primordial al que aspiran los seres humanos mediante la satisfacción de sus deseos y la permanente expansión que es denominada como la felicidad. La pretensión de estos motores de la acción humana es garantizar la propia existencia de los individuos. La ausencia de límites objetivos; la ausencia de valoraciones morales absolutas debido a que Hobbes consideró que el dualismo intrínseco de buen-malo pende por completo de la aversión y del apetito del sujeto; la carencia de un poder coercitivo; el incumplimiento sistemático de las leyes naturales; todo ello conlleva a que la proyección del sujeto deseante sobre la totalidad ontológica con la pretensión que nunca se llega a alcanzar objetivamente de garantizar su supervivencia.

Sin embargo, el elemento que posibilita un incremento notable de las posibilidades de garantizar la supervivencia en el estado de naturaleza es el poder instrumental. Por lo tanto, el poder instrumental que había sido considerado como una particularización y como un medio para la obtención de otros fines se acaba convirtiendo, por los motivos anteriormente descritos, en la finalidad del deseo y del progreso continuo que se esconde tras el concepto de felicidad. Por ende, el poder particularizado como un medio o como un instrumento es desgajado de esta condición para convertirse un fin en sí mismo, es decir, el poder adjetivado es modificado para convertirse en el poder sustantivado.

Al margen de la ausencia de un límite objetivo y fáctico que realice las labores

de límite y freno a esta lógica dinámica de un deseo desbordante, es necesario realizarse la siguiente pregunta: ¿cuál es el principal motivo para la ilimitación, al menos potencial, del ser humano? Ante esta pregunta se nos presenta dos opciones factibles: una de las razones aducidas por Hobbes es concebir, debido a la ausencia de fundamento garante de la constitución de vínculos sociales y de garantía de supervivencia, es la necesidad de expandir continuamente el poder individual debido a que es el único modo de garantizar la existencia y porque los bienes necesarios para garantizar la existencia son limitados; por otro lado, la otra respuesta factible es el placer que dimana de la superioridad de un individuo sobre otro individuo.

Por lo tanto, una de las posturas sitúa en la necesidad de incremento del poder instrumental la condición *sine qua non* para garantizar la existencia del individuo, es decir, es un motivo de índole materialista. La otra respuesta supone una antropologización de la ilimitación del poder, es decir, sitúa en la vanidad el fundamento esencial de la ilimitación. Hobbes sugiere la posibilidad de que un individuo considere innecesario la expansión ilimitada de su poder al haber alcanzado ciertas condiciones objetivas, pero considera que en un estado de competencia generalizada dicha suspensión de la capacidad de expansión ilimitada del poder individual supondría una declaración manifiesta de terreno de conquista, es decir, es como si “*el estado de naturaleza volviera ineficaz cualquier límite racional*” (Rocca, 2017, p. 169). La inoperancia de cualquier *límite racional* que se traduzca en la limitación del deseo de un individuo se fundamenta en la previsión, es decir, la aspiración de cada individuo de imponer su dominio sobre el resto de individuos. Esta situación generalizada implica que aquel que imponga una moderación a su deseo se convertirá en terreno de dominación y de guerra.

La situación propia del estado de naturaleza es la siguiente: “*La propia posición es amenazada por la anarquía de la producción, por los deseos opuestos multiplicados indeterminadamente por el número de todos los otros individuos, y por el azar y la incertidumbre propios del estado de naturaleza como situación sin orden objetivo*” (Rocca, 2017, p. 169). La ausencia de un límite objetivo, el vacío intrínseco en la realidad ontológica circundante al individuo, se traduce en una expansión

ilimitada de su deseo que debe materializarse en la obtención de más bienes e instrumentos que posibiliten su supervivencia, es decir, un incremento de su poder.

No obstante, la delimitación del objeto concreto que articula el deseo ilimitado subjetivo no ha sido definido con claridad. Esta ambigüedad no es fruto de las fallas teóricas de los teóricos que han reflexionado sobre Hobbes, sino que es una opacidad interpretativa propia de Hobbes. En *Leviatán*, él hizo referencia a que los objetos de deseo ilimitado subjetivo (y, por ello, de conflicto) son la gloria, la seguridad y los bienes. En *De Cive*, concibió una dualidad explicativa posible sobre el objeto de deseo: por un lado, es la vanagloria y por otro lado, la defensa de la libertad y de los bienes adquiridos.

Sin embargo, Strauss consideró que la estructura desiderativa animal y humana son similares, pero la racionalidad, como diferencia específica del ser humano, provoca diferencias en la materialización y realización del apetito humano, es decir, del deseo humano. En *The elements of Law, Natural and Politic*, Hobbes afirmó lo siguiente respecto al apetito humano: "*Seeing all delight is appetite, and appetite presupposeth a farther end, there can be no contentment but in proceeding: and therefore we are not to marvel, when we see, that as men attain to more riches, honours, or other power; so their appetite continually groweth more and more; and when they are come to the utmost degree of one kind of power, they pursue some other, as long as in any kind they think themselves behind any other*" (Hobbes, 1889, p. 28). Esta sentencia de la mano y mente de Hobbes desvelan un elemento profundamente esencial que distingue al apetito animal del apetito humano. Este elemento es el origen del deseo. El apetito natural animal es un apetito netamente reactivo, es decir, las acciones originadas en el deseo animal son reacciones a los estímulos que provienen desde el exterior del animal. Por lo tanto, el apetito animal es un apetito limitado y finito, es decir, es una reacción a un estímulo particular sobre el cual el animal reacciona debido a la acción previa del estímulo sobre él. Por lo tanto, el apetito animal es limitado porque su deseo se limita a ser una reacción hacia un objeto determinado. El deseo humano también procede de la exposición a los estímulos externos. Sin embargo, Hobbes postuló que el apetito natural del ser

humano es un apetito infinito que aspira a expandirse de un modo ilimitado. Si asumimos que el apetito natural humano es reactivo, entonces tendría que afirmarse la existencia de infinitos estímulos. Si se acepta la tesis de los estímulos infinitos; ¿por qué los estímulos infinitos no afectan a los animales sino sólo a los seres humanos? La respuesta proporcionada por Strauss es que considera que el apetito natural humano y el apetito animal poseen un origen distinto. El apetito natural humano no es un apetito que tienda al infinito como reacción a una cantidad de estímulos infinitos, sino que tiende al infinito debido a que es un deseo espontáneo; el deseo humano es concebido como una fuerza devastadora que aspira a extenderse indefinidamente sobre la pluralidad de entidades que son susceptibles de ser consideradas como potenciales instrumentos.

Implícitamente se ha realizado la suspensión de la existencia de un principio o de un límite extrínseco a la subjetividad radical del ser humano en la teoría hobbesiana. Quizás es factible postular la existencia de una vinculación entre la existencia de un límite aparentemente extrínseco con las acciones de los individuos. J. Locke, en su *Ensayo sobre el gobierno civil*, consideró que los individuos no podían infringir la muerte sobre sus prójimos debido a que conculcan las leyes naturales emanadas de la divinidad y, por otro lado, supondría la rebelión de las criaturas respecto a su creador, es decir, la única entidad legitimada para realizar tales acciones es la Divinidad; la misma entidad de la cual cada sujeto depende ontológicamente. La figura de la divinidad es una figura problemática dentro de la estructura política del *Leviatán*, pero Strauss consideró la existencia de un límite inmanente al ser humano, al sujeto humano, dicho límite es la muerte. La posibilidad radical, en términos heideggerianos, es el límite que impone una determinación aparentemente extrínseca al intrínseco deseo subjetivo de ilimitación. La definición straussiana de la vanagloria implicaría una fractura de la frágil estructura imaginaria de la vanagloria. Esta última sólo es el producto de la fantasía del individuo al considerar que la realidad extrínseca a su subjetividad casi cogitata podría sobreponerse sobre cualquier elemento que emerja en su entorno ontológico. Sin embargo, la fantasía de la vanagloria que ensalza al sujeto por encima de cualquier modalidad de determinación es, al fin y al cabo, una vana ilusión. Y, como tal, la confrontación con aquel fenómeno, que incluso algunos califican que determinan al

individuo como ser-para-la-muerte, supondría una fragmentación de su ensalzamiento ilimitado. El dominio espontáneamente absoluto categorizado por Strauss halla su límite en la “*más verdadera nada: la muerte*” (Rocca, 2017, p. 173).

F. C. Rocca, en su artículo anteriormente mencionado, establece como elemento profundamente moderno la ausencia de un principio vertebrador de la realidad. Esta ausencia de unidad ontológica posibilita que los sujetos, definidos por esa *hybris*, una multiplicidad de deseos subjetivos en un vacío absoluto, es decir, esude la realidad en cuyas raíces sólo subsiste una nada que se traduce en una absoluta libertad intrínsecamente carente de limitaciones y obstáculos. Este aparente vacío extrínseco es la condición de posibilidad de la expansión infinita de los sujetos mediante la expansión ilimitada de su deseo. Sin embargo, esta ausencia de limitación extrínseca sólo oculta o vela el límite intrínseco a toda existencia humana: la muerte. Este límite intrínseco a cada subjetividad, velado en sí mismo, pero que puede manifestar mediante la competencia ajena característica del estado de naturaleza.

F. C. Rocca consideró que la libertad ilimitada, como fundamento formal del derecho natural, se encuentra vinculada con el límite inmanente (la mortalidad) desde la propia conceptualización del concepto derecho natural. La interpretación moderna del derecho natural se sustenta en dos ejes interrelacionados entre sí: la ausencia de una unidad que fundamente la realidad ontológica y, por lo tanto, la libertad ilimitada para garantizar su propia conservación. Este segundo motivo supone la introducción del límite intrínseco de un modo implícito.

La fundamentación straussiana sitúa el foco reflexivo sobre la formulación hobbesiana del derecho natural debido a que considera a ésta como un mecanismo para realizar una expansión y conservación de la existencia dada. Sin embargo, la ausencia de límites, comprendido como un *summum bonum* o un *finis ultimus*, desemboca inevitablemente en la expansión ilimitada del deseo. Este último es concebido como una adquisición o apropiación de los medios necesarios continua, pero no existe un límite real o fáctico que determina que se ha realizado la

acumulación suficiente y necesaria para garantizar la existencia.

El espectro constitutivo de la condición antropológica humana en la cual Strauss sitúa la muerte, concebida esta como límite intrínseco a condición mortal de los seres humanos, no es el ámbito de la racionalidad sino en el ámbito de la pasión. Hobbes ya indicaba que la principal pasión de las acciones de los individuos en el estado de naturaleza es evitar la muerte. De este modo, la constitución de un límite racional de los sujetos que se manifiesta en la construcción de un Dios mortal, del Estado Civil, tiene su origen en las pasiones humanas, es decir, es la determinación pre-racional el elemento posibilitante de la constitución del hombre artificial. Sin embargo, la conexión desde el origen pre-racional, de la pasión de la muerte, hacia la construcción del Estado civil transita por la vanidad. Esta es concebida como la constitución de una imagen de superioridad de un individuo de sí mismo sobre la totalidad restante de entidades que le circundan. La vanagloria concebida como una imagen vana o vacua de fundamentación debido a que está, según Hobbes, se sustenta en el juicio sesgado por el beneficio propio de los demás sobre un determinado individuo. Esta imagen se traduce en un imaginario subjetivo caracterizado por la consideración y el convencimiento de la superioridad del individuo sobre otros sujetos y sobre cualquier modalidad de determinantes naturales, es decir, la imagen de la vanagloria conlleva un olvido de la muerte por el propio sujeto cuya condición intrínseca es la mortalidad. La fantasía individual de la vanagloria que se caracteriza por la expansión del *deseo de poder tras poder que sólo cesa con la muerte* provoca una situación de conflicto que produce que la muerte como límite inmanente a la expansión de la vanagloria provoca que se desvele la posibilidad última de la existencia humana.

En conclusión, la vanidad de sí mismo propia de un individuo produce que la totalidad de condicionantes y determinaciones que limitan la existencia del propio individuo sean suspendidas, es decir, que la vanagloria provoque la imagen de que el individuo es plenamente libre de determinaciones y superior al resto de individuos. La salida de sí mismo que es fundamental en cualquier sujeto que pueda ser definido como vanidoso, junto con la generalización del deseo de poder como un fin

en sí mismo, produce que aquel límite intrínseco y natural del ser humano que es la condición mortal del ser humano sea el límite a la expansión ilimitada del poder. Este límite congénito impone la necesidad de buscar una vía racional para salir de este estado que es la condena a una muerte ya anunciada.

## **5. Poder político: la relación entre la individualidad y el soberano.**

El individuo ha sido devorado por esa imagen simbólica tremendamente fértil en un sin fin de interpretaciones de muy diversa índole que es el *Leviatán*. Este complejo símbolo, según Schmitt, ha devorado e insertado a cada individuo dentro de su propio cuerpo como es destacable en el frontispicio de su primera edición; un gigante que en su cabeza porta una corona, en su mano derecha sostiene una espada, como símbolo de juez de todas las causas concernientes al poder temporal, y en su mano izquierda porta un báculo. Un elemento muy sutil, a la par que relevante, son los rostros diminutos pero definidos como expresión simbólica de la existencia y vigencia de cada individuo que transfirió su derecho natural al soberano para la instauración de este poseedor del poder supremo, de un poder, que como está inscrito en el frontispicio *no existe poder sobre la tierra que se le compare* (*Non est potestas Super Terram quae Comparetur*).

El contrato social es un umbral teórico para la salida del hipotético estado de naturaleza donde el temor a una muerte inminente y violenta es el principal motor para que las acciones humanas se dirijan hacia la constitución de un estado civil donde la persona artificial ha sido constituida por la autorización de cada individuo para garantizar su existencia y su seguridad. El Estado Civil y el regente del estado civil —el soberano— no sólo debe proporcionar los dos elementos anteriormente.

La transferencia del derecho natural constituyó una profunda transformación de la realidad humana. Esta estaba constituida como una realidad fragmentada y condenada, tanto como dura el estado de naturaleza, a una situación de imposibilidad de constitución vínculos entre los sujetos. Este paisaje queda totalmente modificado desde la perspectiva del Estado Civil o *Civitas*. Es en esta

situación, la realidad humana transitoria de una disgregación absoluta de la realidad humana a la constitución de un pueblo. Esta figura del imaginario colectivo tanto de la sociedad como de las reflexiones filosóficas se constituye o se sustenta en el concepto de *unidad*, es decir, los individuos no desaparecen del espectro político, sino que quedan unidos, en el caso de Hobbes, por la realización del contrato. Este lazo de unidad absoluta que conforma el pueblo que se erige bajo la atenta y controladora mirada del *Leviatán* es la autorización general de la que goza por la transferencia del derecho natural, es decir, el soberano se alza como el actor de los actos y los juicios propios de los individuos que son los autores.

Sin embargo, ¿la mera institución del Estado civil (*Civitas*) implica una disolución del individuo como elemento influyente en la realidad política? ¿la instauración del estado social implica la aniquilación radical del conflicto? ¿cuál es el fundamento de legitimidad del Leviatán? ¿qué tipo de poder caracteriza al soberano regente de la República?

Comencemos por la última pregunta. El autor oriundo de Malmesbury sitúa en el poder el elemento central para la articulación de la realidad política. El poder del soberano, regente de la ciudad, es la misma modalidad de poder de la cual gozan los individuos en el estado de naturaleza sobre sí mismo y que intenta imponer sobre los demás, es decir, *“un poder supremo y absoluto, sólo limitado por el vigor y las fuerzas de la ciudad misma, y por ninguna otra cosa en el mundo”* (Hobbes, 2016, p. 128).

La insistencia en la dimensión ilimitada del poder supone un factor esencial. Sin embargo, la ilimitación se agota en su dimensión causal, es decir, la ilimitación del poder del soberano se sustenta en la ausencia de un poder que desempeñe la alternativa al poder que sustenta el soberano. Este puede percibirse en que el poder del soberano es el producto de la transferencia de los derechos naturales que poseían los seres humanos en el estado de naturaleza y, que inevitablemente, desembocaba en un estado de guerra. El derecho natural le proporcionaba a los seres humanos un poder ilimitado, al menos potencialmente, para poder proyectar su subjetividad sobre la totalidad de la realidad circundante, es decir, esta se presentaba como un espacio de instrumentos o de medios para la satisfacción de su

deseo y la garantía de su supervivencia.

No obstante, N. Bobbio, en su obra *Sociedad y Filosofía en la filosofía política moderna*, sostiene que los autores que abogan por un poder absoluto no sostenían una ausencia absoluta de determinaciones que limitase el poder del soberano. La razón primordial es que la identificación entre el soberano como un poder absoluto en términos positivos (es decir, afirmando la ausencia de límites y determinaciones en la puesta en práctica de su poder) supondría aceptar la rebelión de las criaturas al intentar un ser humano, una persona natural, usurpar el lugar de la Divinidad. Sólo Dios concentra en sí el poder para realizar una manipulación de la totalidad ontológica que se abre ante él. El autor italiano sostiene que con el término poder absoluto de un soberano no se hace referencia a la desligación absoluta de cualquier modalidad de determinación extrínseca para manipular la realidad, sino que se caracteriza por la autonomía de un elemento intrínsecamente terrenal, es decir, las leyes civiles.

Dentro de la exposición hobbesiana de su teoría, Hobbes expuso que para mantener la *salud* de la república o res-pública sostuvo la plena independencia del soberano respecto a las leyes civiles, pero no a las leyes naturales. La obediencia a esta segunda se sustenta en su origen, es decir, las leyes naturales son preceptos o reglas que emanan de la figura de poder absoluta, es decir, Dios. Sin embargo, las ataduras artificiales (las leyes civiles) del hombre artificial dimanar directamente de la figura del soberano. Este goza de un poder legislativo sin precedentes y sin ataduras. En *De Cive*, Hobbes presentó una breve definición de las leyes civiles que es la siguiente: “*Y las leyes civiles (...) no son otra cosa que los mandatos de quien tiene la autoridad principal en la ciudad, para dar dirección a las acciones futuras de sus ciudadanos*” (Hobbes, 2016, p.144). El legislador en todos los modelos políticos es el soberano. Este modelo de gobierno puede ser una monarquía, una asamblea democrática o aristocrática. El legislador es la entidad que impone las reglas que deben de cumplirse y estos mandatos son considerados como las leyes civiles. Por ende, la república es el legislador. Sin embargo, la república es una entidad y no es una persona. Esta condición intrínseca de la república impide que la república pueda realizar la estipulación de las distintas acciones. Por lo tanto, la potestad de

legislación recae sobre el soberano. La posibilidad establecer distintas leyes no sólo recae sobre él, sino que también es sobre quién recae la potestad de derogar las leyes.

Por lo tanto, la sujeción y limitación del rango de acciones del soberano a las leyes civiles supondría que el poder legislativo o bien descansa en una instancia superior al soberano o bien implicaría asumir que las leyes están constituidas con independencia del soberano. Aceptar estas tesis supondría que el soberano, concebido como la persona natural que regenta la persona artificial, estaría supeditado a otra entidad superior a ella concebido como un juez con la potestad de juzgar los actos realizados por el soberano (es decir, si conculca o no conculca las leyes civiles) y con la capacidad de castigarlo. Esta postulación implicaría que el soberano se convierte en súbdito de un soberano que se sitúa en una posición superior de poder a él.

La afirmación de la sujeción del soberano a las leyes civiles tendría una doble consecuencia que introduciría una contradicción dentro del esquema hobbesiano. La limitación del soberano a las leyes civiles supone infringir el contrato social debido a que los sujetos le transfieren su derecho natural al soberano y este acto le autoriza para gestionar los medios disponibles para garantizar la seguridad y el bienestar del pueblo. Si las leyes civiles son los mandatos, que no consejos, que determinan el ámbito de acciones de la vida cotidiana y ellas son los ámbitos de limitación de las acciones de los individuos dentro del espectro social y, además, los sujetos deben obedecerlas debido a que no hay paz sin sometimiento; estaría incurriendo en una infracción mortal del contrato social que supondría, como Hobbes sostiene en el capítulo XXX del Leviatán destinado a la exposición de las principales causas o enfermedades que producen la disolución de la república, a que el Leviatán ha sido herido de muerte. Otra posibilidad es que el poder legislativo recaiga en una entidad o en una persona política con independencia del soberano. Él estipuló que esta acción de dividir el poder supondría una escisión de la unidad del poder para producir una escisión interna imponiendo la necesidad de una obediencia diversificada y, además, supondría la apertura a la posibilidad de que algunos sujetos intentan imponer sus interpretaciones sobre las leyes convirtiéndose estas en el objeto de obediencia.

El soberano posee una libertad ilimitada para poder ejercer su poder absoluto, comprendido como ausencia de limitación legislativa, pero no puede trascender el objetivo último del contrato social, es decir, garantizar la seguridad, la libertad y la posibilidad de desarrollo de los individuos dentro del estado civil.

Es plausible realizar la siguiente pregunta: ¿deriva necesariamente un poder absoluto en un uso absolutista del poder? La respuesta precisa de una apreciación. La respuesta depende de la definición se realice del uso absolutista de un poder absoluto. La concepción del uso absolutista puede suponer que la totalidad de individuos que son puntos de conexión para la unión del pueblo pierdan completamente su libertad intrínseca por la imposición de una acción o de medidas sustentadas en un derecho que le es plenamente ajeno como foco de acción de política y social, es decir, que los individuos pierdan la capacidad de ejercer cualquier acción que provenga de su libertad y en pos de sus propios intereses. Ante esta concepción de absolutismo tendría que ser catalogado el uso de un poder absoluto de tal modo cuando se erradique del espectro social tanto la libertad como los intereses personales.

Sin embargo, Hobbes realizó la introducción del concepto libertad dentro del engranaje del Leviatán. En Hobbes se produce la presencia de dos modalidades de libertad que son la libertad natural y la libertad social que son dos adjetivaciones muy particulares del concepto de libertad. El concepto de libertad natural alude directamente a la concepción del derecho natural. Este había sido tematizado como la libertad congénita e ilimitada que de cada individuo para que realice las acciones dictadas por su propia racionalidad para garantizar su supervivencia en el estado natural. Esta libertad es sacrificada como condición necesaria para la introducción del individuo en la sociedad civil. Este sacrificio se produce mediante el contrato social. Por lo tanto, la libertad cuyos efectos se extienden en el ámbito de la sociedad civil no pueden provenir de esta libertad natural. La libertad, dentro del espectro social, es tematizado de un modo negativo, es decir, se caracteriza por la ausencia de impedimentos u obstáculos para poder desarrollar las acciones voluntarias del individuo. Este concepto de libertad puede ser denominado como libertad negativa. Martín D. Farrell, en su artículo Libertad negativa y libertad positiva, estipula que este concepto de libertad es un producto de la constitución de

normas jurídicas, es decir, “*Las normas jurídicas, al conceder libertades negativas, crean una especie de cerco alrededor del individuo, cerco dentro del cual ni los demás individuos pueden inferir*” (Farrell, 1989, p. 10). El límite entre la dimensión antropológica y esta libertad artificial radica en concebir que una limitación producto de la condición biológica de los sujetos no puede ser denominada como una ausencia de libertad. Por lo tanto, ¿Qué es un hombre libre como súbdito? Hobbes proporciona la siguiente respuesta: “*es quién en las cosas que por su fuerza e ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad*” (Hobbes, 1980.p. 300). Es plausible postular sin temor a equivocarse la presencia de un ámbito individual de autonomía en el cual el sujeto es autor y actor de sus acciones y de sus juicios.

No obstante, tener una mirada excesivamente sesgada de prejuicios contemporáneos sobre reflexiones de autores pretéritos puede desembocar en un error de enorme enjundia y producir numerosos errores categoriales. Nuestra mirada puede entrar en colapso cuando dirigimos la atención hacia aquellos elementos extrínsecos e intrínsecos que se interrelacionan con el concepto de libertad. Actualmente, desde el siglo pretérito, se concibe que la libertad individual no está gozando de sus mejores momentos. Es *vox populi* e incluso una aceptación automática de que la libertad individual deja de ser concebida como tal cuando el discurso cultural realiza la construcción de determinados estereotipos culturales que intenta inducir en los sujetos individuales, no exclusivamente, mediante los productos de la industria cultural. A pesar de pecar inevitablemente en un anacronismo, H. Marcuse postuló, en *El hombre unidimensional*, el concepto de introyección, es decir, que las necesidades constituidas en el horizonte cultural por el sistema capitalista son adoptadas por el individuo como una necesidad propia; esta introyección tiene como resultado la aniquilación de la dimensión interior teniendo provocando la unidimensionalidad impuesta sobre el conjunto de individuos que componen la sociedad.

Sin embargo, Hobbes postuló, a pesar de que nos resulte impactante actualmente, que la libertad es un concepto plenamente compatible tanto con el miedo como con la necesidad. Expuso en el capítulo XXI titulado De la libertad de los súbditos, que sólo aparece en *Leviatán*, proporciona un ejemplo muy nítido de la

relación del miedo con la libertad: “*Así puede pagar a veces un hombre su deuda sólo por miedo a la cárcel, pero puesto que nadie le impidió abstenerse fue la acción de un hombre en libertad*” (Hobbes, 1980, p. 300-301). El miedo supone que la decisión y el resultado de la deliberación, cuya paso final es el acto de la voluntad, siempre están imbricados en una determinada circunstancia particular. Además, estas circunstancias puede producir que el rango de variedad de acciones posibles quede muy reducido, pero el producto final de la deliberación es un acto que proviene de la voluntad del propio sujeto sin apelación al miedo. Este es un sentimiento de temor ante las posibles consecuencias de un determinado acto o de la confrontación ante otro sujeto, entre otras cosas, pero el miedo no impone al sujeto el acto que debe realizarse sino que es el producto de la deliberación racional del sujeto. El ruido ensordecedor del miedo no silencia la voz del individuo. Quizás las acciones plausible sean muy reducidas, pero en ese pequeño reducto aún persiste la libertad individual.

Respecto a la relación entre la necesidad y la libertad nuestro autor deposita el fundamento último en la divinidad. En esta relación Hobbes realiza la introducción una jerarquización de causas fundantes respecto a la libertad. Él sostiene que el horizonte inmediato desde el cual se originan los actos denominados libres son el resultado o la producción de la voluntad humana. A su vez, esta voluntad se fundamenta en la libertad y esta se origina en la necesidad. Sin embargo, Hobbes introduce un elemento esencial que es la concepción de que estos actos son consecuencia de una causa; él afirma que “*todo acto de la libertad humana y todo deseo e inclinación proceden de alguna causa*” (Hobbes, 1980.p. 301). Sin embargo, introduce una jerarquía dentro de las causas. En última instancia, la figura divina es el fundamento determinante de todos los deseos posibles del ser humano. Este elemento se sustenta en la dependencia ontológica de la criatura con el creador, es decir, este posee un conocimiento absoluto sobre todos los mecanismos y engranajes de su creación.

Los límites que restringen el ámbito de acción dentro del espectro social para todos los súbditos son las leyes civiles. Estas son las garantes del mantenimiento de la paz dentro las entrañas del *rey de los orgullosos*. Estas leyes civiles tienen su causa primera y originaria en los individuos debido al contrato social. Hobbes lo

expuso del siguiente modo: *“mediante pactos mutuos, les han soldado en un extremo a los labios de ese hombre o asamble a quien concedieron el poder soberano, y en el otro extremo a sus propios oídos”* (Hobbes, 1980.p. 301). Por ende, la libertad individual discurre como el agua entre un conjunto de cadenas debido a que Hobbes era buen conocedor de la imposibilidad de racionalizar todos los aspectos influyentes e influenciados de la existencia del individuo. Esta imposibilidad permitió la apertura de espacios de libertad plenamente individual, pero siempre limitada a las leyes civiles. Del mismo modo que las leyes civiles son los garantes de la seguridad de los sujetos dentro del estado social, el espacio de libertad está destinado a aquellas acciones en las que el sujeto puede seguir los designios marcados por su propia racionalidad con el objetivo de alcanzar o de realizar las acciones más beneficiosas para sí mismo. Por lo tanto, la búsqueda del beneficio o de la consecución de los intereses propio se producen, siempre y cuando no conculquen las leyes civiles, en aquellos ámbitos de la existencia en las que el Leviatán permanece en silencio. Por este motivo, la libertad individual dentro de los parámetros del Estado Civil se caracteriza por una libertad negativa, es decir, ante la imposibilidad de poder racionalizar todos los actos de los seres humanos se produce un espacio de ausencia de injerencia externa sobre el individuo.

La individualidad de los súbditos no había sido plenamente alienada, la individualidad, como espacio de libertad, concebida como condición deseante de la antropología humana no había sido aniquilada; el individuo se introducía como un engranaje dentro de la artificiosa constitución del Leviatán. Esto implica que la persona natural es el material con el cual está constituido la persona artificial. Esta presencia se denota inclusive en la figura del soberano. Este porta una dualidad intrínseca a su condición antropológica y a su condición política. Uno de los argumentos, entre otros, por el cual Hobbes se decantó por considerar la monarquía absoluta como el mejor modelo de gobierno radica en una mayor posibilidad de identificación entre la persona natural del soberano y la persona política del soberano. A aquella dimensión del soberano le impulsa la satisfacción de sus intereses personales. A la otra dimensión le debe impulsar la satisfacción del interés público. La monarquía absoluta supone un modelo de gobierno en el cual la identificación entre ambas modalidades de intereses se alinean en las acciones y

decisiones tomadas por el soberano. La elección de este modelo radica en que ante la tesitura de poder elegir entre la satisfacción de los intereses personales y los intereses públicos el ser humano, por su propia constitución, la satisfacción de sus intereses privados tendrá una mayor preeminencia que la satisfacción de los intereses públicos.

Sin embargo, la construcción de un armazón legislativo que limite las acciones de los sujetos no es una garantía ni de obediencia de los súbditos hacia ellas ni de la eliminación del individuo. Hobbes, quién poseía un profundo y lúcido conocimiento sobre la antropología, era conocedor de la necesidad de imponer mecanismos de control en la ciudad y la inoculación del miedo en los individuos para garantizar una obediencia fidedigna a los designios impuestos por el rey de los orgullosos.

Hobbes, tanto en el capítulo XXIX De aquellas cosas que debilitan o tienden a la disolución de un república y en *De Cive*, sostiene que la finalidad de la constitución del hombre artificial es que la vida de este sujeto se extienda ilimitadamente hacia la eternidad. Sin embargo, Hobbes era consciente de que las posibilidades de disolución de este sujeto provienen no por la *“violencia externa, sino por desórdenes internos, la falta no está en los hombres en cuanto qué son su materia, sino en cuanto que son los hacedores y organizadores de ellos”* (Hobbes, 2018, p. 401). Los elementos naturales condicionantes del ser humano se traducen como fallas arquitectónicas en la construcción del hombre artificial, es decir, los aspectos que se caracterizan por una mayor proliferación de conflictos intrínsecos a la condición humana se explicitan como profundos riesgos en la construcción del hombre artificial.

Se nos abre una pregunta ante nosotros: ¿la transferencia de los derechos naturales supone una aniquilación absoluta del conflicto inherente al ser humano y a la posible disolución del Leviatán? Él mismo esgrimió lo siguiente en su obra *De Cive*: *“Pues la depravación de la condición humana es a todos manifiesta, y por experiencia sabemos demasiado bien cuán poco proclives son los hombres a cumplir el deber por el deber y a guardar sus promesas cuando desaparece la amenaza de castigo. Por lo tanto, hemos de procurarnos nuestra seguridad no mediante contratos, sino recurriendo a castigos”* (Hobbes, 2016, p. 228). En otra cita

de la misma obra, Hobbes sostiene lo siguiente: “*Por lo tanto, para seguridad de los individuos particulares y, consecuentemente, para lograr la paz común, es necesario que el derecho a usar la espada del castigo sea transferido a algún otro hombre o concejo*” (Hobbes, 2016, p. 224) Las citas anteriores provenientes de la pluma y sienes del autor oriundo de Malmesbury parecen indicar que no es posible postular una modificación de la dimensión más profunda e interna del ser humano, es decir, el ser humano sigue siendo un sujeto desiderativo que sitúa en un grado de preeminencia la satisfacción de sus intereses privados sobre la obediencia a las leyes civiles. Anteriormente se observó que la presencia e influencia de la condición natural no desaparece ni en la figura del soberano, sino que su dimensión natural sigue estando presente en el alma del Estado.

La tesis previa de la escisión de la condición antropológica del ser humano en la que se postula la existencia de una libertad intrínseca e imborrable de la dimensión humana y del espectro de la sociedad civil debido a que las leyes civiles no pueden realizar la racionalización y control de todas las acciones del ser humano. Por lo tanto, aún permanece incólume e inmodificable un mínimo reducto de libertad individual a la cual el Leviatán no puede acceder. Esta imposibilidad supondría la imposibilidad de un acceso del soberano a la constitución más íntima del sujeto humano. Por este motivo, es plausible sostener la tesis de S. Wolin, en su obra *Política y Perspectiva*, afirma que las leyes civiles sólo se mueven en el ámbito de la exterioridad del ser humano y que aquellas no pueden acceder a la dimensión más interna del ser humano para producir una transformar la propia condición natural humana. Por lo tanto, las leyes civiles de Hobbes no son una postulación para la modificación de la condición natural del ser humano, sino que sólo se mueven en el ámbito de la superficialidad y la exterioridad, es decir, las leyes civiles no producen un sujeto político sino que producen un sujeto gobernable (Wolin). La inaccesibilidad de la condición interna también se denota en la dimensión religiosa del ser humano. Hobbes postuló, a diferencia de la interpretación general, que el reino de los cielos radica en la dimensión terrenal de la creación divina. El juez en las disputas tanto de índole terrenal como de índole celestial que penden de la dimensión terrenal es el soberano. Este realiza la imposición de un culto religioso que sólo tiene una manifestación externa de la dimensión individual, pero en la dimensión interna no se

encuentra obligado, es decir posee libertad de pensamiento. Por lo tanto, comienza a atisbarse la relevancia de la dimensión externa en relación con el orden político y las leyes, es decir, la dimensión, entre in foro interno e in foro externo, exterior del ser humano es terreno de control desde la perspectiva hobbesiana. Ya S. Wolin, en su obra *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, se postula como el terreno de control político del hombre se adhiere a la dimensión externa. Wolin lo postuló del siguiente modo: *“El resultado fue convertir la religión, de principio sustantivo que invadía las más profundas intimidades de la vida humana, en principio formal de conformidad externa, que afectaba solamente al comportamiento público y no penetraba en el recinto interior de la mente”* (Wolin, 1960, p. 292). Del mismo modo, C. Schmitt, en su obra titulada *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, sostiene la división interna en el corazón de la antropología y conciencia del ser humano al establecer la distinción entre fe interior y el culto exterior. Schmitt sostiene lo siguiente: *“Hobbes considera la cuestión del prodigio y del milagro un asunto de la razón “pública”, opuesta a la “privada”; pero, por fuerza de la general libertad de pensamiento —quici cogitatio omnis libera est—, deja intocada al individuo la libertad interior de creer o no creer, usando su razón privada, y de cuidar el iudicium particular en su corazón, intra pectus suum. Desde luego, en cuanto se trata de la profesión externa de fe, el juicio privado se suspende y el soberano es quien decide la verdad y la falsedad”* (Schmitt, 1996, p. 110). Tanto Schmitt como Wolin sostienen que el individuo es concebido como sujeto político, como sujeto punible de castigo, en su dimensión externa permitiendo una libertad interna del sujeto, es decir, no existe una alienación absoluta del individuo, sino que se produce una fragmentación del individuo quedando resguardado del poder en su dimensión interna. Sin embargo, la ausencia de penetración de la soberanía en la condición interna del ser humano no supone necesariamente la constitución de mecanismos que desde la exterioridad delimiten la libertad interna. Estos mecanismos son el control absoluto, como una emanación directa del soberano, y el miedo al castigo.

### **5.1 Los dos elementos esenciales al soberano hobbesiano: el control y la inoculación del miedo.**

El primer aspecto esencial es establecer cuál es la condición propia de la Ley. Esta es concebida por Hobbes como un mandato y no como un consejo. Hobbes definió el concepto de mandato del siguiente modo: *“Mandato es cuando un hombre dice haz esto o no hagas esto sin esperar razón distinta de la voluntad de quién lo dice. De ello se sigue manifiestamente que quien manda pretende por ello su propio beneficio. Porque la razón de su mandato es únicamente su propia voluntad y el objeto apropiado de la voluntad de todo hombre es algún bien para sí”* (Hobbes, 2018, p.338). A diferencia del mandato, el consejo se caracteriza por la emisión de una oración que se caracteriza por la posibilidad de realizar o no realizar un determinado acto, pero que el beneficio será para el receptor del consejo y no para quien lo emite; esta es la principal diferencia entre ambos conceptos.

Además, el emisor del mandato no es un sujeto, sino que es el contenido o la fuerza propia de las leyes a las cuales todos los súbditos de ese territorio deben adherirse por la realización del contrato social. La fuerza de la ley civil no radica en un contenido per sé sino por ser una emanación propia del soberano debido a que si asumimos que la relevancia de las leyes radica en su propio contenido y no lo consideramos como un producto de la soberanía, entonces se tendría que asumir que existe un conjunto de leyes que se sitúan por encima de la figura del soberano y, por lo tanto, a las que él se encontraría sometido. Sin embargo, ¿cuál es la definición hobbesiana de Ley Civil? Hobbes aportó la siguiente definición: *“La ley civil es para todo súbdito el conjunto de reglas que la república le ha ordenado mediante palabra, escritura u otro signo bastante de la voluntad, utilizar para la distinción de lo justo y lo injusto; esto es, de lo contrario y de lo acorde con la regla”* (Hobbes, 1980.p. 347).

En primera instancia, las leyes civiles no están definidas o delimitadas de un modo clarividente. El motivo principal de esta ambigüedad es que todos los súbditos deben obedecer a las leyes civiles, pero pueden ser las leyes civiles para provincias particulares, para algunas actividades específicas y/o para algunos hombres particulares. Además, las leyes civiles establecen los conceptos de lo justo y de lo injusto. Las leyes civiles son pilares sobre los cuales se van a edificar el dualismo de

justo-injusto. Las acciones, las palabras y las intenciones que serán catalogadas como justas son aquellas que son recogidas en las leyes civiles, mientras que los conceptos de lo injusto son aquellas acciones que sean contrarias a lo recogido en las leyes civiles. Otro elemento esencial es que la soberanía implica, entre otros aspectos, la soberanía legislativa, es decir, que el soberano es la entidad que está legitimada para poder realizar las leyes civiles. El motivo principal es que los individuos adquieren la condición de súbditos cuando se someten a la república. Esta es considerada como el hombre artificial y las leyes están consideradas como las ataduras del hombre artificial. Los súbditos deben ejercer la subordinación a al soberano que regente la república, no a otra entidad. Otro factor esencial es que las leyes civiles deben ser conocidas por los súbditos para que estos puedan obedecerlas. La finalidad última de las leyes es realizar la labor de racionalización de las relaciones sociales con la pretensión de mantener la unidad propia del Estado Civil como condición indispensable para garantizar su conservación.

El legislador en todos los modelos políticos es el soberano. Este modelo de gobierno puede ser una monarquía, una asamblea democrática o aristocrática. El legislador es la entidad que impone las reglas que deben de cumplirse y estos mandatos son considerados como las leyes civiles. Por ende, la república es el legislador. Sin embargo, la república es una entidad y no es una persona. Esta condición convierte a la república en entidad impotente para ejercer el poder legislativo bajo la ausencia de un soberano. Por lo tanto, la potestad de legislación recae sobre el soberano. La posibilidad establecer distintas leyes no sólo recae sobre él, sino que también es sobre quién recae la potestad de abolir las leyes.

El legislador de las leyes civiles no está sometido a ellas. El motivo es que si el soberano desea eliminar las leyes puede hacerlo. El argumento de Hobbes es un argumento sustentado en la relación de dependencia. El fundamento previo a las leyes civiles es el soberano. Bobbio, en su obra *Sociedad y Estado en la filosofía política*, establece que, a menudo, los autores defensores un poder absoluto no realizan la afirmación de un poder ilimitado, es decir, como un poder que se caracterice por una potencia ilimitada en la que la totalidad ontológica se abre ante él

como un horizonte plenamente transparente para poder manipularlo; la concepción de un poder absoluto como un poder ilimitado hace referencia a la ausencia de limitación legislativa, es decir, el poder legislativo, radica en última instancia, en el soberano. Este poder absoluto identifica la ilimitación legislativa con la ausencia de límites de leyes civiles debido a que el regente del poder absoluto posee plena libertad para constituir leyes y para derogarlas. No aceptar esta identificación del poder absoluto con el poder legislativo pleno implicaría suponer la existencia de o bien una serie de leyes que sean superiores al monarca y a las cuales este se deba supeditar, provocando que por encima de estas leyes exista un juez, detentor de la capacidad para dilucidar lo justo y lo injusto, que posee, además, la capacidad de imponer un castigo. Por otro lado, esta tesis supondría una conculcación del contrato social debido a que los sujetos, en su estado de naturaleza pre-político, transfieren sus derechos naturales y autorizan al soberano; ellos no autorizan a una instancia superior a él.

Es plausible postular que existe un compendio de preceptos generales y de disposiciones de índole moral que provienen de la divinidad y, que por este motivo, son consideradas como leyes eternas. Sin embargo, ¿cuál es la relación entre las leyes naturales, cuyo origen es la divinidad espiritual, con las leyes civiles, cuyo origen es la soberanía absoluta terrenal? La ley natural y la ley civil se contienen la una a la otra y, además, tienen una idéntica extensión. Las leyes de naturaleza no son leyes en el estado de naturaleza, sino disposiciones, que mediante la racionalidad, el ser humano puede alcanzar para poder establecer una situación de paz y obediencia entre ellos. Sólo se convierten en leyes cuando son defendidas por la propia república, es decir, cuando existe una entidad coercitiva que mediante la potestad punitiva puede condenar a los infractores de estas leyes. Por lo tanto, la ley natural es una parte de la ley civil. El planteamiento de esta tesis es una postura radicalmente opuesta a la tesis lockeana respecto a la influencia de la ley de naturaleza. Locke defendía que la ley natural es el fundamento desde el cual se erige las leyes civiles y el criterio de interpretación esencial de las leyes civiles. En Hobbes, la obediencia a la ley civil es la obediencia a la ley natural. La ley natural y la ley civil no son dos partes distintas sino más bien se tratan de dos partes distintas de la misma ley. La ley civil es la parte escrita de la ley, mientras que la ley natural

es la parte no escrita de la ley. Por lo tanto, la transferencia del derecho natural, para la instauración de un soberano absoluto, se traduce en la imposición de traba o de límites que intentan impedir un retorno al estado de naturaleza que se caracteriza por la universalización efectiva del derecho natural.

Es interesante como Hobbes no califica como legislador sólo y exclusivamente al soberano absoluto que constituyó las distintas leyes civiles, sino que él sitúa la categoría de legislador en aquel soberano que, mediante el miedo al castigo, impone la necesidad de mantenerlas con vigencias y de imponer la necesidad de realizarlas. Por este motivo, él afirma que si un soberano realiza la conquista y la imposición de su poder en otra nación y el soberano conquistador mantiene las mismas leyes civiles que introducción un orden dentro del cuerpo político que el soberano anterior, tendremos que considerar que no son las leyes del soberano conquistado sino las leyes del soberano conquistador debido que la vigencia de las leyes no proviene del tiempo que se mantengan, sino de la autoridad del soberano.

Además, Hobbes concretó que el poder legislativo del soberano es manifiesto inclusive en la omisión de la manifestación de su fuerza. Él estipuló que las leyes escritas( las leyes civiles) y las leyes no escritas (las leyes naturales) tienen su principal y único fundamento en la voluntad del soberano. Esta tesis se sostiene debido a que el soberano tiene a su disposición todos los medios factibles para garantizar la paz, es decir, tiene a su disposición todos los mecanismos de fuerza y de violencia disponibles para ejercer el castigo por infringir las leyes y/u obligar a cumplirlas. Por ende, el silencio de esta violencia es concebido como beneplácito soberano.

A menudo tiende a definirse a Hobbes como un autor cuya teoría del estado es racional, es decir, es una teoría racional del estado y una teoría del estado racional. S. Wolin denomina al soberano absoluto de Hobbes como *el gran definidor*. Este categorización del soberano absoluto se caracteriza porque las leyes civiles y las leyes naturales no debe oponerse a la racionalidad. Sin embargo, no es la racionalidad el elemento esencial sino de quien es la racionalidad a la que no debe

oponerse; la racionalidad del soberano. S. Wolin sostiene que la teoría hobbesiana del estado se fundamenta en un conjunto de proposiciones lógicas y no de índole empírica. Esta definición de la naturaleza del estado denota la enorme relevancia de los términos y de la obsesión por la clarificación del significado de los términos. En esta concepción, el concepto de racionalidad supone una ausencia de contradicciones. Para evitar la reducción de contradicciones es el objetivo que lleva a Hobbes a afirmar que es la racionalidad del soberano la que determina la interpretación de las leyes civiles. De otro modo, si cayera en la racionalidad fragmentada de cada sujeto, entonces las contradicciones sería, al menos potencialmente, infinitas e imposibles de resolver, es decir, las leyes como interpretaciones dependientes de la racionalidad de cada sujeto nos condena a un estado de guerra perpetua e infinita.

La ley civil no debe ser reducida a la ley escrita, esto se debe principalmente a que la ley recogida en su dimensión escrita es sólo la materialización del fundamento último de la ley que no es otro que la intención del soberano. Este es el fundamento de las leyes civiles y este es el fundamento que debe de guiar el veredicto final de un juez, sino no se guía por la intención del soberano entonces se trata de un veredicto injusto y propio debido a que el juez se arroga el derecho a sí mismo determinar los conceptos de lo justo e injusto. El soberano tiene el monopolio de la definición de lo justo e injusto y los jueces, como el resto de instituciones del cuerpo político, son emanaciones instrumentales para actualizar la soberanía del soberano en la realidad política. El contenido último de las leyes no es la letra, la escritura de la letra, el contenido primordial es la intencionalidad de la letra la cual depende en última instancia del soberano. La interpretación es la introducida por el soberano y, por este motivo, es el soberano quien debe elegir a los jueces. Si no se juzga por la intencionalidad del soberano, entonces se aplica por la intencionalidad del juez subordinado. El resultado de esta interpretación es la eliminación de la interpretación del soberano. El juez se convierte en legislador, debido a que la legislación se sustenta en última instancia especialmente en el ámbito de la interpretación.

Sin embargo, la soberanía del monarca precisa de una emanación material para que dicha soberanía y las leyes civiles sean conocidas necesita de signos manifiestos de dicha ley para que pueda ser conocida por los individuos, es decir, el conocimiento de las leyes civiles es un fundamento esencial para que los sujetos no puedan situarse más allá de las ordenanzas de las leyes civiles. Sin embargo, la exposición de signos o mecanismos para que las leyes civiles sean conocidas no es una condición suficiente para su cumplimiento, sino que deben existir signos que denotan que la ley civil proviene de la voluntad del soberano. Esta ausencia de la referencia indirecta de la voluntad del soberano puede producir que los sujetos prefieran arriesgarse a infringir las normas para la obtención de un beneficio personal. La apelación a la necesidad de introducir signos que denotan que la ley civil proviene de la capacidad disuasoria del soberano debido al monopolio de la fuerza que detenta como condición necesaria para cumplir las leyes civiles. Las leyes pueden ser confusas si son excesivamente cortas o si son muy largas. El motivo la ambigüedad de significados. La solución es conocer las causas finales de las leyes y el objetivo que persigue. Sólo posee un conocimiento pleno y absoluto sobre las leyes el soberano, porque puede deshacer las leyes o crearlas.

Uno de los principales motivos por los cuales las leyes naturales, leyes emanadas de la omnipotencia divina, precisa de un poder soberano coercitivo que lo respalde es debido a que esta modalidad de leyes puede ser percibidas con suma sencillez por los individuos, pero para ello precisan de evitar la ceguera de la racionalidad natural de sí mismo, es decir, dejar de concebir las leyes naturales como instrumentos para la satisfacción de los deseos del sujeto y obedecerlas como leyes civiles. La interpretación de las leyes naturales debe ser realizada por el juez, al igual que las leyes civiles, pero el juez sólo es un mediador para la interpretación del soberano.

Por otro lado, la república es constituido como un cuerpo político y este, como cualquier cuerpo, precisa de órganos para que el mecanismo del cuerpo pueda mantenerse; esta es la función de los ministros públicos, que continuando con la analogía propuesta por Hobbes, son los órganos del cuerpo político. Estos son

elegidos por el soberano del Estado y gozan de la autoridad, por el acto de elección del soberano, necesaria para realizar la representación del soberano en los distintos cargos que precisa el estado.

Además, todo individuo que desempeña la función de ministro público posee una doble dimensión tanto como persona natural como personal política. Aquellos individuos que sean designado por el soberano para ayudarlo en sus labores como persona natural no serán considerado como ministros públicos. Aquellos que sean elegidos para representar al soberano serán considerado como ministros públicos. Dentro de este ámbito se encuentran los ministros públicos dedicados al ámbito del poder militar, es decir, de la militia. El soberano debe de elegir a los altos cargos con el objetivo de representarle, es decir, el ejército propio, evitando otras modalidades que Maquiavelo nos ilustró sobre la necesidad de evitarlos para mantener el poder, no luchan por sí mismos, sino que representan a la faz más violenta del soberano.

Otros ministros están autorizados para realizar la difícil tarea de instruir al pueblo el conocimiento de lo justo e injusto con el objetivo de hacerles comprender la necesidad de una convivencia pacífica. Estos deben ilustrar al pueblo sobre la necesidad de acatar las leyes civiles. Por otro lado, los ministros públicos dedicados a la jurisdicción son aquellos que realizan la sentencia en juicios pero que su sentencia no es la de la persona natural, sino que debe ser la sentencia del soberano debido a que se trata de una persona política.

En última instancia, el soberano es el actor autorizado por cada individuo que acaba convirtiéndose en el centro del cuerpo político y del espacio político. El soberano se convierte en un figura trascendente de poder, es decir, el poder político, dentro del espacio político posibilitado por el hipotético contrato social, es un poder monista. Esto implica que la divisibilidad del poder es sólo una apariencia debido a que son una emanación del soberano. Como afirma Bobbio, el poder político hobbesiano es un poder indivisible debido a que una vez trascendida la apariencia nos hallamos con la unidad del poder soberano. Este ramifica su poder absoluto con la pretensión de poder ejercer un control de los espacios políticos desde los cuales

pueda instituirse un poder alternativo que ponga en entredicho la soberanía absoluta del soberano.

Sin embargo, la mínima grieta de espacio que Hobbes concede a la libertad individual supone un espacio enormemente problemático debido a que el ser humano continúa siendo un sujeto motivado por la satisfacción de su propio deseo, por su vanagloria y por la aspiración a la proyección ilimitada de sí mismo. Por este motivo, Hobbes consideró lo siguiente: *“Pues la depravación de la condición humana es a todos manifiesta, y por experiencia sabemos demasiado bien cuán poco proclives son los hombres a cumplir el deber por el deber y a guardar sus promesas cuando desaparece la amenaza de castigo. Por lo tanto, hemos de procurarnos nuestra seguridad no mediante contratos, sino recurriendo a castigos”* (Hobbes, 2016, p. 228). Es imposible producir la constitución de un proyecto de un hombre nuevo o, en términos de S. Wolin, la creación de un hombre regenerativo debido a que el estado no puede expandir sus ramificaciones hasta el interior del individuo y, por lo tanto, no puede manipular la condición humana. El único modo de poder evitar el conflicto de la condición humana de los individuos es contenerlos mediante la obediencia por el miedo a la violencia inusitada a la que se enfrentarían los individuos ante la tentativa de proyectarse ilimitadamente. Por lo tanto, aquella pasión que producía la expansión ilimitada del sujeto por el estado de naturaleza se ha institucionalizado para disuadir a los sujetos individuales de la inculcación de las leyes civiles y del poder del soberano; aquella pasión que lo ilimitaba ahora lo limita. S. Wolin lo expuso del siguiente modo: *“La sociedad no señalaba la abolición del temor, sino el reemplazo de un temor difuso en general por uno determinado”* (Wolin, 1960, p. 291). Por ende, es plausible emplear la definición weberiana de estado moderno al concepto de hobbesiano de estado, es decir, como el monopolio legítimo de la violencia. Esta definición no implica que el ejercicio de la violencia estatal sea ejercida sistemáticamente contra el espacio público, sino que, ante la posibilidad de la sedición que emerge de la población la única modalidad de violencia legitimada es la estatal. Como sostiene N. Maquiavelo en *El príncipe*, la condición humana es la siguiente: *“Porque de los hombres cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos”* (Maquiavelo, 2011, p. 180). Esta concepción

antropológica maquiaveliana impone, casi como necesidad, el establecimiento del miedo como vínculo que someta al pueblo al soberano. N. Maquiavelo lo postuló del siguiente modo: *“porque el amor se mantiene merced al vínculo de la obligación, que la mezquindad de los hombres rompe siempre que está en juego la propia utilidad, en tanto al temor lo mantiene el miedo al castigo, del que nunca te logras desprender”* (Maquiavelo, 2011, p. 180).

Por lo tanto, el poder político como *Potestas* o *Imperium* hace referencia a que la autoridad del soberano viene derivada del contrato social, pero el monopolio de la violencia legítima es el medio que permite que esta autoridad originaria, derivada del contrato, se mantenga en el poder y, a su vez, se mantenga el estado. No es posible argüir que esta concepción del monopolio legítimo de la violencia sea considerado como un elemento totalitario o que somete a los súbditos. El motivo principal radica en que como Hobbes afirma quien proporciona los fines proporciona a su vez los medios necesarios para obtenerlos. El monopolio legítimo de la violencia es un factor esencial para garantizar la paz de los súbditos. Por ende, el control y el miedo, están en última instancia según Hobbes, autorizados por los propios súbditos.

## **6. Conclusión**

La existencia del ser humano dentro del frágil paradigma del estado de naturaleza es una existencia determinada por tres elementos: las facultades naturales, el conflicto y el miedo. Dicho estado es el lienzo donde la condición natural del ser humano impregna sus oscuras tiznes. En este estado, el ser humano, huérfano de instancia superior que ejerza un control sobre ellos, se convierte prácticamente en un médium o un ion que permita expresar sus facultades naturales.

Especialmente, el derecho natural es el rector de las acciones humanas dentro del estado de naturaleza. Este concepto legislativo conlleva en su propio seno la indeterminación más absoluta. El autor británico, centro de nuestras reflexiones, postuló que dicho concepto alude a una libertad ilimitada para emplear todas las entidades ontológicas circundantes a él como instrumento, es decir, abre la

posibilidad de realizar una redefinición de las entidades más próximas para dejar de ser en sí, para alienarla en beneficio propio y convertirlo en un para sí. La generalización de esta dinámica posibilitada por el derecho natural provoca que cada sujeto se arroge la potestad para imponerse sobre los demás y cada individuo impone la exigencia a los demás la necesidad de ser reconocidos como superiores por el resto. La consecuencia inmediata de esta situación es el conflicto generalizado. Esta situación de conflicto generalizado produce un estado de guerra, que por las propias condiciones del estado de naturaleza, tiende a expandirse ilimitadamente provocando que el miedo sea el vínculo que sostiene los escasos y frágiles vínculos interpersonales entre los individuos. El miedo a una muerte violenta es un fenómeno generalizado dentro del estado de naturaleza.

La libertad natural ilimitada irónicamente enclaustrada en el concepto de derecho natural es el único asidero que poseen los seres humanos para poder garantizar su subsistencia. No obstante, este concepto lleva en su propio vientre dos hermanos gemelos: el conflicto y el miedo. Este derecho natural, tal y como fue concebido, desemboca en una absoluta imposibilidad de alcanzar la supervivencia; un derecho a todo que es dado a todos se niega a sí mismo debido a que es como si no existiera ningún derecho.

Sin embargo, la definición hobbesiana del derecho natural conlleva dentro de su propia definición el término o el concepto de poder. Este concepto implica que dicha libertad debe ser concretizada o particularizada dentro de una determinación material de la cual la libertad ilimitada natural es congénitamente impermeable. El concepto de poder hobbesiano es un concepto intrínsecamente ambiguo, más allá de la ambigüedad intrínseca a la filosofía hobbesiana, debido a que se nos abre ante nosotros una serie de preguntas: ¿es una entidad o es una relación? ¿se obtiene o es dado? ¿es originariamente individual o comunitario? ¿es natural o artificial? Esta retahíla de preguntas podría continuar, si no indefinidamente, al menos durante muchísimo tiempo. La ambigüedad se exagera cuando nos acercamos al concepto hobbesiano del poder. Dicha característica de esta noción se debe a las modificaciones padecidas por este concepto a lo largo de la obra hobbesiana.

La primera modalidad de definición del poder hobbesiano es un concepto en

el que se funde el concepto como referente con el contenido como referencia de significado. Él estipuló, en *The elements of Law, Natural and Politic*, el concepto de poder es un término que alude a un elemento congénito y definitorio del ser humano como entidad natural como son las facultades naturales del ser humana. Estas son concebidas como el origen de la capacidad de transformación de la realidad circundante del ser humano para poder adecuarla a sus propios intereses. Esta definición subyuga en un primer momento del desarrollo categorial al sujeto como un ser que no puede explotar todas las potencialidades que le ofrecen las facultades naturales para la transformación de su realidad. No obstante, Hobbes introdujo otro elemento, que como ha sido definido por S. Field, son los Secondary Powers. Estos son instrumentos, medios y/o elementos que sirven como medios que deben ser trascendidos para la efectivización del poder potencial del individuo. Sin embargo, la competencia entre los individuos es un factor necesario para traducir materialmente aquellas potencias del individuo. La competencia es necesaria por que el exceso de poder un individuo sobre otro produce que el poder sea más efectivo. Sin embargo, ¿se produce una salida del sujeto de su esfera individual? La respuesta es negativa debido a que los Secondary Powers no son concebidos en sí mismo como poder, sino que son catalogados como una emanación del poder como facultad natural. Esto implica una subyugación ontológica, es decir, las facultades naturales son ensalzadas como la causa primera y primaria del poder que precisa de vías para materializarse. A su vez, estas vías se convierten en signos de poder produciendo la constitución de una esfera de convergencia entre los individuos debido a que si no se produce esta comparación se produce una situación de bloqueo por la igualdad de las facultades naturales. Esta definición sitúa en la dimensión natural del individuo el origen del poder mientras que el resto de sujetos son sólo una posición accidental dentro de una necesaria relación de comparación. Además, los Secondary Powers, como embriones del poder instrumental, son una extensión subordinada de las facultades naturales. Esta primera definición ensalza las facultades naturales como origen del poder y con ellas al individuo.

En segunda instancia, el concepto de poder esbozado por Th. Hobbes en su obra *Leviatán* dista de la primera conceptualización. La definición del poder

comienza a dibujarse desde el plano de la abstracción al ser considerado este como los medios presentes para la satisfacción de un bien futuro. No obstante, el poder sustantivo precisa adjetivarse para poder producir una manipulación en el bloque de ser que es la realidad dada. Estas adjetivaciones tienen como producto la postulación del poder original y del poder instrumental. La primera adjetivación del poder alude a un grado de eminencia de las facultades naturales y la segunda adjetivación hace referencia a aquellas entidades que son instrumentos que han sido obtenidos por la fortuna o por las facultades naturales con el objetivo de poder obtener una mayor cantidad de instrumentos. Entre estos poderes comienza a constituirse una relación de igualdad. Sin embargo, el horizonte de determinación y de valoración del poder se modifican respecto al primer esbozo del poder. En la primera conceptualización, el horizonte de determinación y de valoración eran las propias facultades naturales. Sin embargo, Hobbes introdujo dos elementos en la segunda concepción que modifican el horizonte de valoración que son la necesidad circunscrita a una condición circunstancial y el juicio de la alteridad para ser denominado como poder real. Por lo tanto, el vínculo de los instrumentos del poder con las facultades naturales permanece como elemento constitutivo, pero no como horizonte valorativo. Hobbes llegó a postular que la reputación de poder es poder, es decir, la valoración de un instrumento o de una capacidad como poder no radica en la valoración veritativa de la adecuación del instrumento con la facultad natural que subyace, sino con el juicio ajeno con una independencia valorativa de la facultad natural.

Además, el estado de naturaleza hobbesiano se caracteriza por la ausencia de un límite objetivo u objetivable que vertebré la articulación de una comunidad y que imponga un límite a la expansión ilimitada del ser humano cuyo motor es el deseo de poder tras poder. Los sujetos aspiran a la felicidad, comprendida como un continuo progreso de la satisfacción de sus deseos, y el deseo de poder, que como denomina Strauss, es un poder espontáneo y que debido a la ausencia de un límite objetivo; el ser humano tiende a proyectarse ilimitadamente hacia la totalidad de entidades que le circundan. El objetivo primordial es garantizar la propia conservación. El único modo de garantizar la supervivencia, debido a la ausencia de un límite que determine hasta qué punto debe expandirse el deseo humano, el poder

instrumental se convierte en un poder en sí mismo, es decir, la adjetivación se sustantiviza. No obstante, esta expansión ilimitada trae consigo tanto la vanidad como el conflicto y la expansión ilimitada desvela el límite intrínseco del ser humano como existente que es la muerte. El miedo a la muerte es la pasión que impone la necesidad de buscar una vía racional al estado de naturaleza y de guerra.

La vía racional a esta salida se halla en el contrato social en el cual mediante la transferencia del derecho natural cada individuo autoriza al soberano que se convierte en el actor y representante de la voluntad de cada individuo. Este es instituido para garantizar la existencia de los individuos. Sin embargo, la individualidad no queda eliminada debido a que las leyes civiles pueden racionalizar las relaciones sociales, pero no puede racionalizar la totalidad de la existencia del individuo. Por ende, aquellos espacios de acción donde la ley civil se halla en silencio la voz del interés humano individual puede hablar. Esto implica que existe la posibilidad de enfermedades internas que puedan provocar una disolución del *Leviatán*, pero debido a la imposibilidad de alcanzar el control absoluto y total del individuo sólo puede controlarse este foco potencialmente mortal del *Leviatán* mediante el miedo y el control absoluto a través de la emanación de la soberanía que penetra todos los componentes del cuerpo político.

Por lo tanto, la relación entre el concepto de poder y la individualidad ha sido un binomio que se ha ido co-determinando entre ellos. En la primera definición, el concepto de poder implica una exaltación indirecta del individuo por ensalzar directamente como la causa del poder a las facultades naturales. En la segunda definición, el concepto de poder abre la dimensión a la determinación de la alteridad como factor esencial y constitutivo del poder. Finalmente, el concepto de poder queda autorizado y plenamente detentado en la figura del soberano, pero la existencia del individuo como un foco potencialmente mortal del *Leviatán* determina que el control y el miedo como vínculo de obediencia al soberano. La presencia de un espacio incontrolable por el soberano se traduce en la necesidad de ejercer un control férreo desde la exterioridad del individuo debido a que la condición intrínsecamente humana como un sujeto desiderativo y con pretensiones de proyección ilimitada no es eliminada, sino que es controlada y mantenida en estado de latencia e inoperancia por el temor al soberano. El conflicto no se disipa, sino que

se controla.

## **7. Bibliografía.**

### **7.1 Bibliografía primaria.**

Hobbes, Th, (1651). *Leviathan*. Recuperado de:

<https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf>

Hobbes, Th. (1889). *The elements of Law, Natural and Politic*. Recuperado de:

<http://library.umac.mo/ebooks/b13602317.pdf>

Hobbes, Th, (1980). *Leviatán*. Madrid: Nacional.

Hobbes, Th, (2016). *De Cive*. Madrid: Alianza.

Hobbes, Th, (2018). *Leviatán*. Madrid: Alianza.

### **7.2 Bibliografía secundaria.**

Bacon, F. (2003). *Novum Organum*. Buenos Aires: Losada.

Bobbio, N. y Bovero, M. (1985). *Origen y fundamentos del poder político*. México D.F: Grijalbo S.A. de C.V.

Bobbio, N. (1991). *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate.

Bobbio, N. y Bovero, M. (1986). *Sociedad y Estado en la filosofía política. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Dunn, J. (2010). The significance of Hobbes's conception of power. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13, pp. 417-433.

Farrell, M.D. (Enero-Abril 1989). Libertad negativa y Libertad positiva. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 2, pp. 9-20.

Field, S. (2014). Hobbes and the Question of Power. *Journal of the History of Philosophy*, , 52, pp-61-86.

Gadea, W.F. (2013). Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes: la necesidad del estado político. *Eikasia: revista de filosofía*, , 50, pp. 87-96.

Hermosa Andújar, A.(1998) *Escritos políticos hobbesianos*. México D.F: Triana Editores.

Korstanje, M. (2010). El temor en Thomas Hobbes como organizador político: Notas preliminares sobre la paradoja profesional. *Contrastes. Revista de Filosofía*, XV, pp. 167-186.

Maquiavelo, N. (2011). *Maquiavelo*. Madrid: Gredos.

Menéndez Alzamora, M. (Ed.) (2007) *Sobre el poder*. Madrid: Tecnos.

Weber, M. (2002) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.

RIŠKA,A. (2006). Hobbes as a philosopher of power. *Filozofia*, 2006, pp. 511-519.

- Rilla, J. (2016). El poder absoluto recelado: Hobbes y el concepto del honor *Las Torres de Lucca*, 9, pp. 145-172.
- Rocca, F.C.. (12/2017). Lo ilimitado y su límite. Deseo, temor a la muerte y palabras en la construcción hobbesiana del orden político moderno. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política.*, 1, 164-189.
- Russell, B. (1943) *Power. A New Social Analysis*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Santos Román, J.M. (2013). Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes: derecho natural y ley natural en El Leviatán. *Espíritu*, 145, pp. 95-123.
- Saravia, G. (2011). *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*. Madrid: Dykinson.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Azcapotzalco.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: Prometeo.
- Wolin, S.S. (1960). *Política y perspectiva Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Zarka, Y. Ch. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder.









