

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla española, publicar trabajos breves sobre

Hobbes o temas relacionados, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.

## EL FUNDAMENTO POLITICO DE LA MORAL SEGUN HOBBS

En un excelente curso monográfico profesado recientemente por la profesora Margarita Costa en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia (España), ha sostenido con vigor que "la única moral que Hobbes considera real y practicable es, en definitiva, la moral pública" (cfr. el adelanto de las tesis de este curso en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, Nº 10).

En el curso profesado, esta tesis aparecía como la conclusión final de una argumentación cerrada, que arrancaba de la doctrina hobbesiana del bien para, transitando por la del estado de naturaleza y sus leyes, acabar en la de la ley civil. La profesora Costa subrayaba fuertemente, desde el principio del curso, el carácter subjetivo y relativo de la idea hobbesiana del bien. Aunque se ha notado a menudo cómo precisamente este relativismo del bien conduce en Hobbes al *absolutismo* de la moral o las leyes naturales (entendidas justamente como medios para alcanzar lo más posible de nuestros fines, cualesquiera que ellos sean), la profesora Costa señalaba acertadamente que esta aparente superación del subjetivismo no podía ser completa mientras permaneciéramos en el terreno puramente teórico, y llamaba la atención sobre aquellos textos hobbesianos que indican el carácter incierto de las leyes naturales antes de su promulgación en forma de leyes civiles. Así, por ejemplo, en el gran capítulo 26 de *Leviatán*, Hobbes apuntaba que todas las leyes tienen necesidad de interpretación, pero más que ninguna las leyes de la naturaleza puesto que, por el dominio de las pasiones sobre los hombres, han llegado a ser las más oscuras y por lo tanto tienen la mayor necesidad de intérpretes hábiles. Hasta aquí nada hay de radicalmente nuevo; el tema de la imprecisión de las leyes de la naturaleza debido a su carácter de no escritas se volverá a encontrar en Locke, por ejemplo, como cosa bien conocida.

Sin embargo, Hobbes añade a renglón seguido que la interpretación debe ser autoritativa o auténtica "pues no es la letra, sino el sentido, es decir, la auténtica interpretación de la ley, aquello en que la naturaleza de la ley consiste; y por tanto la interpretación de todas las leyes depende de la autoridad soberana; y los intérpretes sólo pueden ser aquellos que el soberano nombre". Ahora bien, si la naturaleza de la ley *consiste* en su interpretación, ¿en qué consistirá la naturaleza de la ley natural en una república o Estado?

(Dejemos de lado la cuestión de en qué consistiría en sí misma: claramente no podría ser otra cosa que la vo-

luntad creadora de Dios). Desde luego, no en especulaciones teóricas, "not on the books of Moral Philosophy": pues todas las especulaciones filosóficas (incluso, según Hobbes, todo lo que él mismo ha escrito en *Leviatán* acerca de las virtudes morales y las leyes de la naturaleza, no son aún, por razonables que sean, verdaderas leyes, sino a lo sumo certezas teóricas, reflexiones prácticas, máximas de prudencia. Tales elementos teóricos no son ciertamente prescindibles, y en todas las repúblicas forman parte de la ley civil; sin embargo, no son ellos, sino la autoridad, lo que contribuye el elemento específico de la ley.

No es pues sólo el carácter *impreciso* de la ley natural lo que hace que no pueda ser considerada como verdadera ley, sino sobre todo su falta de autoridad. Evidentemente, Hobbes no piensa que el reconocimiento del origen (remoto) de las leyes naturales en la voluntad divina sea suficiente para establecer el carácter normativo de la moral: quizá pueda establecerla en el foro interno de cada persona, pero ello no equivaldría a establecerla en el foro externo, en el terreno de la validez social. La moral como hecho social no puede establecerse sino a través de las leyes, es decir, como una moral pública. Ello no quiere decir, desde luego, que cualquier disposición que se establezca mediante un mecanismo legislativo sea *ipso facto* moral, en el sentido de justa y equitativa.

Justicia y equidad son disposiciones racionales que buscan concretarse, y por así decir, llenarse de autoridad social en las leyes positivas. En este sentido, quizá la explicación hobbesiana de la ley natural en su aspecto *funcional* (no en su trasfondo teórico) se encuentra próxima a la aristotélica (cfr. P. Aubenque, "La loi selon Aristote", *Archives de Philosophie du Droit*, 25, pp. 147-157).

En este punto muy importante de la doctrina hobbesiana, que la profesora Costa destacó muy atinadamente en su curso, y que esperamos que desarrolle en futuros escritos, Hobbes no reduce la moral a egoísmo ilustrado, pero sí quiere subrayar que la moral real no es un hecho que nazca únicamente de la conciencia individual, sino un hecho social, que parte en el individuo desde luego de consideraciones de utilidad propia, pero que se constituye como instrumento de utilidad general por medio de la autoridad social y, más específicamente, política.

José Montoya  
Universidad de Valencia

Nos proponemos en este trabajo plantear algunos interrogantes respecto de la naturaleza y función de la categoría de persona artificial en la teoría hobbesiana de la representación, y reseñar las interpretaciones propuestas por distintos comentaristas al respecto.

1. Hobbes desarrolla conjuntamente los temas de representación y persona artificial en el capítulo XVI del *Leviathan*<sup>1</sup>. Allí caracteriza a las personas naturales como aquellas que poseen naturalmente una voluntad que las mueve a la acción, y a las personas artificiales, como las constituidas por convención. Dentro de este segundo tipo encontramos a las personas artificiales representativas, que son autorizadas a actuar en representación de personas naturales u otras personas artificiales. Entre estas últimas se halla el Estado-Leviatán.

"So that a person, is the same that an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate, is to act, or represent himself, or another; and he that acteth another, is said to bear his person, or act in his name..." (Lev. p. 147).

La persona artificial constituida por el Pacto civil, es real, agrega Hobbes en el capítulo XVII: "... it is a real unity of them all, in one and the same person, ... the multitude so united in one person, is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN..." (Lev., p. 158). No se trata de una metáfora, en el sentido en que se hablaba de "representación" entre los juristas y en la escolástica, sino de una unidad efectiva de todos en una única y misma persona, cuyo carácter real no corresponde a ningún modo de ser previo: ella inaugura una nueva realidad político-institucional. Es interesante observar que mientras en *Elements of Law* Hobbes aún utiliza el término *fictitia* en el sentido escolástico, como imagen, en el *Leviathan* es sinónimo de artificial o convencional. La persona representativa es *fictitia* porque es *constructa*, no por no ser "real", sino por ser artificial, institucional, no natural.

¿Cuál es, entonces, la relación entre la persona natural y la persona artificial, es decir, entre la multitud de los pactantes y el Leviatán? Hobbes afirma, al respecto, que el Pacto por el cual se crea la autoridad soberana, supone un **acto de autorización** por parte de los individuos, que designan al soberano como **actor** de su voluntad. E implica, por lo tanto, que los súbditos son parte, en tanto **autores**, de los mandatos del soberano. Así, el producto del pacto, el soberano o "representer", "*beareth the person*", da a luz y a la vez porta la persona que ha formado la multitud ("A multitude of men, are made one person, when they are by one man, or one person, represented"), es decir representa a cada uno de los pactantes, y a través de ello los unifica, los hace uno siendo una multitud ("For it is the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person one" Lev., p. 151). Ahora bien: ¿esto significa que la persona artificial es el soberano, que "impersona" a las personas naturales de los pactantes, o bien

que el soberano representa a (*bereath*), y por lo tanto "está en el lugar de", la verdadera persona artificial? Veamos algunas de las interpretaciones que se han elaborado sobre esta cuestión.

2. Polin, Rangeon y Forsyth, entre otros, se inclinan por la segunda alternativa. Basándose en *Elements of Law* y *De Cive*, donde se deja entrever la idea de una soberanía popular original que es luego delegada al soberano ("es el pueblo el que reina", "el rey es eso que yo llamo el pueblo"), e incluso en algunos pasajes del *Leviathan*, como el del capítulo XVII citado más arriba, en el que Hobbes parece afirmar que la persona artificial es la unidad de la multitud en una única persona, afirman que el pueblo es una persona a la que se puede atribuir voluntad y acción propias. De acuerdo con esta interpretación, antes del pacto existiría un "pueblo latente", una multitud que comparte "some sort of identity" y que posee un poder constituyente (Tönnies, 1988), capaz de constituir distintas formas de soberanía (Forsyth, 1993, 581-3). Consecuentemente, el Pacto presupondría una "democracia original", que luego es reemplazada por la monarquía o aristocracia, al delegar el pueblo su poder original en otros actores.

Según esta versión "jacobina" de Hobbes (Goyard Fabre, 1992), él habría simplemente secularizado la *universitas* romana y las corporaciones medievales, aplicando la distinción entre personas naturales y artificiales tal como estaba planteada en dichos modelos. Lo que significaría que se mantiene dentro del esquema tradicional de la "encarnación": la representación de la "persona original" consistiría en que una parte, más precisamente la cabeza, encarna al todo, según el modelo tomista. En ausencia de dos distinciones propias de la noción moderna de representación: la que existe entre la persona del representante y su función de tal, y la que existe entre el representante y los representados. En sintonía con esta idea, Carl Schmitt trae a colación el origen platónico de la identificación de la comunidad con un *magnus corpus*, un "hombre magno", y señala que por medio del Pacto hobbesiano "nace una persona o corporación representativa, que convierte a la multitud contratante en una persona única, es decir, en un Estado" (Schmitt, 1938, 18). El Leviatán, tal como es representado en la portada de la primera edición inglesa, sería por lo tanto un "cuerpo" artificial formado por todos los "cuerpos" naturales.

Sin embargo, es indudable que Hobbes introduce cambios a las teorías organicistas de los siglos XII y XIII ya en *De Cive* y *Elements of Law*, y que desarrolla una teoría completamente distinta a la idea medieval de la *Civitas* en el *Leviathan*, aún cuando conserva su terminología. Allí, además de rechazar la idea de la corporación, la noción de los dos cuerpos del Rey, y la del *trust*, la supuesta minoridad de edad del pueblo (Lev., ps. 149-150), postula que la única unidad es la del representante, pues la multitud de "autores" no conforman una unidad:

"And because the multitude naturally is not one, but many; they cannot be understood for one; but many authors, of every thing their representative saith, or doth in their name; every man giving their common representer, authority from himself in particular..." (Lev., p. 151).

3. Quedaría entonces en pie la primera de las alternativas a las que nos habíamos referido en el punto 1: el soberano es la persona artificial, porque la *multitude of men* no es una unidad sino en el Leviatán. La persona es la que "cumple el rol de", la que sustituye a un ausente. Y así debería interpretarse la idea de que "porta la persona". "Persona artificial" se identifica, en resúmenes cuentas, con el "actor", quien resulta autorizado:

Of persons artificial, some have their words and actions owned by those whom they represent. And then the person is the actor, and he that owneth his words and actions, is the AUTHOR: in which case the actor acteth by authority" (Lev., p. 148).

Sin embargo, esta interpretación enfrenta nuevos inconvenientes. Si el Leviatán es la persona artificial, esto significaría aparentemente que los autores, la *multitude of men*, siguen siendo personas naturales. ¿En qué consistiría entonces la representación hobbesiana? ¿En qué términos puede pensarse la relación entre un ser artificial y entidades naturales? Sería razonable, en principio, pensarla en términos de estado de Naturaleza: dado que Hobbes explícitamente niega que el pacto consista en una transmisión de poder, los individuos naturales sólo pueden verse forzados a obedecer por el temor, por el hecho de que el Leviatán conserva intacto su poder natural y se les impone por la fuerza. La obligación se reduciría por lo tanto a la no resistencia (Bobbio, 1991, 77), y la soberanía hobbesiana sólo podría consistir en el poder natural y despótico del Leviatán. Lo que estaría refrendado por la superioridad de la *Auctoritas* respecto de la Ley civil.

Pero, si bien es cierto que en el Leviatán el poder natural y el poder político se confunden por momentos, y que el temor que provoca una fuerza irresistible es el móvil inmediato de la obediencia, no lo es menos que Hobbes distinguió claramente el despotismo natural de la soberanía legítima y convencional, cuyo rasgo sobresaliente es la artificialidad: el soberano se sostiene en un principio integrativo artificial, originado en el estado de Naturaleza pero extraño a él. La nueva forma de poder, que implica una nueva forma de ser (la persona artificial) si bien se construye sobre un poder natural, no puede ser ella misma puramente natural. Posee un carácter civil y público que le viene dado por su institución por convención. Dicha institución tiene lugar en el Pacto, que no puede consistir por ello en un intercambio o transferencia de cosas que ya existían, sino en su transformación en cosas nuevas. Ni puede ser un acto puntual, sino un vínculo permanente que liga a los hombres con el poder. Así como Hobbes tomó distancia de la noción de encarnación, de matriz escolástica, y del pacto de cesión, no podía bastarle la mera sumisión. La institución del Leviatán se completa, en suma, en la autorización para actuar en nombre de los pactantes, la convención que liga a los individuos y el soberano y hace a éste "impersonar" a aquéllos, es decir, la representación (Goyard-Fabre, 1992, 219). En

otros términos, no se es representante por derecho natural, ni por efecto de la sumisión o no resistencia.

Si esto es así, y el poder que ejerce el Soberano sobre los súbditos no puede ser simplemente un poder natural, éstos no pueden ser considerados como personas naturales. Son ellos también un artificio, el resultado del Pacto: se convierten en autores al mismo tiempo que autorizan a un actor a actuar por ellos, y por este medio, dejan de ser los individuos naturales que eran para transformarse en *subjects of law*. Pero entonces, ¿deberíamos admitir la hipótesis de Pitkin de dos personas artificiales: "the person of the sovereign represents the person of the commonwealth" -1993, 470?, ¿la coexistencia de distintas personas o voluntades políticas (el pueblo y el soberano, o el rey y el parlamento), no desemboca acaso en una soberanía dividida? Aparentemente hemos llegado a un callejón sin salida. La persona artificial no puede ser el conjunto de los pactantes en tanto "autores", ni tampoco el soberano, el "actor". Para escapar de este atolladero, es necesario plantear una tercer alternativa.

4. Esta no consiste en postular dos personas, una representando a la otra, sino en considerar que entre soberano y ciudadanos no hay identidad ni pura alteridad. Jaume propone, en este sentido, considerar a la persona artificial no una propiedad ontológica sustancial, ni una atribución subjetiva, sino un "movimiento con un status de designación nominalista", una relación entre el representante y el representado que es designada y reconocida como tal, por la que los individuos reconocen como suyos los actos del soberano: "Les individus <<désignent>> le dirigeant (en l'investissant), et ils sont aspirés en quelque sorte par lui (en étant représentés)" (Jaume, 1986, 84). En suma, la persona es un *constructum* en movimiento, pues "siempre es para un otro que yo soy designado como persona". Zarka comparte esta idea: la persona no es "ni spécifiquement le représentant, ni spécifiquement le représenté, mais l'unité de l'être juridique qu'ils constituent tous deux" (Zarka, 1987, 343). "Cette articulation unité-alterité, c'est l'essence même de la représentation, de la personne artificielle; essence qui se réalise dans son mouvement", concluye Jaume (1986, 89).

La producción de la unidad a través del Pacto modifica el carácter de los mismos pactantes. Ellos se autoproducen como partes de un todo colectivo y la "sustancia" del Leviatán es sus propios derechos y poderes objetivados. Pero el Leviatán es algo más, una realidad separada de ellos en tanto individuos, una alteridad respecto de su ser individual. Y, por otro lado, tampoco éstos son totalmente absorbidos por su producto, incorporados como "órganos" del Estado: en cierto sentido los individuos siguen siendo las mismas personas naturales. Dado que esa subjetividad irreductible que origina el Pacto y cuya preservación es en cierto sentido función del Leviatán, está en tensión con éste, la persona artificial no puede identificarse más que de un modo parcial con los pactantes. Y ello tiene consecuencias muy interesantes para la teoría de la representación.

Existiría una tensión entre aquellos poderes y derechos

de los individuos que el Soberano se incorpora, y los súbditos o ciudadanos en tanto autores, que no son los mismos que lo produjeron, pero que siguen siendo miembros de una multitud en tanto autores, y no pueden ser considerados como una unidad (un pueblo) ni un cuerpo. Tal como sostiene Duso, la representación se sostiene así en una subjetividad escindida desde el punto de vista de la acción política: por la unidad del cuerpo político, la acción es posible sólo representativamente; hay autores de acciones que no cumplen nunca porque otros las cumplen por ellos, y actores de acciones que no les son propias sino, precisamente, de los autores (Duso, 1990, 148).

Tenemos, asimismo, una segunda escisión entre individuos y súbditos. Son los individuos naturales los que pactan y producen el Leviatán. Y al hacerlo se transforman: son parcialmente incorporados por éste, en tanto súbditos o ciudadanos. El soberano, en tanto representante, sujeto político por excelencia, al ser instituido, compromete e instituye a su vez a los autores en tanto sus súbditos, *subjects* de la ley civil. Lo que significa que Hobbes denomina del mismo modo dos cosas distintas: la *multitude of men* "natural", los pactantes, y la *multitude of men* "civil", los súbditos del Leviatán (Jaume habla de un "pueblo artificial" que es "artefacto del soberano", 1986, 44 y 51).

El problema puede plantearse como sigue. El Estado-Leviatán posee algo que estaba en potencia en los individuos naturales: representa su igual disposición a la paz y a la obediencia, el igual interés en que exista la República. Este interés es objetivado por el Leviatán, que luego de ser instituido por los pactantes, instituye a su vez, en un segundo movimiento, a los ciudadanos como sus representados, los autores, ya no como multitud natural sino como pueblo. Es decir, la identidad primaria de intereses comunes engendra el Pacto y el Leviatán, que objetiviza la cualidad representable de los individuos en los ciudadanos. Junto al individuo aparece ahora un ciudadano o súbdito, *subject* de la ley civil, que es parte del Estado en tanto objetivación de la razón que los hombres han utilizado para pactar. Para concluir, digamos que esta distinción entre los individuos que autorizan e instituyen un representante, y los representados por el representante, miembros de una unidad ideal, constituye un aporte fundamental, y uno de los menos aprovechados, de la teoría hobbesiana para un estudio de la representación política y a su articulación con la categoría de persona.

#### BIBLIOGRAFIA

- Berns, L. "Thomas Hobbes", en Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.) *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1992.
- Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991.
- Duso, G. "Pensar la política", en M. Rivero (compil.) *Pensar la política*, UNAM, México, 1990.

Forsyth, M. "Thomas Hobbes and the constituent power of the people", en *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, Vol. III, ed. Preston King, Routledge, London and New York, 1993.

Goyard-Fabre, S. "La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes", en Y.Ch. Zarka (compil.) *Hobbes et son vocabulaire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992.

Jaume, L. "Peuple et Individu dans le Debat Hobbes-Rousseau", en *La Representation*, Paris, 1985.

———. *Hobbes et L'État représentatif moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

———. "Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes a Kant", en Y.Ch. Zarka (compil.) *Hobbes et son vocabulaire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992.

Lessay, F. "Le vocabulaire de la personne", en Y.Ch. Zarka (compil.) *Hobbes et son vocabulaire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992.

———. "Souveraineté absolue, souveraineté légitime", en Y.Ch. Zarka et J. Bernhardt, *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, Paris, 1990.

MacPherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.

Manent, P. *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Buenos Aires, 1990.

Pitkin, H. "Hobbes's Concept of Representation. Part I", en *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, Vol. III, ed. Preston King, Routledge, London and New York, 1993.

———. "Hobbes's Concept of Representation. Part II", en *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, Vol. III, ed. Preston King, Routledge, London and New York, 1993b.

Polin, R. "Hobbes et le citoyen", en Y.Ch. Zarka et J. Bernhardt, *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, Paris, 1990.

———. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris, 1953.

Schmitt, C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hohenheim Verlag Gmdh, Köln, 1938.

Edición castellana: *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Struhart & Cia., Buenos Aires, 1990.

Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Tönnies, F. *Thomas Hobbes*, Frommann, Stuttgart, 1925. En castellano, *Hobbes. Vida y doctrina*, Alianza, Madrid, 1988.

Warrender, H. *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

Zarka, Y. Ch. *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> De esta obra usaremos la edición Molesworth de *The English Works*, London, 1839-1845, 2ª ed., 1966, Scientia Verlag.

Marcos Novaro  
Universidad de Buenos Aires