

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **De cuerpo y propiedad. Apuntes entorno a la metáfora hobbesiana del body politic.**

Maximiliano Lagarrigue y Mariana Palumbo.

Cita:

Maximiliano Lagarrigue y Mariana Palumbo (2011). *De cuerpo y propiedad. Apuntes entorno a la metáfora hobbesiana del body politic. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/123>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## DE CUERPO Y PROPIEDAD. APUNTES EN TORNO A LA METÁFORA HOBBSIANA DEL *BODY POLITIC*

Maximiliano Lagarrigue

UNGS-IDH/UBA/CONICET

maxilagarrigue@gmail.com

### RESUMEN

La metáfora del *body politic* utilizada por Thomas Hobbes en la Introducción de *Leviatán* puede ser leída como la expresión manifiesta de una de las fantasías ideológicas fundamentales a toda sociedad: la de concebir al Estado como un todo orgánico que no admite fisuras, es decir, que no admite conflictos. Sin embargo, la modulación alcanzada por esta figura al interior del texto –puntualmente, la que se produce en el capítulo XXIX de *Leviatán*–, nos advierte que la metáfora del *body politic* encierra un significado ideológico aún más radical: la de suponer que la disolución del Estado es equiparable a la disolución del cuerpo individual. Y, más aún todavía, la de presuponer que el individuo es una unidad con derecho sobre su vida y miembros y que en tal derecho es que puede descansar únicamente su autoconservación. La forma que reviste la metáfora del cuerpo político en el capítulo XXIX en el que se compara a los conflictos con enfermedades corporales nos brinda una analítica del *body politic*, llevándonos a poner el acento no ya en la figura total e indivisa del Leviatán, cuanto en el proceso de subjetivación interno que lo presupone. Es así, que la metáfora sólo podrá surtir efecto si previamente se postula a un sujeto en quien el derecho a la propiedad sobre su vida y miembros esté incorporado como condición de todo orden político. A este proceso de metabolización de la propiedad es a lo que nos abocaremos en el presente escrito.

Palabras clave: Thomas Hobbes-*Leviatán*-*body politic*-metabolización-propiedad.

## DE CUERPO Y PROPIEDAD. APUNTES EN TORNO A LA METÁFORA HOBBSIANA DEL *BODY POLITIC*

I

La introducción del *body politic*

En la *Introducción a Leviatán* Hobbes emplea la clásica imagen del *body politic* con la que presenta a su lector, de una vez y sin rodeos, su idea de Estado. Este hecho puede pasar por algo tan poco significativo como redundante, si se considera que la imagen no representa, a primera vista, nada nuevo para la teoría política moderna. Pues, ya Juan de Salisbury en el siglo XII en su *Policraticus* había hecho uso de esta metáfora casi en un igual sentido al que siglos más tarde la encontremos aquí, en *Leviatán*<sup>1</sup>. Digamos, a este respecto y con la intención de resolver rápidamente una cuestión en apariencia menor, que lo que tanto Juan de Salisbury como Hobbes buscarían expresar con la utilización de dicha imagen no sería sino otra cosa más que el profundo deseo, por parte de ambos, de elaborar una concepción de comunidad política o Estado cuyos postulados fueran tan evidentes, tan inalterables y adecuados, como las partes que integran a un cuerpo vivo. De este modo, la imagen del cuerpo político que va de Juan de Salisbury a Hobbes serviría como una elocuente figura retórica que delataría aquello que Zizek denominara, en otro lugar y en otro contexto: “la fantasía ideológica fundamental de toda sociedad”; a saber, la de “construir una imagen de la sociedad que... no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria...” y “el caso más claro es, por supuesto, la perspectiva corporativista de la Sociedad como un Todo orgánico, un Cuerpo social en el que las diferentes clases son como extremidades, miembros, cada uno de los cuales contribuye al Todo de acuerdo con su función” (Zizek, 2009: 173).

Sin embargo, el uso de la metáfora del *body politic* en la teoría de Hobbes no parece tan simple ni lineal. En la *Introducción* vemos aparecer junto a ella, y ni bien comenzamos a leer las primeras líneas del texto, la idea de artificio; de un hombre que cual máquina buscará imitar a la obra más excelsa de la Naturaleza: el hombre natural. Tal artificio, el Estado, obra de la técnica moderna, será el resultado de la disección del cuerpo del hombre natural y de la reproducción de sus movimientos. Una obra de la inteligencia humana que le valdrá a Hobbes el título de, en palabras de Carl Schmitt: “precursor espiritual del Estado de derecho y del Estado constitucional burgués” (Schmitt, 2004: 61). En efecto, es ya en esta imagen del *homo artificialis* en donde para Schmitt se encuentra “la médula de su construcción política”. Con ella, Hobbes traduciría la noción cartesiana del hombre como máquina dotada de un alma al “hombre magno”, es decir, al Estado, al que acaba convirtiendo en una máquina animada ahora por la persona representativa soberana. Así, líneas antes de llegar a la comparación del Estado con el hombre natural Hobbes redirecciona la metáfora del *body politic* con la idea de un hombre artificial. Y, a partir de esta reorientación, o mejor, de esta incorporación del artificio al plano orgánico o natural, es que Schmitt deduce ya el consecuente proceso de neutralización y tecnificación política que acaba haciendo del soberano un subordinado del gigantesco artefacto técnico. Más aún, en la comparación del hombre natural con el Estado máquina, se anticiparía, según el pensador alemán, el movimiento inverso que lleva a una mecanización de la imagen antropológica del hombre como pieza ahora de la maquinaria liberal, atenta sólo a su rendimiento y función.

También, por su parte, Michael Oakeshott encuentra en el uso de la metáfora del *body politic* en Hobbes una forma anticipatoria del liberalismo. Aunque ello, no por el carácter maquinico de ese “Hombre magno” del que nos hablara Schmitt sino por el

lugar que ocupa el alma en la comparación realizada por Hobbes: “La soberanía civil un alma artificial”, dice Hobbes, “que da vida y movimiento al cuerpo entero”. Lo que significa que el elemento político central aquí es la voluntad de los representados, los que se hallan distribuidos por todo el cuerpo político, y no la voluntad del rey, ubicada oportunamente en la cabeza del cuerpo natural como ocurría con el antiguo derecho de reyes<sup>2</sup>. La voluntad sobre la que descansa la generación política del Leviatán para Oakeshott conlleva así a una desnaturalización del modelo absolutista, orgánico: la voluntad, el alma, se diferencia aquí del cuerpo, el artificio de la naturaleza; pero, además, este alma es el que le otorga unidad al hombre, la que lo vuelve *individuo*. En suma, por esta y otras razones es que para Oakeshott, Hobbes sin ser un liberal tendría finalmente más de filosofía liberal que mucho de sus defensores profesos<sup>3</sup>.

La metáfora del *body politic* en Hobbes no se desarrolla conforme al registro habitual en el que desde el siglo XII al siglo XVI la encontraremos. Sólo dos muestras, las lecturas de Schmitt y Oakeshott, sirven para probar que la figura retórica escogida por Hobbes reviste de una forma ciertamente más rebuscada que la usual. En especial, a partir de la incorporación del elemento artificial o del alma, con las que se destaca ya la forma volitivo -para Oakeshott- y/o racional -para Schmitt- del derecho en la filosofía política hobbesiana y moderna. Así, si la metáfora responde en alguna medida a la fantasía ideológica de un cuerpo político cual cuerpo orgánico, cohesionado, continuo, indiviso, ello es solo a condición de ser un puro producto de la voluntad o inteligencia de los hombres. De modo que, previamente a dibujarse esta figura ideológica, se nos aclara por anticipado que se trata tal obra de un gran invento, de un artificio, de una representación cuyo producto no son otros que los hombres, los individuos; aún, cuando *post factum*, ellos quedaran presos -siguiendo aquí la lectura de Schmitt- de ese enorme autómatas. Entonces, cuando parecería que Hobbes al arrojarnos esta imagen repetiría casi a modo reflejo una típica fórmula ideológica -la que nos dice que en el origen encontraríamos el orden, la totalidad, la unidad natural de lo político- resulta que es ese mismo origen orgánico lo que desde un comienzo es puesto en entredicho por la forma artificial en la que se nos presenta al Estado. Así, los hombres no harían más que imitar, es decir, que reproducir al hombre natural, que representarlo intentando con ello copiar a Dios, ese gran artífice de la naturaleza; y a todo este proceso lo recorrería la plena conciencia de que el *Leviatán* no es más que una copia; plena conciencia de que existiría también una distancia o brecha irremediable entre el cuerpo natural y el cuerpo artificial, que lo uno no es lo otro, y que en el fondo todo es un simple acto de imitación y artificio. Artificio que, más aún todavía, tendría por único modelo al individuo, al alma cual principio garante de toda individualidad, y de cuyo agregado resultaría ni más ni menos que el Estado. Pues, con un anticipo mayor al de la Introducción al texto, Hobbes nos escoge una portada para su *Leviatán* en la que se nos muestra a un soberano compuesto por una multitud de individuos encabalgado uno sobre otro. Así y con estas apresuradas conclusiones cabría detenernos un momento y preguntar: ¿Cumple, entonces, la metáfora del *body politic* en Hobbes algún tipo de función ideológica, o la denuncia como *artificio* que ella contiene nos advierte por el contrario de su desbaratamiento y consecuente desactivación?

Se podría pensar que el realismo político hobbesiano –ese mismo que pone en el origen de la política el conflicto recíproco entre individuos, la violencia descarnada y el miedo– cancelaría desde el inicio toda posibilidad de adjudicarle a una metáfora

como la del cuerpo político una forma orgánica, natural y estable. El Estado, como artificio, como resultado de la conjugación de fuerzas, voluntades e inteligencias jamás podría postularse como una realidad natural. Y, se sabe, por cierto, que Hobbes insiste en la Introducción a *Leviatán* en marcar el acto de creación, el *fiat* de ese constructo político: “un hombre artificial”, nos dice, “aunque de mayor estatura y robustez que el natural”. De modo que, entonces, ni el modelo orgánico, ni la fantasía ideológica lograrían surtir efecto con la imagen del *body politic* hobbesiano. Por el contrario, en ella se contendría en germen el principio individualista, liberal, y la magnífica denuncia de la existencia de esa ficción llamada Estado sobre la que los hombres se montan para vivir felices; a fin de cuentas, es el individuo su modelo, así como es el individuo también lo que encontramos en los comienzos, en la condición de mera naturaleza. Pero, ¿y si fuera este hombre natural en realidad la verdadera ficción: el artificio que duplica y permite la reproducción de un determinado modelo de cuerpo político o Estado? ¿Y si el hombre artificial que anuncia Hobbes fuera, acaso, mucho más natural y orgánico de lo que creemos y su hombre natural fuera por el contrario la verdadera invención? Veamos esto.

El primer paso que se propone Hobbes a la hora de describir la naturaleza de este hombre artificial es considerar “la materia de que consta y el artífice”, y “ambas cosas –nos dice– son el hombre”. En el centro, pues, el hombre; la cuestión (*subject*) es aquí, para Hobbes, el *sujeto*. Y el contrapunto entre hombre natural y hombre artificial, entre individuo y Estado, no hace más que poner de manifiesto esta mutua implicancia: el enganche interno del individuo *en* el Estado y el enganche externo del hombre artificial con el hombre natural. En ambos casos la cuestión pasa por el sujeto. Así, la pregunta primera, la que subyace en el momento inicial de la investigación de Hobbes, la que mueve en definitiva a ese autómatas, es la siguiente: ¿Cuál es este sujeto, cómo se lo define, cuáles son sus partes? Y, conforme a su respuesta: cómo se lo reproduce en un modelo político a escala mayor. Por esto, es posible suponer en Hobbes que la metáfora del *body politic* no guarda nada de artificial, nada de copia o imitación; antes bien, ella sería la reproducción de un individuo artificial, de una concepción de hombre que estaría a la base del Estado y que no permite sino pensar a ese Estado como el único Estado posible. Y no es necesario esforzarnos demasiado en imaginar este cambio de papeles entre un Estado que sería natural y orgánico, y un individuo natural que sería en realidad un artificio, Hobbes ya lo ha hecho por nosotros. Es en aquel capítulo XXIX de *Leviatán*, titulado “De las Causas que Debilitan o Tienden a la Desintegración de un Estado” –en el momento en el que el Estado ya se instituyó– donde veremos la inversión de esta metáfora del *body politic*. Una inversión total, por cuanto no sólo se representa allí a lo natural como artificial, sino también por cuanto se trueca el orden civil por la sedición. Es decir, aquello que antes era una imagen introductoria y acabada de un Estado que aún no había sido creado, ahora será la imagen de su posible final y descomposición una vez que el edificio político ya se levantó. Tal descomposición, tal analítica, nos permitiría ver, creemos, con intensidad inusitada el valor que Hobbes le atribuye a esta metáfora y el cambio significativo que ella guarda para la tradicional imagen en la literatura política. Esta suposición respecto del alto valor que el capítulo XXIX guarda para permitirnos entender el significado de la imagen del *body politic*, se asocia, por cierto, con lo expresado por el mismo Hobbes en su *De cive*, en cuyo Prefacio al lector, escribe:

Por lo que se refiere al método, he creído que no bastaba el mero orden del discurso por notable que éste fuera, sino que había que comenzar por la materia del Estado para pasar después a su generación, a su forma y al origen primero de la justicia. Porque una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario no desde luego desmontar el Estado pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cuál sea la naturaleza humana, en qué sea apta o inepta para constituir un Estado, y cómo se deba poner de acuerdo entre sí los que quieran aliarse. (Hobbes, 1999: 7)

Imaginar un Estado desmontado en sus componentes mínimos; identificar la materia, la forma y el movimiento de cada parte; comprender cuál sea la naturaleza humana. He aquí la parte primera del método hobbesiano, la que en política se concentra en un único objeto: el hombre. Determinar la naturaleza de este hombre, de este agente político, es algo que Hobbes llevará a cabo, en sentido estricto, no cuando éste comience por el estado de naturaleza -pues allí aún no hay Estado-, sino cuando éste conciba la posible disolución de su propio Estado. Es cierto que en un orden lógico-formal lo que Hobbes pretende explicarnos aquí es que el método debe comenzar necesariamente por el análisis de las partes componendas; pero no es menos cierto aún que Hobbes sólo ensaya la posible disolución de ese Estado aquí en el capítulo XXIX. Por ello que dicho capítulo se nos presente como un momento que guarda una significativa coincidencia entre lo que Hobbes propone para su método y lo que acontece en el propio texto. Porque aquí es donde Hobbes no sólo evalúa a un Estado concreto y ya erigido en el momento de su posible disolución, sino porque además ese Estado no es otro que su propio Estado. Entonces, lo que el capítulo XXIX nos brinda es no sólo una imagen justa de lo que sería un Estado descompuesto, sino también de lo que sería el Estado hobbesiano. Lo que quiere decir, en efecto, que estudiaríamos a Hobbes a partir de su propio método, y en consecuencia que ese hombre o sujeto político a estudiar ya no sería el hombre o sujeto político en su estado puro y pre-político –como Hobbes pretende mostrarnos– sino el hombre y el sujeto político en el sentido hobbesiano, esto es, el que vive en el Leviatán.

## II

### **Las entrañas del estado o la metabolización de la ley**

El capítulo XXIX Hobbes lo dedica casi en su totalidad a indagar en aquellas causas internas que generan la disolución del Estado. Hobbes se propone enumerar y explicar allí cuáles son los factores que producen la descomposición de un Estado desde su interior. Aquí el autor hace ingresar nuevamente la metáfora del *body politic* con el objeto ahora de comparar las causas de sedición en un Estado con las enfermedades acaecidas al cuerpo humano. Esta comparación entre sedición civil y enfermedad corporal le permitirá a Hobbes detallar una lista importante de disturbios

político-somáticos<sup>4</sup>. Entre ellos, se destacan: la ausencia de un poder absoluto por parte del Soberano, que como “los cuerpos de los niños engendrados por padres enfermos se hallan sujetos bien sea a una muerte prematura, o a purgar su mala calidad derivada de una concepción viciosa, que se manifiesta en cálculos y pústulas, cuando los reyes se niegan a sí mismos una parte necesaria de su poder” (Hobbes, 2005: 264). La exigencia de autonomía del poder espiritual de la Iglesia (“envuelta en la oscuridad de las distinciones escolásticas y de las palabras enérgicas”) respecto del poder terrenal del soberano, podrá compararse a la “epilepsia (que los judíos consideraban una especie de posesión por los espíritus) en el cuerpo natural” (Hobbes, 2005: 270). La existencia de un gobierno mixto (donde el alma o el poder absoluto del soberano se halla dividido) semejará a la anomalía de un hombre al que le crece otro al lado, caso que Hobbes recuerda haber visto, y que “si hubiera tenido –nos dice- otro hombre pegado al lado opuesto, la comparación hubiera podido resultar exacta” (Hobbes, 2005: 271).

Estas son algunas de las enfermedades que para el Hobbes “implican el máximo y más presente peligro”; otras serán aquellas que, como la falta de dinero, se compara a la “fiebre intermitente”, en la que quedan “congeladas u obstruidas por materia emponzoñada las partes carnosas [...] hasta que (si la naturaleza es bastante fuerte) quiebra por último la contumacia de las partes obstruidas y disipa el veneno en sudor, o (si la naturaleza es demasiado débil) el paciente muere” (Hobbes, 2005: 272). El monopolio o la acumulación excesiva del tesoro del Estado en manos de uno o unos pocos, semejará a cuando “la sangre, en una pleuresía, agolpándose en la membrana del pecho, alimenta en ella una inflamación, acompañada de fiebre y dolorosos pinchazos” (Hobbes, 2005: 272). La existencia de un súbdito popular y ambicioso que preanuncia rebeliones, será comparable con los “efectos de la brujería”. La “grandeza inmoderada de una ciudad” con numerosas corporaciones “que son como Estados menores en el seno de uno más grande”, serán “como gusanos en las entrañas de un hombre natural” (Hobbes, 2005: 273). A ello se agregan la libertad dada a los ciudadanos para disputar contra el Soberano, quienes “están constantemente debatiéndose con las leyes fundamentales, y molestan al Estado, como los pequeños gusanos que los médicos denominan *ascárides*” (Hobbes, 2005: 273); “el apetito insaciable o *bulimia* de ensanchar los dominios, con las heridas incurables que a causa de ello se inflige muchas veces el enemigo” (Hobbes, 2005: 273); los “*tumores* de las conquistas mal consolidadas”; “la *letargia* de la comodidad, y la *consunción* traída por el tumulto o la dilapidación”.

Por último, la guerra (exterior o intestina) que disuelve el Estado, en la que los enemigos logran una victoria final, y donde no existe ya protección de los súbditos en sus haciendas, hace que el alma pública que da vida y movimiento al Estado expire, quedando los miembros sin gobierno, “como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado” (Hobbes, 2005: 273).

Ahora bien, la primera lectura que podríamos hacer de esta modalidad en la que se aplica la metáfora del *body politic* tiene que ver con el nivel de sometimiento de los súbditos al poder soberano que en ella se expresa. La enseñanza que parece querer impartirnos aquí Hobbes es que en caso de que algunos de estos factores que debilitan o tienden a la desintegración del Estado alcancen algún estatuto dentro del Estado, sentiremos esto en carne propia y como si se tratase del peor dolor provocado por cualquiera de aquellas enfermedades. El inmediato padecimiento sobre nuestra carne es un recurso ejemplificador para advertirnos de

la necesidad de identificarnos plenamente con el poder Soberano, de evitar cualquier movimiento tendiente a destituirlo. Aquí, lo orgánico se manifiesta de manera paroxística remitiendo la ley y el orden, al cuerpo y su organización; y el conflicto o desorden interno, a la enfermedad y muerte. Lo que se produce es una verdadera metabolización de la ley. La conversión del Estado en un inmediato biológico, en un cuerpo, sin la mediación del artificio y de las voluntades contratantes que quedaban sugeridas en la Introducción. Los súbditos deben someterse sin chistar a la voluntad del soberano, asumir este hecho como un *factum* biológico, como si se tratase de confirmar un dato excesivo: el hecho de que queremos con vida a nuestro cuerpo.

En efecto, pongamos al capítulo XXIX en contexto; éste tiene lugar una vez que Hobbes finalizó el capítulo XXVIII con la, para utilizar las palabras de Schmitt, “explicación más auténtica de la imagen del Leviatán”: rey de la arrogancia, “hecho para no sentir el miedo” que “menosprecia todas las cosas altas y es rey de todas las criaturas soberbias”. Y esta definición, además, llega cuando Hobbes en el mencionado capítulo titulado “De las penas y de las Recompensas” haya establecido que los súbditos deban consentir en la aplicación y ejecución de penas corporales por parte del soberano, penas consideradas *capitales* algunas, y otras, *menos que capitales*; las primeras, “castigan con la muerte, bien de modo simple o con tormento” (Hobbes, 2005: 257); las segundas, consisten en “flagelaciones, heridas, encadenamientos y otras penalidades corporales que por su propia naturaleza no son mortales” (Hobbes, 2005: 257). Con esto, la imagen del *body politic* que ingresa en el capítulo XXIX para explicar las causas del debilitamiento o desintegración de un Estado, responderá a una necesidad taxativa: la de ubicar al poder Soberano por encima de todo poder civil. Él es la figura trascendente que “menosprecia todas las cosas altas y es rey de todas las criaturas soberbias”; no sólo tiene la facultad de torturar y matar en caso de que ello sea necesario, sino que además su deposición implicaría la enfermedad de cada uno de los súbditos. Por ambos lados Hobbes defiende aquí un poder absoluto imponiéndose por sobre el resto de los súbditos: aplicando la ley a través de la espada, o remitiendo a un inmediato biológico -metabolizando la ley- y, en ambos casos, la intención es llevar la concepción del poder absoluto a la instancia sensible del cuerpo.

Lejos de ver, entonces, en esta variante del *body politic* la expresión de voluntades soberanas, o el debilitamiento de la persona representativa del Estado vemos, por el contrario, que el soberano se ubica en las antípodas de los súbditos, y que el sometimiento a éste deberá ser total e incomprensible: un hecho incontestable de la naturaleza, como el dato irrefutable de que tenemos un cuerpo que pugna por vivir. La dialéctica que, por cierto, opera como en un segundo plano en este pasaje es la que se da, precisamente, entre *ley universal* y *cuerpo singular*, entre *abstracción pura* y *materialización corporal*. Todo sometimiento, demostraría Hobbes, a una ley abstracta y absoluta tiene como contracara su efectividad en la carne del individuo. Algo parecido a lo que siglos más tarde nos describiera Kafka, por ejemplo, en ese cuento titulado *En la colonia penitenciaria*. En él, recordemos, la máquina de torturas que tanto fascinaba a los hombres de aquella colonia –con sus agujas de cristal: una precisa y sutil metáfora de la ley transparente, neutral, pura y abstracta– sólo llega a funcionar cuando logra escribir el nombre del condenado en su cuerpo, y en ese mismo acto cobrarse la vida del agonizante. El origen desconocido de esa máquina, su existencia incomprensible acaba finalmente por darse a conocer en el cuerpo del torturado, y en el instante mismo en el que éste muere la máquina arriba

a su propio colapso. De igual modo en el que sucederá en un cuento como *Ante la ley* donde encontremos en juego esta misma dialéctica: el hombre que esperando ante las puertas de la Ley descubre, a punto de morir y cuando su cuerpo ya se deterioró por la enorme espera, que esa puerta sólo estaba abierta para él, que la Ley a la que él desconocía estaba esperando sólo por ese individuo, su único destinatario, y recién cuando su cuerpo ya no resistió fue que ella también perdió toda vigencia y allí, finalmente, se cerró.

El sentido de la metáfora de *body politic* tal como se desarrolla en el capítulo XXIX es, en efecto, completamente distinto al que encontremos en la Introducción. Lo que antes era artificio, una invención de la inteligencia humana, aquí se vuelve metabolización, inmediatez. Un Estado que se vive como la intimidad de un cuerpo y que amenaza en su disolución con arrastrar consigo al cuerpo natural. Aquí, en este punto, el Estado hobbesiano tensa las fibras al máximo con el fin de garantizar la supremacía del soberano, pero en ese mismo gesto desemboza con agresiva retórica el lugar político que ocupan tanto el Soberano como el súbdito en el *Leviatán*. Por un lado, la imagen de un cuerpo político-natural desintegrándose nos revela que el Soberano ejerce un dominio absoluto sobre sus súbditos; por el otro, que los súbditos no pueden aceptar variante alguna en esta relación. ¿Por qué? Pues, porque los súbditos sienten miedo. La pasión del miedo es la que garantiza que el Estado no se disuelva. La sola representación de un diagnóstico semejante, parecería argüirnos Hobbes, detendría cualquier movimiento tendiente a la sedición; es una imagen altamente efectiva que convence a los ciudadanos para que no conspiren ni se rebelen contra el Soberano. Pero, ¿qué es aquello a lo que pueden temer los súbditos de modo tal que repriman estos deseos destituyentes? Pues, ni más ni menos que a la pérdida y al sufrimiento del propio cuerpo. Este es el mal mayor, un mal que, como se sabe, Hobbes experimenta en carne propia en la convulsionada Inglaterra de 1640: miedo a la disolución del Estado, a la ejecución de los peores crímenes, a la condición de guerra, a la muerte violenta. El capítulo XXIX abre un hueco en el texto *Leviatán*, en el Estado, pero también en las pasiones más profundas del pensador inglés. Él sabe lo que significa este miedo a la muerte, por ello apela a ese sentimiento que aquí, por lo demás, muestra toda su potencia cuando constriñe al súbdito en doble vía: temor de ellos al Soberano y temor de ellos al estado de naturaleza. Aunque, por su parte, también sabe Hobbes que esta pasión sólo puede ser suscitada, sí y sólo sí, del otro lado, el de lo positivo, se tiene a un cuerpo como lo máspreciado. En otras palabras, y en suma, la analogía que se despliega a lo largo del capítulo XXIX contiene un supuesto que es *conditio sine qua non* para su funcionamiento y que es necesario analizar: el que la vida y los miembros sean la propiedad más querida para un hombre.

### III

#### **El cuerpo político, entre el *meum* y el *tuum***

Mientras el capítulo XXIX se explicaba en su vinculación con el capítulo XXVIII, donde los súbditos habían consentido en la aplicación de penas capitales o corporales por parte del Soberano, dando con ello asentimiento a una relación de dominio absoluta; el capítulo siguiente, titulado “De la misión del Representante

Soberano”, arrojará luz sobre la cuestión del miedo a la desintegración del Estado. Este capítulo XXX, tiene por objeto definir las obligaciones y deberes del Soberano. Ni bien comienza, Hobbes ya arroja el primero y más importante de estos deberes: “procurar la *seguridad del pueblo*”. Y, aclara: “por seguridad no se entiende, aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre pueda adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado” (Hobbes, 2005: 30).

La seguridad, según se va a desprender de la aclaración que hace el propio Hobbes, no consiste sólo en conservar con vida a los súbditos, también se deberá garantizar justicia en lo tocante a la distribución entre el *meum* y el *tuum*. Vida y bienes, van de la mano y constituyen el fin de la justicia, en consecuencia, de la seguridad del pueblo. Esta prolongación de la categoría de seguridad de las personas a las cosas, es una derivación natural que se sigue de considerar a la justicia como efecto inmediato de la seguridad sobre la vida. Una vez que los hombres abandonan la situación de guerra -cuando se erige el Leviatán, único garante de la paz, y por ende, de la vida de los súbditos- pueden producir bienes y aquí es donde deberá mediar la razón soberana encargada de hacer cumplir los contratos que se susciten entre ciudadanos. Esta prioridad ontológico-política entre vida y bienes, Hobbes la aclara más adelante, en el mismo capítulo, cuando afirma:

De las cosas propias, las más queridas a un hombre son su propia vida y sus miembros; en grado inmediato (para la mayoría de los hombres), las que conciernen al afecto conyugal, y después de ellas las riquezas y medios de vida. Por consiguiente, debe enseñarse al pueblo a abstenerse de toda violencia contra otra persona, practicada por vía de venganza privada; de la violencia del honor conyugal; de la rapiña violenta, y de la sustracción de los bienes de otro por medio de hurto fraudulento. (Hobbes, 2005: 281)

La vida y los miembros son las cosas propias más preciadas a un hombre. De ellas se derivan, luego, las concernientes al afecto conyugal, a las riquezas y medios de vida. Por la protección del cuerpo de cada uno y de sus bienes es que se instituye, entonces, el Leviatán. Hobbes, ya había arribado a esta conclusión en el capítulo XIII: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes, 2005: 105). De modo que el primer deber del soberano, aquel que nos indica que se trata aquí de la paz política por contraste con el estado de guerra natural, consiste en proteger la vida y los miembros de cada uno por sobre todas las cosas. El soberano viene, en consecuencia, a resolver aquí una contradicción central entre, lo que dice el *ius naturale* -que cada hombre tiene la libertad de “usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida”<sup>5</sup>- y el mortal conflicto que se produce cuando los hombres siguen este postulado espontáneamente y sin que medie un *definidor* del derecho de cada uno. Así, la prueba de que los hombres son ciudadanos de un Estado radicaría en la posibilidad que cada hombre tiene de conservar en paz su vida y sus bienes. Lo contrario, significaría la disolución del cuerpo político. Y esta conservación de la integridad de su vida, no corre por cuenta solo de los ciudadanos, sino también de los mismos soberanos en su relación de unos con otros. Tal como Hobbes concluye en el capítulo XXX: “Cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de

su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo” (Hobbes, 2005: 291)

De esta centralidad que adquiere el cuerpo individual y político en el mencionado capítulo se deducen dos cuestiones: una, es que dado que la vida y los miembros son los más preciados para un hombre, no habría nada más tormentoso para el ciudadano y el Estado, entonces, que aquella trágica descripción que Hobbes nos ofrece en el capítulo XXIX. Capítulo que se comprende mejor a partir de lo postulado en el capítulo XXX en lo tocante al valor de la vida y los miembros. Así, sólo para quienes la vida y los miembros son lo más preciados, la desintegración del Estado puede experimentarse como algo tan aterrador y doloroso como fatal; la imagen consigue ahora, así, gozar de un máximo de efectividad. Pero, a ello debe sumársele otro punto. Y es el hecho, por demás significativo, de que la constitución del Estado gravita en torno a la constitución del sujeto. El primero viene a ser un reflejo del segundo, la paz en aquel coincide con la estabilidad del individuo, la guerra con su deposición y muerte. En efecto, si bien no caben dudas de que el Estado para Hobbes es el único artificio capaz de garantizar la vida de los individuos, a ello se llegará previa suposición de que la vida y los miembros de cada uno son lo más preciados. Conforme a este principio, el que nos dice que los hombres pugnan naturalmente por conservar la unidad individual, el Soberano, dominador absoluto, puede proponerse ahora como la única vía posible para superar la amenaza de muerte. Es decir, el Estado y su unidad responde a una necesidad previamente fabricada, pero que Hobbes nos presenta como un *factum* indiscutido: la individualidad se conserva a través del derecho de propiedad sobre sí mismo; esto es, sólo hay vida en tanto el *meum* y el *tuum* limiten las acciones de cada hombre. Por esta razón es que el primer deber del soberano sea el de garantizar la *seguridad del pueblo*, entendiendo por tal, no sólo “una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre pueda adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal”. El problema es pues, entonces, determinar la integridad física del individuo en tanto esta depende a su vez del derecho al *meum*, derecho sobre el que se articulan todas las excelencias que el hombre pueda adquirir.

El capítulo XXX saca a la luz el fundamento último del Estado: la vida del individuo *qua proprietas sui*. La existencia de éste como tal, significa la existencia del cuerpo político del soberano; responder por el cuidado del súbdito como propietario es responder por el cuidado del Estado, pero también, y como en el capítulo XXIX Hobbes se encargó de mostrar, responder por el cuidado del cuerpo político es responder por el cuidado de los propietarios, y entre ellos, del sumo propietario en la tierra: del soberano. En este lugar, política y física se entrecruzan una vez más, el cuerpo parecería ser el dato natural sobre el cual la política, el artificio, opera; pero, resulta ser también que la política se metamorfosea como naturaleza, de donde se sigue que lo que debiera ser parte -el cuerpo natural- se vuelve todo -el Estado-; y lo que es todo, parte. Este cambio está, por supuesto, íntimamente vinculado con el que anteriormente se sugirió entre *natura* y *artificio*. Lo que sería *natural* -el cuerpo- es igualado con lo *artificial* -el Estado-, mientras que lo que es *artificial* se vuelve aquí *natural*. De donde se seguiría que el hombre natural, ese que usa todos los medios que tiene a su alcance para conservar su vida y sus miembros, puede ser un producto político, por cuanto emerge en su realidad física cuando el Estado aparece -como se ve en la Introducción- y cuando se desintegra -como se deja ver en el capítulo XXIX-. Esta mutua implicancia, ciertamente paradójica -porque, como se

sabe, Hobbes sostiene debido a su peculiar contractualismo que nada de naturaleza hay en el Estado<sup>6</sup>, es subrayada por el propio Hobbes unos años más tarde y en su obra *De homine*. En la dedicatoria a su amigo Guillermo de Devonshire, es donde escribe:

Al terminar esta sección sobre El Hombre, he cumplido mi palabra, ya que tenéis completos los primeros *Elementos de Filosofía*. Y a esta Sección le sucede que las dos partes de que consta son muy diferentes entre sí. Una de ellas es muy fácil, y muy difícil la otra; una se apoya en demostraciones y la otra en la experiencia; una puede ser comprendida sólo por unos pocos, y la otra por todos. De esta forma están unidas como por un abismo. Pero era necesario que así fuese, al exigirlo el método de toda la obra.

Porque el hombre es no sólo un cuerpo natural, sino también parte del Estado, esto es, por decirlo así, del cuerpo político. Por lo cual había que considerarlo a la vez como hombre y como ciudadano; es decir, los últimos principios de la Física debían unirse a los principios de la Política, los más fáciles con los más difíciles. (Hobbes, 2008: 25)

El método resolutivo-compositivo separaba al hombre del ciudadano, al cuerpo natural del cuerpo político, a los principios de la Física de los principios de la Política. Pero resulta ser, dice Hobbes, que el hombre es parte del Estado, por lo que los principios de la ciencia natural debían unirse a los del Estado, y con eso resolverse, de una vez, la ecuación, el tríptico de los *Elementos de Filosofía*. Todo lo que indica que la *analítica* que aplicara Hobbes debía completarse necesariamente con la *composición* como momento concluyente del método. Pero, además, que esta separación suponía en todo momento la unidad de ambas partes. Es decir, que lo que aquí posteriormente se uniría, se separaba ya como cuerpo natural y cuerpo político, para reunificarse luego de otro modo; para plantear las condiciones mismas de esa reunificación. En efecto, Hobbes, como tantas veces se señaló ya, tiene por objeto fundar el Estado sobre principios ciertos –geométricos- luego de haber experimentado, claro está, las excesivas muestras de dogmatismo, de hostilidad, de supersticiones y locuras con las que cargaban las facciones políticas de su tiempo. De modo, que es la certeza de estos principios la que llevará al autor de *Leviatán* a definir las partes mínimas que componen al todo, a pulir cada pieza del Estado para asegurar así un encastre perfecto. La tarea está pensada desde el inicio con miras a la unión, a la integración de los elementos que hacen al Todo político. Por ello que la definición de cada parte implique ya un ajuste cada vez mayor en la estructura de ese Hombre magno. Y así es como debería leerse, a nuestro juicio, uno de los momentos más álgidos y emblemáticos de *Leviatán* como es el de la Introducción: casi como una figura nostálgica que evoca al renacimiento; donde microcosmos y macrocosmos se reflejan mutuamente. En ella, pues, el individuo aparece en la expresión máxima del cuerpo político, mientras que el cuerpo político guarda la perfección del hombre natural, aquel creado por Dios. Sin embargo, el método científico de Hobbes ya marca el pulso del autor cincelandó su tiempo, y con él, dando pruebas de lo dejado atrás: la armonía de un mundo, la unidad de sentido y la continuidad de las partes con el todo<sup>7</sup>. Así es que tendremos luego pues ese capítulo XXIX, sintomático: el del momento de la desintegración; el del surgimiento de la individualidad; el de la aparición de un elemento definitorio de esa época barroca y moderna: la de la construcción de un sujeto político.

Lo que Hobbes atestigua, en efecto, es que la descomposición civil se revierte únicamente con un artificio que simule ser natural, ser coextensivo a la naturaleza, pero que no puede en el fondo ser sino mediación del hombre y con el hombre mismo por su objeto<sup>8</sup>. La *materia* y la *forma* de Leviatán es, recordémoslo, el sujeto (*Subject*); la pieza elemental a pulir es la del hombre-ciudadano, la del cuerpo natural-cuerpo político. Recomponer la juntura entre ambas partes significará preparar la naturaleza física para la artificialidad del Estado, desentrañar en los términos geométricos la naturaleza del hombre. Y ello implica buscar la máxima adecuación entre razón y pasión, entre permanencia y devenir. Sólo si se determinan las condiciones que permiten el orden y estabilidad de un Estado se resuelve el mal que azota a un mundo trastornado. Lo que significa pues que el Estado requiere de la resolución de una cuestión ontológica central: la del conflicto de identidad *versus* movimiento. Una vez que Hobbes explique la ontología a través de la cual el hombre natural adquiere su identidad como sujeto, se podrá trasladar la misma ontología al Estado. Hasta aquí el *body politic* nos ha adelantado una conclusión: el hombre sólo puede existir como *persona ficta*.

#### IV

##### ***Corpore et nomine, natura et fictio***

En la dedicatoria a Guillermo, conde de Newcastle, de su primer escrito político importante, *Elementos de Derecho Natural y Político*, Hobbes va a ofrecer una descripción de la naturaleza del hombre que al parecer lo acompañará a lo largo de todo su derrotero filosófico. Allí, al inicio, escribe:

De las dos partes de nuestra naturaleza –comienza diciendo Hobbes- Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático. El primero está libre de disputas y controversias, porque consiste únicamente en comparar cifras y movimientos, cosas en la que la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí. Pero en el segundo no hay nada que no se pueda discutir, porque compara a los hombres y trata de sus derechos y sus beneficios; de forma que tantas veces como esté la razón en contra de un hombre, otras tantas estará el hombre contra la razón. (Hobbes, 1979: 91)

En cuestiones de Razón, de matemática o geometría, los hombres acuerdan; en cuestiones de Pasión, aparecen disputas y controversias. Una se rige por la ciencia, la otra, por los intereses. Ya aquí Hobbes establece una escisión natural en la constitución del sujeto; y escoge, al tiempo, entre estos dos elementos, el más predilecto: la Razón. La misma distinción se repetirá tanto en la dedicatoria de *De cive* (1999:3), como en la de *De corpore* (2000:31) y *De homine* (2008:25); en esta última, Hobbes, recordémoslo, nos decía: “Una de ellas es muy fácil, y muy difícil la otra; una se apoya en demostraciones y la otra en la experiencia; una puede ser comprendida sólo por unos pocos, y la otra por todos”. La fórmula y su preocupación se mantienen casi veinte años más tarde. La Física -tratada con especificidad en *De homine*- es a la Razón, lo que las Pasiones son a la Política; pero a pesar del antagonismo ninguna de ellas puede permanecer separada, es necesario que el proceso se complete con la unidad del hombre natural en el hombre político, de la

matemática con el dogmatismo: claro, pero esto sólo tendrá lugar una vez que se definió cada elemento en pugna y se los adaptó para su perfecta juntura. En este sentido, y si de la constitución Física del *hombre* se trata, lo primero que cabría analizar, por curioso que resulte ser, es el *De corpore*, pues en él se encuentra el estudio de la *Geometría* y, al decir del propio Hobbes, “lo que debemos a la física se lo debemos a la geometría” (Hobbes, 1999: 3). La *geometría* brinda el conocimiento más cierto acerca de las figuras, el método y el *cálculo* con el que se pone fin a toda discusión –“porque yo no discuto, sino que calculo”-; la geometría representa el extremo insondable de las pasiones, la forma más pura y abstracta en relación con la materia móvil. Es con el estudio de la geometría que Hobbes avanza en la definición sobre los cuerpos, no sin antes, establecer las condiciones sobre las que dichos objetos serán tratados. Porque, si bien la geometría parece ser la única ciencia capacitada para formular los principios claros y ciertos en torno al espacio y todo lo que en él acontece -desde las piedras al hombre-, antes de comenzar con dicha investigación debe resolverse la cuestión del método. Hobbes no arriba a la naturaleza de los cuerpos vía experiencia natural, sensible; Hobbes, construye la percepción, el modelo en el que los cuerpos serán leídos, el lugar de éstos en el texto. Así, en el prefacio al lector, escribe: “En consecuencia, en la primera parte de esta sección, que se denomina *Lógica*, enciendo la luz de la razón. En la segunda, que es la *Filosofía Primera*, distingo con definiciones precisas las ideas de las cosas más comunes para eliminar lo ambiguo y lo oscuro. La parte tercera se ocupa de la expansión del espacio, esto es de la *Geometría*” (Hobbes, 2000: 33).

La Geometría sólo aparecerá cuando se hayan definido las condiciones en las que la razón tratará a sus objetos. Y estas condiciones se tienen que remontar necesariamente al lenguaje, a los signos o marcas de las cosas, por medio de las cuales los hombres las conocen y comunican. La Primera parte de la sección *De corpore*, la *Lógica*, explica el modelo de validez del conocimiento filosófico, prepara a la razón científica para el cómputo correcto; y, preparar a la razón para el cómputo correcto es anticiparse al encuentro entre el hombre y los cuerpos, separando a ambos, para luego reproducir artificialmente esta unión con los recaudos ya tomados. El cuidado de Hobbes en torno al método lo lleva a convertir su objetivismo en pura artificialidad; el aislamiento y tratamiento de cada parte de la *Natura* acaba por dar como resultado experiencias en la que se yergue triunfante el hombre creador, único imitador de la obra divina. De aquí la preeminencia sin igual del hombre a la hora de hablar de los objetos como *cuerpo*, *ciudadano* y *Estado*. Hobbes no tarda en explicitar esto, y en el capítulo VII del *De corpore*, ensaya la siguiente ficción:

Un buen comienzo para la Filosofía natural lo adaptaremos (como hemos puesto de manifiesto más arriba) a partir de la privación, esto es, a partir de la ficción de la aniquilación del universo. Una vez supuesta tal aniquilación, tal vez pregunte alguien qué quedaría sobre lo que un hombre (el único que excluimos de la aniquilación de todas las cosas) pudiera filosofar o razonar de algún modo, o a qué cosa podría imponer un nombre con objeto de razonar.

Pues bien, digo que a ese hombre le quedarían las ideas del mundo y de todos los cuerpos que habría contemplado con sus ojos antes de la aniquilación, es decir, la memoria y la imaginación de las magnitudes, de los sonidos, de los colores, etc., así como de su orden y sus partes; todo lo cual, aunque no fueran más que ideas fantasmas que estarían presentes

internamente sólo al que las imaginase, sin embargo le aparecerían como externas y no dependiente de la capacidad de la mente. (Hobbes, 2000: 93)

El pasaje es de una relevancia enorme a los efectos de confirmar lo que hasta aquí venimos diciendo acerca de la construcción del sujeto hobbesiano. En primer lugar, por el dato elocuente de que Hobbes deja al hombre solo. En segundo, y en relación con esta cuestión primera, porque la aniquilación ensayada aquí nos recuerda a la desintegración política por la que los hombres quedan en soledad y a merced de sí mismos. En tercero, porque la aniquilación, tanto la separación del hombre del mundo como la separación del hombre del Estado, es ensayada en los términos de una ficción. Así, cuando Hobbes introduce este breve relato en *De corpore*, reafirma lo que ya había hecho al comenzar con la parte de la *Lógica* para tratar a los cuerpos: estudiar al hombre y sus razonamientos. El hombre sin mundo, nos confiesa Hobbes, es un artificio; un artificio que prueba, por un lado, que éste no puede prescindir de los cuerpos, que todos los fantasmas de su mente tienen un correlato pasado con objetos exteriores a él –hay aquí una clara crítica a la *res cogitans* cartesiana-; pero, asimismo y por otro, que a dicha conclusión sólo se arriba una vez que se aplica tal ficción. Pues, con este artificio por el que se separa al hombre de su mundo se confirma la profunda dependencia del hombre con los cuerpos. Por ello, la imagen de esa privación es equiparable a la imagen de la privación del ciudadano con su Estado. Hobbes deposita al hombre en el estado de naturaleza para probar, vía artificio, la imposibilidad de una vida fuera de aquel -de aquí, en efecto, que la descripción del estado de naturaleza revista de las formas y hábitos adquiridos sólo en el estado civil-, pero también para probar que el Estado es Estado de un sujeto determinado, un sujeto con una *ratio* preparada para la vida política. De igual modo, aquí, en esta cita, Hobbes, partiendo del hombre sin mundo, muestra la dependencia del hombre con los cuerpos, pero también la de los cuerpos con el hombre. Si el hombre -con sentidos, memoria y lenguaje- no existiera, no existiría quién pudiera imponerle nombres a las cosas, quién pudiera sujetarlas y retenerlas de su devenir constante; quién, además, pudiera autorizar al soberano político. Entonces, la mutua implicancia de sujeto y objeto, la férrea juntura que relaciona a una parte con otra sólo se determinará cuando se ficcionalice la separación, y de aquí cuando se dé el paso decisivo de imponer un nombre a la cosa natural o a la cosa política. Aquí, con la imposición del sujeto sobre la cosa, o del sujeto sobre los sujetos mismos el hombre impone su identidad, se conserva sobre el devenir. Todo el problema ontológico, por cierto, al que nos acaba remitiendo Hobbes es al de la identidad de ese hombre, identidad sin la cual no es posible siquiera atribuirle cosa alguna a éste. Para ello, nuevamente, el *De corpore*, brinda una respuesta.

En el capítulo XI, titulado *Lo mismo y lo diverso*, Hobbes se aplica al análisis del problema de la identidad del sujeto. Aquí, Hobbes toca la fibra ontológica más sensible en lo que atañe a la naturaleza humana. La cuestión que pretende resolver de una vez es la que involucra al *principio de individuación* -caro a la tradición escolástica y en especial a la concepción aristotélica-, principio a partir del cual se apalanca toda idea de hombre. Al respecto, Hobbes, distingue tres fundamentos en los que se ha hecho consentir este principio: en la unidad de la materia, en la unidad de la forma y en la unidad de los accidentes. Contra cada uno de éstos, sostiene:

Según la primera teoría no sería el mismo hombre el que peca y al que se castiga, a causa del continuo flujo del cuerpo humano, ni sería la misma

ciudad la que legisla y la que al cabo de un siglo abroga las leyes, lo cual supone confundir todos los derechos humanos. Según la segunda teoría, dos cuerpos, aun existiendo simultáneamente, serían uno y el mismo en número, ya que, por ejemplo, la nave de Teseo (acerca de la cual disputaron en otro tiempo los sofistas de Atenas sobre la diferencia que se producía al ir quitando poco a poco las tablas viejas e ir poniendo en su lugar otras nuevas), después de cambiar todas las tablas sería la misma en número que había sido al comienzo. Pero si alguien, al ir quitando las tablas viejas las conservase, y luego de estas tablas conservadas y armadas después en el mismo orden fabricarse de nuevo una nave, no hay duda de que ésta sería la misma en número que la nave que había al principio, y tendríamos dos naves iguales en número, lo cual es bastante absurdo. Según la tercera teoría, nada en absoluto sería lo mismo que había sido, ya que ni siquiera el hombre que está de pie sería el mismo que estaba sentado, ni la misma agua que está en el vaso sería la que después se derrama. Por lo tanto el principio de individuación no se debe poner siempre en la sola materia ni siempre en la sola forma. (Hobbes, 2000: 122-123)

“El principio de individuación no se debe poner siempre en la sola materia ni siempre en la sola forma” porque está claro que ellas independientemente del hombre mutan constantemente, devienen en otra cosa: la materia es un flujo constante; la forma podría ser numéricamente indefinida; los accidentes son de una contingencia pura. Entonces, ¿qué es lo que determina para Hobbes el principio de individuación?: No otra cosa más que la imposición del *nombre* sobre la forma o la materia:

Pero se debe considerar con qué nombre se debe llamar cualquier cosa cuando se pregunta por su identidad, ya que interesa mucho saber acerca de Sócrates si es el mismo hombre o el mismo cuerpo. El mismo cuerpo no puede ser niño y viejo por la distinta magnitud, pero puede ser el mismo hombre. Por lo tanto, siempre que el nombre bajo el cual se pregunta si algo es lo mismo que era, se impone en virtud de la sola materia, si la materia es la misma el individuo es el mismo; como el agua que estaba en el mar es la misma que después está en la nube, y un cuerpo es siempre el mismo ya esté compacto, disgregado, congelado o licuado. Y si el nombre se impone a causa de una cierta forma que sea el principio de movimiento, siempre que permanezca ese principio el individuo será el mismo; como será el mismo hombre aquel cuyas acciones y pensamientos se derivan de uno y el mismo principio (es decir, el que estuvo presente en la generación), y será el mismo río el que fluye de una y la misma fuente, ya fluya de ella la misma agua u otra o algo distinto de agua, y será la misma ciudad aquella cuyos hechos se derivan continuamente de una y la misma institución, vivan en ella los mismos hombres u otros. Finalmente, si el nombre ha sido impuesto por un accidente, ya que al añadir o quitar algo de materia unos accidentes permanecen y se crean otros nuevos que no son los mismo en número, la identidad de esa cosa dependerá de la materia; como una nave, que significa la materia configurada de ese modo, será la misma si toda la materia es la misma, pero si ninguna parte de materia es la misma, la nave es completamente diferente; y si permanece parte de la materia y parte desaparece, la nave será en parte la misma y en parte diferente. (Hobbes, 2000: 123)

De la imposición del nombre sobre la forma y la materia resulta la identidad de las cosas. El nombre, marca, detiene artificialmente el devenir, distingue a un individuo de cualquier otro. Sólo si hay nombres hay individuos, sólo si hay nombres hay cosas. La tensión fundamental que nos dibuja aquí Hobbes es la que existe entre el artificio y la naturaleza, entre la imposición que fija las cosas y su movimiento, entre el hombre y el cuerpo. Así, cuando Hobbes nos proponía en el capítulo VII la aniquilación ficcional del mundo, debía dejar en pie necesariamente al hombre, la única medida, el único sujeto que acordando con su propio cuerpo podía luego imponerle nombres a las cosas, sujetarlas. De aquí el alto valor de la *Lógica*, esa parte primera con la que se abre el *De corpore*; en la que se analizan las reglas del correcto decir, del correcto enunciar silogísticamente cuerpos y fenómenos. Sin embargo, esa unidad del hombre consigo mismo no deja de contener también esta tensión entre cuerpo y nombre<sup>9</sup>, entre *natura et fictio*. Hobbes, en el pasaje citado expresa dicha tensión en términos en los que aboca al agua. Y, no es para nada casual esta comparación. Pues, el cuerpo es movimiento que fluye como un río<sup>10</sup>, la vida toda es movimiento, sólo un artificio como el del nombre puede garantizar una relativa estabilidad a un cuerpo en flujo. Y ello no tanto por la imposición del nombre sobre un objeto al que ahora “marco”, sustraigo, en cierto modo, del devenir constante, sino porque con tal imposición el hombre se construye en su propia memoria, en la identidad, identidad natural a partir del artificio. Pero, nuevamente esta identidad es la que está en pugna con el devenir, los nombres sirven para elaborar discursos, “para recordar la consecuencia de causas y efectos” de la naturaleza, hecho del que se desprende que la imposición del *artificio* deberá ser *adecuación* a la *natura*. El silogismo debe establecer correctas relaciones entre causa y efecto, transparentar los fenómenos sensibles, construir una cadena de nombres que se pliegue a los hechos mismos. Y esta compatibilidad, esta misma adecuación, es la única que puede garantizar la identidad de una causa y la reproducción de su efecto. Es decir, la imposición de los nombres le permite al hombre construir su identidad al mismo tiempo que lo sitúa como agente de la acción; la identidad es el piso fijo sobre el que se genera todo acto voluntario. Si se adjudicaran a las cosas nombres inadecuados, que carecieran de todo correlato con los fenómenos materiales, no se podrían establecer conexiones correctas entre causa y efecto, lo que significa que el movimiento sería no sólo imprevisible, sino además de ello imposible de todo dominio y reproducción. Aquí, la *natura*, río indomable, haría del hombre un mero objeto de la contingencia; en cambio, el *artificio* de los nombres, permite suponer y reconstruir el orden de todo movimiento.

De este modo se revela que la razón no es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, no adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: en primer lugar, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las acciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan CIENCIA. Y mientras que la sensación y la materia no son sino conocimiento de hecho, que es una cosa pasada e irrevocable, la Ciencia es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro: a base de esto, partiendo de lo que en la actualidad podemos hacer,

sabemos cómo realizar alguna otra cosa si queremos hacerla ahora, u otra semejante en otro tiempo. Porque cuando vemos cómo una cosa adviene, por qué causas y de qué manera, cuando las mismas causas caen bajo nuestro dominio, procuramos que produzcan los mismos efectos. (Hobbes, 2005: 36-37)

La razón se alcanza por el esfuerzo, y “en primer lugar”, como remarca Hobbes, “por la adecuada imposición de nombres”. De la adecuación entre artificio y natura resulta la *ciencia*, ninguna de estas dos puede permanecer separada, se requiere resolver la tensión entre ambas, unificarlas, pero siempre conservando como dato trágico e irreductible el que el hombre deviene junto a la *natura*; el que los hombres también son diferentes entre sí; el que en ellos el torrente de pasiones no siempre reviste de los mismos silogismos para unos que para otros. Imposibilidad, entonces, de arribar a una síntesis justa; aquellas dos partes de la naturaleza humana de las que nos hablara Hobbes en la dedicatoria de sus *Elementos* no son anulables, sólo pueden existir una respecto a la otra como *natura* y *artificio*. Pues, la *natura* ya no puede ser sino en oposición a la *ratio*, ya no puede imponerse como *continuum*; del mismo modo que la *ratio* no puede imponer su única verdad sobre la vida, porque ella se escinde en las disputas entre hombres. Doble dislocación, pues: la del sujeto respecto de la naturaleza (*artificio* y *natura*) y la del sujeto respecto de los sujetos. Ausencia de un gran texto, el de la Biblia<sup>11</sup>, el que antiguamente aferró al hombre con el todo y a los miembros con su comunidad. Hobbes, ahora, reconoce que lo único capaz de mediar entre unos y otros no puede ser sino lo que se obtiene con el encuentro de ambas partes, con el esfuerzo por adecuar los nombres a las cosas. Porque ya no existe la palabra divina presidiendo y garantizando el *continuum* del mundo es que para Hobbes la ciencia ahora tendrá la difícil tarea de recomponer, calibrar y transparentar lo que las cosas son por medio de silogismos verdaderos. De aquí que el hombre sólo pueda llegar a ser definible únicamente en los términos de *persona*, esto es, como sujeto que alcanzó una reconciliación ficticia consigo mismo y con los otros.

Hobbes, da su definición de *persona* en el capítulo XVI de *Leviatán*, allí, dice:

Una PERSONA es aquel cuyas palabras o acciones, son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción.

Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina *persona natural*; cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una *persona imaginaria* o *artificial*.

La palabra persona es latina; en lugar de ella los griegos usaban πρόσωπον, que significa la *faz*, del mismo modo que persona, en latín, significa el *disfraz* o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la *máscara* o *antifaz*. (Hobbes, 2005: 132)

La persona es el disfraz, la apariencia externa, el *nombre* impuesto al cuerpo o la *fictio* a la *natura*. La única propiedad del hombre sobre sus acciones o palabras es la que tiene en tanto se lo considera persona; natural, si son suyas; o artificial, si son de otros. La identidad del hombre consigo mismo es el resultado pues de una

ficción, de una adecuación arbitraria entre nombre y hombre natural. Sólo se es *autor* de algo, sólo se es causa de las palabras y de las acciones, si previamente se es persona, es decir, si se simula o re-presenta a sí mismo como adecuando su cuerpo natural a un papel y su papel a un cuerpo natural. Aquí el hombre es dueño, propietario de sí mismo, aquí es donde éste alcanza su propia identidad, en el momento justo en el que ingrese al Leviatán, en el momento justo en el que se prepara para el pacto de *autorización*<sup>12</sup>. Y esto, porque sólo en el estado político el hombre puede ser reconocido como autor, puede ser dueño de sus palabras y acciones *como si* fueran suyas; pues, aquí mismo es donde el cuerpo de cada uno se encuentra a resguardo, donde es posible que el hombre se afirme como dueño de sus palabras y acciones, y que remita éstas a la vida y miembros que le pertenecen. De modo que si el hombre natural alcanza su identidad en el momento en el que se constituye como sujeto político, entonces, aquel hombre artificial “aunque de mayor estatura y robustez que el natural” que nos presenta Hobbes en la Introducción a *Leviatán* podría ser no el resultado al que llegaran los hombres, cuanto la condición de todo comienzo: un hombre natural siempre bajo la máscara de un hombre político.

## Referencias:

- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Hobbes, T. (1979). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.
- Hobbes, T. (2006). *Discursos histórico-políticos*. Buenos Aires: Gorla.
- Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: UNED.
- Juan de Salisbury (1927). *Policraticus*. Nueva York: Statement's Book.
- Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Alianza.
- Oakeshott, M. (2000). *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Schmitt, C. (2004). *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics, vol. III*. Cambridge: CUP.
- Zizek, S. (2009). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

---

<sup>1</sup> Véase Juan de Salisbury (1927: 64).

<sup>2</sup> Véase Kantorowicz (1985: 27).

<sup>3</sup> Véase Oakeshott (2000: 67).

<sup>4</sup> La comparación entre enfermedad orgánica y sedición civil que propone aquí Hobbes no es nueva, a ésta la encontramos ya en sus *Discursos histórico-políticos* de 1620, véase Hobbes (2006: 68 y 106).

<sup>5</sup> En *De cive* Hobbes formula este derecho del siguiente modo: “Por el término derecho no se significa otra cosa que la libertad que todo el mundo tiene para usar de sus facultades naturales según la recta razón. Y de este modo, el primer fundamento del derecho natural consiste en que el *hombre proteja, en cuanto pueda, su vida y sus miembros*” (Hobbes, 1999: 18).

<sup>6</sup> Es decir, que el hombre no es por naturaleza un “ser vivo político” como sostiene Aristóteles, véase Hobbes (1999: 14-15).

<sup>7</sup> Este hecho es el que Foucault describiera en *Las palabras y las cosas* como fin de “La prosa del mundo” y como un paso al arte del “Representar”, véase Foucault (2002: 35-93).

<sup>8</sup> En el prefacio al lector, en su *De corpore*, Hobbes repite la idea de un hombre como imitador de la naturaleza, cual creador divino, véase Hobbes (1999: 33).

<sup>9</sup> Sobre el nombre como artificio, véanse en Hobbes las siguientes referencias (1979: 126), (2000: 44), (2008: 119), (2005: 23-28).

<sup>10</sup> Sobre la constitución acuosa del hombre, véase la explicación que Hobbes da acerca de la generación del hombre en *De homine* (Hobbes, 2008: 27).

<sup>11</sup> Véase Foucault (2002: 54).

<sup>12</sup> Según Skinner (2002), Hobbes toma el concepto de persona del Libro XIV del *Digesto* donde, no casualmente, este emerge allí de la idea de representación adjudicada a una persona sobre las propiedades de otras, véase Skinner (2002: 179).