

Potentia y potestas en el Leviatán de Hobbes*

Potentia and Potestas in Hobbes' Leviathan

María Isabel Limongi**

Universidade Federal do Parana
Brasil

Fecha de recepción: 19-01-2022

Fecha de aceptación: 09-08-2022

Resumen

En el *Leviatán*, el poder [*power*] puede ser entendido en dos sentidos, cuidadosamente diferenciados en su versión latina por el empleo de los términos *potentia* y *potestas*, para traducir, dependiendo del contexto y del tipo de poder en cuestión, al inglés *power*. *Potentia* y *potestas*, aunque sean tipos de poder de distinta naturaleza —uno, el poder físico que los cuerpos tienen de producir efectos unos con otros; otro, el poder jurídico, del cual resulta efectos jurídicos como la propia justicia—, están mutuamente implicados en la trama de las representaciones jurídicas. Este artículo pretende explorar las consecuencias que se siguen de este concepto ambivalente del poder para pensar la justicia y el derecho natural.

Palabras clave: Leviatán; Hobbes; poder; derecho; *Potentia*; *Potestas*; *Jus*.

Abstract

In *Leviathan*, power can be understood in two ways, carefully differentiated in its Latin version by the use of the terms *potentia* and *potestas*, depending on the context and the type of power in question. Both can be translated to the English “power”. Besides *Potentia* and *potestas* are types of power of distinct nature — one, the physical power that the bodies hold to produce effects to other body; the second, the legal power which produces juridic effects as justice—, both are engaged in Hobbes juridical representations. This article aims to explore the consequences that follow this ambivalent concept of power to think about justice and natural right.

Keywords: Leviathan; Hobbes; Power; Right; *Potentia*; *Potestas*; *Jus*.

* Este artículo fue originalmente publicado en *Dois Pontos*, vol. 10, n.1, 2013. Traducido por Antonio David Rozenberg (UBA-IIGG).

** Correo electrónico de contacto: belimongi@yahoo.com.br

En el marco de las ciencias del capítulo IX de *Leviatán*, la ciencia de lo justo y de lo injusto aparece, al lado de la poesía, de la retórica y de la lógica, como una ciencia que se ocupa de las consecuencias del acto del lenguaje [*speech*]. Este acto consiste en el contrato, en el cual se encuentra, según Hobbes, toda la fuente de la justicia. Donde no hay contrato, escribe en *Leviatán*, no hay transferencia del derecho [*right*], “y, en consecuencia, ninguna acción puede ser injusta [*unjust*]” (Hobbes, 2012, p. 118, XV-2).¹

Al fundar la justicia en los contratos, Hobbes le confiere una relativa autonomía en relación a la naturaleza, a las pasiones y a las opiniones humanas. En la ciencia de lo justo y de lo injusto, no se trata de extraer consecuencias de las pasiones humanas, como en la ética (Cf. marco de las ciencias); no se trata de saber cómo los hombres efectivamente se comportan y cómo forman sus opiniones según causas naturales. Se trata de calcular obligaciones y derechos a partir de lo que los hombres *dicen* y de cómo se *representan* por la palabra en el acto contractual. La justicia es, así, del orden del artificio y no de la naturaleza. Ella es una institución humana.

Por otro lado, al mismo tiempo que circunscribe con precisión el plano propio y específico de la normatividad jurídica, Hobbes desarrolla en el *Leviatán*, específicamente en los capítulos del X al XIII, una cierta teoría del poder o, más precisamente, una descripción de las relaciones naturales entre los hombres en tanto relaciones de poder, en el cual el poder es entendido —de manera tal vez inédita, por lo menos en el grado de precisión logrado por Hobbes en el *Leviatán*— como jurídicamente neutro. Las relaciones de poder, que en última instancia son relaciones de guerra, no son jurídicas. No son ni justas ni injustas. Ellas simplemente ocurren y podemos calcular como ocurren cuando conocemos sus causas naturales. Hay para Hobbes, de esta manera, una diferencia de naturaleza entre las relaciones sociales entendidas y descritas en términos de relaciones de poder y las relaciones jurídicas. Las relaciones jurídicas no son relaciones de poder. Las relaciones de poder no son jurídicas.

¹ Hay diferencias significativas entre la teoría de la obligación de *De Cive* y la de *Leviathan*. Dejaremos esas diferencias de lado, centrándonos exclusivamente en el *Leviathan*. Nota del traductor: se agrega el capítulo en números romanos y párrafo en arábigos para facilitar la búsqueda de cita.

Habiendo establecido con precisión la distinción entre las esferas y escapado de la alternativa de reducir las relaciones jurídicas a las relaciones de poder o las relaciones de poder a las relaciones jurídicas, Hobbes se ve frente a la cuestión de pensar la relación entre esas distintas esferas. Se puede decir que la cuestión de la relación entre el derecho y el poder es una cuestión, por excelencia, hobbesiana.

Con el fin de mostrar cómo este asunto surge para Hobbes y cómo esa relación está pensada en el *Leviatán*, proponemos hacer el siguiente recorrido. En primer lugar, reconstruiremos en líneas generales la teoría del poder presente en el capítulo X del *Leviatán*, apuntado a lo que trae de nuevo e importante, a saber, un concepto no jurídico de poder, entendido como *potentia* (a distinguirse, como veremos, del poder como *potestas*, que es el poder jurídicamente cualificado), y un modo inédito de concebir a las relaciones sociales a partir de allí. En segundo lugar, analizaremos las consecuencias de esa teoría para pensar el derecho natural y político. Queremos mostrar que, aunque el derecho natural y el político no pueden ser pensados en términos de relaciones de poder [*potentia*], y aunque las relaciones de poder sean jurídicamente neutras, no siendo en sí mismas ni justas ni injustas, ellas tienen efectos jurídicos importantes. O sea, la esfera de la justicia y del derecho, aunque diferente, y por eso mismo, está *en relación con* la esfera del poder.

En el ámbito del derecho civil, indicaremos el interés de pensar esa relación con respecto a dos temas centrales del pensamiento hobbesiano, a los cuales no se dio hasta ahora de una debida importancia — el tema de la resistencia y el tema del gobierno, ambos relacionados al problema de la disolución del Estado, el verdadero horizonte del pensamiento jurídico y político de Hobbes. Queremos mostrar que es la necesidad de pensar la posibilidad de disolución del Estado (lo que nos lleva tomar a Hobbes menos como el teórico del Estado todopoderoso que como el del Estado sobre el siempre presente riesgo de la disolución), lo que lleva a Hobbes a articular, de modo como queremos mostrar que articula, derecho y poder— o: *potestas* y *potentia*.

I

La tradición iusnaturalista moderna —o sea, una cierta escuela de pensamiento jurídico que se desarrolló en Inglaterra, en Francia y en Alemania en los siglos XVII y XVIII y que se reconoció como heredera de Grocio— pensó el derecho [*jus*] como *potestas*, y el poder —la *potestas*— como derecho. Eso queda particularmente claro en Pufendorf cuando define en el inicio de *De jus naturae et getium* el poder [*potestas*] como “aquello por lo que un hombre es capaz [*potest*] de hacer legítimamente y con efecto moral” (Pufendorf, 1744, p. 12, I, I, XIX). Se trata del poder de actuar jurídicamente, un poder que se puede ejercer (a) sobre las personas, como la libertad, que es el poder sobre la propia persona y sus acciones, y el *Imperium*, que es el poder sobre otras personas; o (b) sobre las cosas, como la propiedad [*dominium*], que es el poder sobre las cosas propias, y el *Servitus*, el poder sobre las cosas de otros.

El poder es, así, poder legítimo. Se trata de un poder que es un derecho, como Pufendorf aclara a continuación al definir el derecho como “la cualidad moral por la cual se gobierna [*imperamus*] con justicia a las personas o se posee las cosas [*res tenemus*]” (1744, p. 13, I, I, XX), esto es, la cualidad por la cual se posee los poderes sobre las personas y las cosas anteriormente descritas. Consciente de la superposición de los sentidos de los conceptos de derecho y poder, Pufendorf aclara que el poder expresa la presencia de tal cualidad, su efectividad, mientras que el derecho se refiere a la manera (legítima-*recte*) por la cual se tiene o se ejerce el poder.

Así, mientras que en el funcionamiento de una persona moral y en la capacidad de producir efectos morales, el poder está jurídicamente cualificado, siendo esto precisamente —el carácter legítimo del poder— aquello a lo que apunta el concepto de derecho, la diferencia entre los conceptos consiste en los diferentes modos por los cuales se dirige el mismo funcionamiento o cualidad de una persona moral. Tanto es así que hay determinados atributos morales para los cuales es difícil discernir si se expresa mejor por el concepto de poder o el de derecho:

Para hablar adecuadamente, hay muchas cosas normalmente computadas sobre la noción de derecho que serían mejor denominadas una composición de poder y derecho, en el sentido estricto de esas palabras, y que involucran o suponen, además, alguna obligación, honor, o algo semejante. Así, el derecho o privilegio de un ciudadano, contiene tanto el

poder de ejercer con plena virtud todos los actos pertinentes a la ciudadanía, como los derechos de gozar de los beneficios que le son propios, suponiendo en la persona una obligación ante la corporación. (1744, p. 13, I, I, XX)

La obligación, por su lado, es “aquello por lo que un hombre se ve en la necesidad moral de practicar, admitir o someterse” (Pufendorf, 1744, p. 14, I, 1, XXI) y consiste en una contraparte indispensable del poder/derecho de producir efectos morales, ya que ese poder/derecho se ejerce de forma que genera obligaciones y concede licencias.

Como es sabido, la noción de persona moral a la cual corresponde un poder/derecho de actuar y producir efectos jurídicos es desarrollada por Pufendorf a partir de Grocio, que, en un célebre pasaje de *De juri belli ac pacis*, ya afirmaba que el derecho puede significar, entre otras cosas, una “cualidad moral anexada a la persona, habilitando a tener o hacer algo con justicia” (Grocio, 2005, I, 1, IV). Este pasaje es frecuentemente recordado como el momento en que se pone en escena lo que más recientemente se pasó a llamar derechos subjetivos, a los cuales normalmente se ve asociado al nombre de Grocio, como alguien que habría contribuido de manera decisiva para su formulación moderna (Cf. Villey, 2009).

El derecho entendido como una cualidad moral de la persona, es, según Grocio, una *facultad* o una *aptitud* de la persona. Esta *facultad* puede ser entendida en los términos (1) de un *poder* (*potestas* - sobre nosotros mismos o sobre otros); (2) de una *propiedad*; o (3) de una facultad de demandar y conceder lo que es debido. Se trata así de un derecho/poder/obligación en relación a personas y cosas, entendido en los términos de la cualidad de una persona moral. Es de allí que Pufendorf deduce la idea de una personalidad moral que crea efectos morales, como un poder de constituir derecho y demandarlo. Es a partir de allí que tanto Grocio, Pufendorf, como Locke —la tradición iusnaturalista moderna, de un modo general— piensan el poder político: como un derecho/poder de hacer leyes, derivado de la personalidad jurídica del gobernante. El poder es un derecho. El derecho es un poder.

* * *

Hobbes, sin embargo, a diferencia de Grocio, Pufendorf y Locke, no tiene un concepto unívoco de poder. Pues él no lo piensa solo como *potestas*, poder/derecho de producir

efectos jurídicos, como en el contrato, sino también como *potentia*, poder físico. Leo Strauss tal vez fue el primer en llamar la atención en ese punto:

Es en la doctrina política de Hobbes que por primera vez el poder se vuelve *un tema central eo nomine*. Teniendo en cuenta que, según Hobbes, la ciencia como tal existe en aras del poder, podríamos considerar que toda la filosofía de Hobbes es la primera filosofía del poder. “Poder” es un término ambiguo. Quiere decir *potentia*, por un lado, y *potestas* (o *jus* o *dominium*) por el otro. Significa tanto poder “físico” como poder “legal”. La ambigüedad es esencial: solo puede existir una garantía para la realización del orden social correcto si la *potentia* y la *potestas* van de la mano. El estado como tal es al mismo tiempo la fuerza humana más grande y la autoridad humana más elevada. (Strauss, 2014, p. 232)

Leo Strauss llama la atención sobre lo que hay de nuevo en la teoría hobbesiana del poder y lo que hace del poder un tema central en la filosofía de Hobbes. El poder no es solo *potestas*, sino *potentia*, siendo que la *potestas* contiene algo de *potentia* — por lo tanto (aunque esta no sea una consecuencia deducida por Strauss): el poder no es para Hobbes un concepto enteramente jurídico.

Ese concepto no jurídico de poder es presentado en el capítulo X del *Leviatán* que desarrolla, no sin una serie de modificaciones importantes, el concepto de poder esbozado diez años antes en la parte I, capítulo VIII de *The elements of Law*, en la que se hace mención al poder en un capítulo dedicado a las pasiones. Para hablar de las pasiones que suponen una concepción del futuro, dice Hobbes, es preciso antes hablar del poder. Se siguen aquí algunos párrafos sobre el poder, que constituyen el núcleo del futuro capítulo X del *Leviatán* en que el poder gana un tratamiento aparte, como un concepto que por sí solo merece atención, y no simplemente como un capítulo de las teorías de las pasiones.

¿De qué poder se trata en estos pasajes de *The elements of Law*? Se trata de una capacidad de producción de las cosas, que en *De corpore* Hobbes va a asimilar a la causa eficiente. “La potencia del agente y la causa eficiente son en realidad lo mismo”, con la diferencia que de causa se dice de un efecto pasado y la potencia de un efecto a ser producido en el futuro (Hobbes, 2010, p. 293, X-1). Ese poder concierne a las pasiones que conllevan una concepción del futuro, porque esa concepción consiste justamente en la

atribución de un poder a algo (el poder de producir un efecto) que proyecta en el futuro lo sabido del pasado acerca de la capacidad de producción de la cosa en cuestión. El poder del que se trata aquí es, en suma, la vieja potencia aristotélica, pensada en términos de una capacidad actual de producción.

Sin embargo, lo nuevo en ese concepto de poder no es que él sea pensado en términos de una capacidad actual, sino también —lo que nos interesa aquí— el uso que Hobbes hace de él para pensar la relación entre los hombres y el modo de cómo las pasiones se forman en esas relaciones — si quisiéramos, la aplicación antropológica que Hobbes le da. Pues, no es toda y cualquier concepción de poder, entendido como un poder de producción de las cosas, sino la concepción de *nuestro propio* poder la que está involucrada en la formación de las pasiones. Así, habiendo anunciado que es necesario hablar del poder porque ciertas pasiones implican una concepción de él, el texto prosigue abordando el poder de los hombres:

Por ese poder quiero decir lo mismo que las facultades del cuerpo y la mente, mencionadas en el primer capítulo, a saber, las del cuerpo, nutritiva, generativa y motiva; y las de la mente, el conocimiento. Y además de estas, los poderes adicionales, por los cuales se adquieren, riquezas, lugar de autoridad, amistad o favores, y buena fortuna, lo cual no es en realidad otra cosa que el favor de Dios Todopoderoso. (Hobbes, 1928, p. 26, VIII-4)

Lo que está en juego no es solamente la concepción de nuestro propio poder, sino la concepción que hacemos de nuestro poder *en relación al de los otros hombres*. Así sigue el texto:

Y porque el poder de un hombre resiste y debilita [*hindereth*] los efectos del poder de otros, el poder no es más que el exceso de poder de un hombre sobre otro. Porque poderes iguales opuestos se destruyen unos a otros y esta oposición se denomina contienda [*contention*]. (Hobbes, 1928, p. 26, VIII-4)

Hay tres ideas importantes allí: (1) que las facultades humanas consisten en poderes, en capacidades de producción o acción; (2) que esos poderes son instrumentos para adquirir más poder y (3) que el poder de un hombre reside en el exceso de su poder sobre el otro.

Hobbes parte de allí, de esa aplicación de un concepto físico del poder en tanto capacidad de producción de las cosas a un contexto antropológico, para elaborar una teoría del poder (que no es el soberano) en el capítulo X del *Leviatán*.

De forma más precisa en relación a *The Elements of Law*, Hobbes comienza este capítulo definiendo el poder (*potentia*, en el *Leviatán* latino) como “los medios que tiene a mano [aquellos de los que dispone el hombre] para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno” (Hobbes, 2012, p. 72). En seguida, nombra los dos tipos de poder catalogados en *The Elements of Law*, de un lado, el *poder natural* (las facultades del cuerpo y de la mente) y, del otro, los *poderes instrumentales* “que son adquiridos por medio de aquellos o por la fortuna” y que —una observación que faltaba en *The Elements of Law*— “son medios o instrumentos para adquirir más poder”. Esa observación es muy importante. Puesto que ella define el objeto del capítulo —un nuevo objeto en relación con *The Elements of Law*— que no es otro sino los modos de instrumentalización del poder.

Más específicamente, se trata para Hobbes de tematizar los modos de instrumentalización *social* del poder. Porque, luego de definir el poder y distinguir entre poder natural e instrumental, Hobbes describe tres modos por los cuales los hombres pueden componer su poder con el de los otros, y, en ese sentido, instrumentalizarlo, esto es, adquirir más poder. Uno de esos modos es el del Estado, el mayor poder [*potentia*] humano, “compuesto de los poderes de la mayoría [*ex plurimorum hominum potentiis*], unidos, por consentimiento, en una sola persona, natural o civil, que puede usarlos todos [*potentiae omnium*] según su propia voluntad” (Hobbes, 2012, p. 72; OL, III, p. 68, X-3). Pero Hobbes no menciona el poder soberano sino para alejarlo del horizonte de su investigación inmediata, que se detiene en otro modo de componer poderes, que es aquel por el cual los hombres, usando cada uno sus poderes conforme a su propia voluntad, forman facciones o coaliciones de facciones. Ese modo de composición de poder se distingue así expresamente de la vía jurídica de la soberanía.² Donde existen facciones —en un contexto social, por lo tanto— el

² En su curso en el Collège de France de 1976, *Defender la sociedad*, M. Foucault busca mostrar cómo una cierta literatura emergente entre los siglos XVII y XVIII comenzó a pensar el poder sobre el modelo de la guerra y de la conquista, y, de ese modo, fuera del modelo jurídico de la soberanía, que habría sido dominante hasta entonces. En ese contexto, Foucault menciona a Hobbes diversas veces con el fin de negarle la paternidad de ese discurso que elogia. En efecto, Hobbes “situó la relación de guerra en el fundamento y el principio de las relaciones de poder.” (Foucault, 2001, p. 87). Pero no lo hizo para pensarlo como algo que “atravesaba todo el cuerpo social” (Foucault, 2001, p. 234) sino para hacerla cesar por la institución de la soberanía. Dejando de lado el uso estratégico que Foucault hace de Hobbes para traer a luz el concepto de poder tal como le interesa

poder de un hombre (aquel diferencial de poder que él tiene sobre otros) reside en un poder de cooptación de amigos y servidores. “Tener siervos es poder, y tener amigos es poder: son fuerzas unidas” (Hobbes, 2012, p. 72, X-3). Se trata así de una capacidad de usar el poder reunido a favor de los propios fines. Hobbes, entonces, pasa a explicar cómo esto sucede.

El eje de la cooptación es el *valor*, que Hobbes define de la siguiente manera: “El valor de un hombre es, como ocurre con todo lo demás, su precio, es decir, lo que daríamos para hacer uso de su poder. Por lo tanto, no es algo absoluto, sino que depende de la necesidad y del juicio de los otros” (Hobbes, 2012, p. 73, X-16). Es en vista de la valoración que los hombres hacen de los poderes, unos de los otros, que eligen usar su propio poder al aliarse, subordinarse o al apoderarse de los poderes de otros. Ser capaz de reunir fuerzas en torno de sí es ser bien valorado.

O sea, el poder es fundamentalmente relacional. No es algo de lo que un individuo disponga sino por medio de la opinión que los otros hacen de él, de su poder y del uso que pueden hacer de él. En la medida en que son valorados es que los hombres tienen poder, o mejor, un diferencial de poder con relación a los otros hombres, convirtiéndose así capaces de reunir fuerzas en torno de sí. De ahí la importancia del concepto de honrar, que Hobbes define como “la manifestación del valor que asignamos y que se nos asigna” (Hobbes, 2012, p.74, X-17), en la caracterización de lo que podemos entender como una dinámica social del poder. En esa dinámica, el poder significado en la honra o la honra como signo de poder pasa a valer como el poder en sí mismo, en la medida en que, al significar una capacidad de cooptación, la honra se traduce en más poder. Se comprende así que la disputa se dé para Hobbes no sólo en la forma de una disputa de fuerzas, sino, sobre todo, en la forma de una disputa por la gloria y la reputación, que son signos de poder y poder en sí mismo.³

pensarlo a él, y tomando en cuenta solamente lo que esa lectura esclarece acerca del modo en que Hobbes pensó el poder, parece bastante correcta cuando afirma que, para Hobbes, la institución de la soberanía inscribe el poder en un cuadro jurídico que viene a sustituir e incluso niega el de la guerra. Sin embargo, no parece ser verdad que Hobbes tenga pensado el poder solamente sobre un modelo jurídico. Por el contrario, él parece haber sido de uno de los primeros en ofrecer un concepto bastante preciso del poder como potencia, como una capacidad de conseguir fines, entendido en un sentido deliberadamente no jurídico, y en pensar las relaciones sociales desde allí.

³ Yves-Charles Zarka denomina la teoría del poder desarrollada en el capítulo X del Leviatán una “semiología del poder”, insistiendo en que el tratamiento dado al poder es tal que lo inscribe en el dominio del lenguaje y del signo, y no de la física, el del movimiento y composición de movimientos (Cf. Zarka, 1995, cap. IV). Sin embargo, si es verdad que el signo desempeña un papel fundamental en la formación de las relaciones de poder, sus efectos no son solamente del orden del signo, como sugiere Zarka, sino del orden de la física, ya que

Así, el poder es pensado en el *Leviatán* como una capacidad relacional. Mientras que en *The Elements of Law* es entendido como una cualidad de los individuos, comparada con la de los otros, pero que el individuo posee independientemente de los demás, en *Leviatán*, el poder de cada uno se determina solamente en el interior de una cierta dinámica de disputa por el poder (la guerra), que, más que un contexto relacional, es un contexto social de inscripción del poder, ya que la disputa se da en forma de una disputa por el reconocimiento social del poder, que es el valor y la honra.

Se trata, además, de pensar el poder en tanto un modo no jurídico de reunión de fuerzas, alternativo al de la soberanía, y que se apoya, no en la razón, sino en la opinión que los hombres hacen unos de los otros y en el valor que mutuamente se atribuyen. Hobbes piensa el poder, en ese contexto, en continuidad con la forma en la que Maquiavelo lo pensó, es decir, como una reunión de fuerzas o capacidades de realización conjunta que implica fundamentalmente la construcción de una buena imagen o por la capacidad de ser bien representado por los demás.⁴ El poder así pensado, como la conjunción entre apariencia y fuerza, se expresa con exactitud en uno de los fragmentos de los *Pensées* de Pascal, que sigue también en ese punto a Maquiavelo y Hobbes: “ser valiente no es algo demasiado vano, porque es demostrar que un gran número de personas trabaja para uno [...] Cuantos más brazos se tiene, más fuerte se es. Ser valiente es mostrar su fuerza” (Pascal, 1996, fr. 95).

II

La cuestión que queremos plantear es: ¿Qué es lo importante que trae esa nueva teoría del poder para pensar el derecho y la justicia?

la significación del poder lleva una cierta reunión de fuerzas. Siendo así, la disputa por el honor no es otra forma de guerra, por naturaleza diferente de la batalla y del juego de fuerzas, como a su vez sugiere Foucault al decir que en el estado de guerra hobbesiano lo que está en cuestión “no es la batalla, el enfrentamiento directo de las fuerzas, sino cierto estado de los juegos de representaciones recíprocamente enfrentadas” (Foucault, 2001, p. 90). Ahora bien, la guerra, entendida por Hobbes como un juego de signos o representaciones, no deja por dejar de ser un juego de fuerzas y una forma de batalla.

⁴Sobre el papel de la apariencia en la formación del poder del príncipe, ver el análisis de Lefort de los capítulos XV y ss. de *El príncipe* en: Lefort, 1986, pp. 402 y ss.

Hobbes se alinea perfectamente al lenguaje iusnaturalista (como los definimos aquí: como una tradición que piensa el poder como un derecho y el derecho como un poder, a partir de la noción de persona), a la cual se encuentra muchas veces vinculado (Cf. especialmente Tuck, 1995), al referir el derecho civil a la *persona* del soberano, que actúa, según Hobbes, por autoridad, siendo que por *autoridad* se debe entender el “derecho de realizar alguna acción” (Hobbes, 2012, p. 133, XVI-4), lo cual, a su vez, implica determinadas obligaciones. Es todo un vocabulario y un modo de pensar que hacen de Hobbes un perfecto representante de la tradición del derecho natural oriunda de Grocio, de acuerdo con el modo como la caracterizamos aquí. En el modo de pensar la soberanía y el derecho civil, Hobbes se pone en un terreno desde el principio jurídico, pensando la *potestas* como un derecho y un derecho como una *potestas*.

Pero, ¿qué sucede con el derecho natural? ¿Sería pensado por Hobbes, también, en los mismos términos de Grocio, Pufendorf y Locke, como una *potestas*, un derecho/poder de producir efectos jurídicos?

Que Hobbes no piense el derecho natural como una *potentia* lo deja claro en la propia definición del derecho natural: “el derecho natural [...] es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder [*potentia*] según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida” (Hobbes, 2012, p.107, XIV-1). Consiste en el derecho a la libertad de *uso* del poder, tal derecho sigue siendo el mismo, sea el poder mayor o menor. Esto es lo que Hobbes aclara, cuando, después de definir la libertad en que consiste el derecho natural como ausencia de impedimentos externos, indica: tales impedimentos “que pueden quitarle a un hombre parte de su poder [*potentia*] para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder [*potentia*] que le quede, según los dictados de su juicio y de su razón” (Hobbes, 2012, p. 107, XIV-2). La aclaración tiene como objetivo indicar el sentido preciso en que se debe comprender que un derecho es restringido o cancelado: no por la oposición de otro poder (pues un poder difícilmente cancela otro poder), sino por medio de una *obligación*, cancelando la libertad de *usar* el poder como se quisiese, en lo cual consiste propiamente el derecho.

De ahí surge la distinción entre el esclavo y el siervo. El primero, “está confinado en prisión o encadenado [...] no tiene obligación en absoluto, sino que pueden romper sus cadenas o escaparse de la prisión, y matar o llevarse cautivo a su amo”, mientras que el

siervo, no estando sometido a prisión o encadenado, se ve, con todo, obligado por contrato a “no escaparse ni de hacer violencia a su amo” (Hobbes, 2012, p. 167, XX-10). Los vínculos jurídicos, que vinculan al siervo con su señor, tienen, por lo tanto, una naturaleza distinta de las relaciones de poder, sobre las cuales se asienta la esclavitud. Tales vínculos se establecen por contrato, no se reducen, por esta razón, a una relación de fuerza y poder.

Hobbes distingue, por lo tanto, derecho [*jus*] y poder (en el sentido de *potentia*). ¿El derecho natural, sería, entonces, *potestas* - el poder legítimo de emprender determinados actos, poder autorizado, fundado en la persona natural del hombre? Hobbes es muchas veces nombrado como aquel que habría pensado el llamado derecho subjetivo, al cual Grocio había dado la formulación moderna, fundamentalmente en los términos de una libertad. Lo que era para Grocio una de las cualidades inherentes a la persona (el poder sobre sí mismo) entre otras (el poder sobre los otros y sobre las cosas), llega a ser, para Hobbes, la cualidad por excelencia de la persona. El hombre es fundamentalmente una persona dotada de derecho o de la libertad de constituir derechos (cf. Tuck, 1995; para una defensa contemporánea de ese modo de concebir el derecho, valiéndose de Hobbes, cf. Colliot-Thelène, 2011, cap. 2). En esto consistiría el derecho natural. Este derecho sería, así, el atributo fundamental de la persona natural del hombre, de la cual Hobbes parte, en conformidad con la tradición del derecho natural moderno, para pensar el universo jurídico y político.

Pero, entonces, ¿El concepto de poder en tanto *potentia*, el poder pensado en términos no jurídicos, traído a escena por Hobbes, no tendría ningún impacto sobre el concepto del derecho en tanto *potestas*? ¿Tendría Hobbes dos teorías del poder superpuestas? ⁵ Contra esta conclusión, la lectura de Leo Strauss llega al punto en que intentamos rescatarla aquí, a saber, Strauss nos hace ver que la *potestas* de Hobbes está de algún modo impregnada por la *potentia*, así como el *jus* por las determinaciones de la naturaleza física. ¿Cuál sería entonces el impacto de esa nueva teoría del poder sobre el concepto hobbesiano de *potestas*, el poder jurídicamente cualificado?

* * *

⁵ En ese sentido se encuentra la lectura de Foisneau, para quien “se encuentran dos filosofías del poder en Hobbes, a saber, una filosofía de la *potentia* y una filosofía de la *potestas*” (Foisneau, 1992, p. 102).

Podemos medir el impacto de esta nueva teoría del poder si prestamos atención a ciertos aspectos de la definición hobbesiana de persona, que trae al centro de la escena un elemento que en la tradición del derecho natural sigue siendo un elemento periférico de la personalidad: su carácter representativo. Pufendorf, probablemente en alusión a Hobbes, entiende que la persona representativa (aquella que actúa en nombre de otro) es un tipo de personalidad política, entre otras formas no representativas y no necesariamente política de personalidad. (Cf. Pufendorf, 1710, I, I, XII, p. 6). Para Hobbes, sin embargo, la persona, sea del tipo que fuere, es siempre representativa.

Una persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas*. Cuando son consideradas como suyas, entonces la persona se llama *persona natural*; y cuando son consideradas como representaciones o acciones de otro, tenemos entonces a una *persona fingida o artificial*. (Hobbes, 2012, p. 132, XVI-1)

La definición de persona natural, como aquella cuyas palabras y acciones *son consideradas* como suyas, se deduce de una definición más amplia de persona, que aloja la noción de persona ficticia y que hace del acto atribución de palabras y acciones a una instancia cualquiera (sea hombre o cosa, natural o ficticia) el acto fundador de la personalidad. No hay persona sino allí donde se establece una relación entre actos y palabras y su autor, por una forma de representación, cuyo sentido Hobbes se propone explorar.

La palabra persona es latina; los griegos la designaban con el término *πρόσωπον* que significa *faz*, al igual que *persona*, en latín significa el *disfraz* o *aspecto externo* de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario [...] De la escena se ha trasladado cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros. De manera que en una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el escenario como en la conversación ordinaria. (Hobbes, 2012, p. 132, XVI-1)

La persona es, fundamentalmente, un representante o una representación delante de los otros. Ella es una máscara que guarda, incluso respecto a la persona natural, una distancia y exterioridad en relación a quién representa. Siendo así, la persona natural no es

equivalente al hombre. Ella es, antes, su representante o su representación jurídica. Ella es el hombre en la medida en que sus actos y palabras son considerados suyos para fines de un cálculo jurídico, en relación con otros hombres igualmente representados en una relación jurídica. Pero el hombre no se confunde con esa representación jurídica de sí mismo. Le es dado, como a un cuerpo, un haz de pasiones y movimientos voluntarios que no tienen en sí mismo, independiente de esa representación, un valor jurídico, que no son por naturaleza ni legítimos, ni ilegítimos, que no generan derechos, ni obligaciones, sino solo otros movimientos.

Esto está de acuerdo con el modo en que Hobbes define la libertad natural del hombre a partir de una definición de libertad más amplia, aplicada a los cuerpos en general, en cuanto la libertad del cuerpo-hombre:

LIBERTAD significa, propiamente, ausencia de oposición; por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento, y puede referirse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales [...] De acuerdo con este propio y generalmente admitido significado de la palabra, un HOMBRE LIBRE es aquel que, en aquellas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo. (Hobbes, 2012, p. 173, XXI-1)

Esa libertad natural o corporal no es todavía derecho natural. Ella es *potentia*, capacidad de movimiento que puede ser restringida por otra *potentia* y que, como vimos, no equivale al derecho natural según la definición que Hobbes le da. Así como no tiene sentido decir que el agua que corre por el cauce tiene el *derecho* de moverse, sino solamente que ella tiene el poder de moverse, no tiene sentido decir que la libertad natural del hombre, definida en esos términos, constituye un derecho. La libertad del hombre sólo tiene un sentido propiamente jurídico, es sólo un derecho en relación a la soberanía, como la libertad de los súbditos, que reside en el silencio de las leyes o en aquello que el soberano no puede obligar en vista de los derechos y deberes derivados del contrato. En ese plano, y con relación al acto contractual que instituye la soberanía, es que tiene sentido hablar de derecho natural. Pero, si es así, ¿Dónde situar exactamente ese derecho? Si, en conjunto con la obligación civil, se deriva del contrato, entonces ¿él no sería propiamente *natural*, sino *artificial*?

Se dice del derecho que es natural cuando él es el atributo de una persona natural - el hombre. Este, en la medida en que es *considerado* una persona, es el sujeto del derecho natural. Con todo, el hombre no es por naturaleza y si por artificio una persona. El hombre es, por naturaleza, un cuerpo. En cuanto tal, está dotado de una libertad, una cierta *potentia* de movimiento, que no está en nada restringida por las obligaciones que él asume cuando se deja representar en una relación jurídica como persona y que se presenta como una especie de trasfondo no jurídico de las relaciones jurídicas.

Es en el juego no jurídico de las *potentiae* que Hobbes busca las razones para que el hombre se deje representar en un campo jurídico. Si él no acepta esa representación, el resultado es una vida miserable y corta. Todavía es a la *potentia* a quien Hobbes apela para decir que, a pesar de la institución del Estado, el hombre permanece tan libre como antes para no cumplir sus obligaciones: nada limita su poder [*potentia*] de desobedecer, aunque carezca del derecho para hacerlo.

Como mostró Skinner, este no es un elemento menor en la argumentación hobbesiana (Cf. Skinner, 2008). Pero lo que está en juego aquí no es solo, como él hace ver, una redefinición de la libertad para responder a aquellos que la defendieron en términos republicanos a modo de hacerla compatible con la monarquía. Se trata, sin embargo, y sobre todo, de mostrar que el hombre solo es un sujeto de derecho en la medida en que él quiere, y de pensar en esa motivación, la motivación para convertirse en sujeto de derechos, en un plano pre-jurídico. Se trata también de demostrar que el hombre permanece libre para, cuando quiera, despojarse de su personalidad jurídica, de su *potestas* y su capacidad de producir efectos jurídicos, para recolocarse fuera del mundo jurídico en tanto pura *potentia*. Se trata también de señalar la relevancia jurídica de esa posibilidad, siempre abierta en función del carácter ambivalente del poder.

III

Como es sabido, a pesar de todo el énfasis puesto en la cuestión del deber de obediencia y de las obligaciones frente al Estado, Hobbes reserva un lugar bastante importante al derecho de resistencia. Se trata de lo que él denomina en el cap. 21 del *Leviatán*, la “verdadera libertad de los súbditos”, que está en aquellas cosas que “aunque han sido ordenadas por el

soberano, el súbdito, sin cometer por ello injusticia, puede rehusar a hacer” (Hobbes, 2012, p. 178, XXI-10).

Para saber cuáles son esos derechos “es necesario examinar cuáles son los derechos [*rights*] a los que renunciamos cuando establecemos un Estado”, una observación que corrobora el punto sobre el cual venimos insistiendo —que la libertad, en tanto un derecho de resistir, califica como tal en el acto del contrato, tratándose de una cualidad jurídica *del contratante*, el derecho o la *potestas* de hacer legítimamente lo que no puede ser transferido por contrato. Así, no siendo posible transferir por contrato el derecho de defender la propia vida, los súbditos no pueden ser obligados a matarse, mutilarse o herirse, a culparse o confesar algún crimen y a enfrentar misiones peligrosas. Ellos tienen, en esos casos, el derecho o la libertad jurídicamente cualificada, la *potestas* de resistir.

Las razones de ese derecho se remontan a la lógica del contrato. Vimos que el contrato envuelve una representación de sí, en el que reside la constitución de la personalidad jurídica del contratante y el fundamento de la ciencia jurídica, que no es sino el cálculo de las consecuencias de la palabra empeñada en los contratos. Ahora, esa representación y representaciones sólo son posibles si el contratante puede entrever que por medio del contrato garantiza un bien para sí. Pues, los contratos son actos voluntarios y los actos voluntarios son actos por los cuales se apunta algún bien aparente para uno mismo. De ahí el porqué de que los contratos en el estado de naturaleza, como los contratos en que alguien se comprometa a no resistir a la violencia ajena, no son válidos —porque no se puede esperar ningún bien de ese compromiso, que, por esa razón, no es vinculante, no impone obligación. El problema es formal: esas palabras no pueden comprenderse como pertenecientes al contratante. Él no puede representarse a sí mismo en tanto hombre —un cuerpo natural y eje de las pasiones— y constituirse como una persona jurídica en esas condiciones.

En el caso de los contratos establecidos en el estado de naturaleza, ese problema formal es resuelto por la garantía de que el otro cumplirá su parte, si no porque comprenden la necesidad de cumplir contrato, al menos porque será forzado a hacerlo por el miedo al castigo. Se tiene así la garantía de obtener los bienes fijados por los contratos, y el contratante, pudiendo de ese modo verse representado en relaciones contractuales,

encontrándose obligado por ellas. Esa garantía, sabemos, es dada por el Estado, quien puede castigar a aquellos que no respetan la palabra prometida.

El castigo o su simple posibilidad (el miedo) asume así un papel fundamental en la institución del universo jurídico. Como nadie está propiamente obligado a cumplir con la ley de la naturaleza que prescribe la necesidad de hacer contratos y cumplirlos, como la libertad física de no hacer contratos permanece efectiva, y, en consecuencia, el derecho de no cumplirlos sobre el pretexto de la inseguridad que esa libertad física acarrea, es preciso de algún modo poner un obstáculo (que solo puede ser físico) a esa libertad —en el que entra en escena la *potentia* del Estado. Que la *potentia* tenga un papel a cumplir en los contratos, y que sea, por lo tanto, jurídicamente relevante, es lo que Hobbes afirma reiteradamente cuando insiste que sin la espada soberana —una caracterización innegablemente material del poder del Estado— no hay contratos válidos.

Es necesario comprender correctamente lo que está en juego allí, evitando el engaño en que muchos incurren de pensar que el miedo de la espada es lo que funda las obligaciones contractuales, o sea, que alguien solo se ve obligado a cumplir un contrato en la medida en que le teme al castigo. No es este el razonamiento de Hobbes. Si así fuese, se perderían de vista la naturaleza específica de los vínculos jurídicos en tanto vínculos de palabras y la diferencia de naturaleza entre la esfera jurídica y las esferas de las relaciones de poder.

Al comparar la injusticia, que reside en el incumplimiento de un contrato, a una contradicción lógica, diciendo que ella “es algo así como lo que en las disputaciones de los escolares es llamado *absurdo*” (Hobbes, 2012, p. 109, XIV-7), Hobbes deja claro que el fundamento de la obligación está en el compromiso con la palabra dada y con la representación coherente de sí mismo en el acto contractual. El miedo no es, por lo tanto, su fundamento. Pero es la condición para que cada uno pueda representarse coherentemente en un contrato y, a partir de allí, instituir obligaciones. El miedo (entiéndase: de aquel con quien se contrata y no del propio contratante, que se compromete por la palabra) es, así, la condición *material* de la validez *formal* de los contratos.

Lo mismo se aplica a la *potentia* del Estado o a la espada soberana. La *potentia* soberana es una condición de su *suma potestas*, fundada en el contrato. Se comprende así que los dos tipos de poder se entrelazan y porqué la *potestas* del Estado tiene que ir

necesariamente acompañada de *potentia*, sin que, sin embargo, sea confundida con ella. Si tomamos en cuenta que esta ambivalencia del poder está presente no solo en la soberanía, sino también en el súbdito que resiste, el cual, en el momento de la resistencia, recupera detrás de la *potestas* la *potentia* de resistir, y que, a su vez, lleva a la *potestas* soberana a actuar como *potentia* de castigar, podemos evaluar las consecuencias jurídicas que se siguen de lo que primeramente se presenta como un choque entre el derecho de castigar y derecho de resistir.⁶

Se trata, en efecto, en un primer momento, del choque entre la *potestas* de la soberanía y la de los súbditos. De un lado, el soberano tiene derecho o poder legítimo de castigar, aunque el castigo sea injusto, pues el derecho de castigar es condición de la realización del fin de la soberanía, que es la protección. Del otro, el súbdito, aun cuando sea justamente castigado, puede (tiene la *potestas* de) resistir, pues no se puede abdicar por contrato del derecho de defender la propia vida. Ahora, ese choque, una vez en ejercicio, se efectúa como un choque entre *potentiae*, ya que el derecho en cuestión es la libertad de usar de la propia *potentia* de la manera que se quiera. Las consecuencias jurídicas de eso son considerables y no se limitan a la disolución de las relaciones jurídicas del Estado y del súbdito resistente, sino que llegan al límite de la disolución completa de los vínculos jurídicos entre los hombres y del retorno al estado de naturaleza o de guerra.

Esa posibilidad debe ser tomada en serio. Pues, en el choque entre la *potestas/potentia* de castigar y la de resistir no se tiene siempre un Estado todopoderoso de un lado y un súbdito impotente del otro. Es lo que indica Hobbes en un pasaje principal:

Ningún hombre tiene la libertad de oponerse a la fuerza del Estado en defensa de otro hombre, ya sea este culpable o inocente; pues una libertad tal priva al soberano de los medios necesarios para protegernos. Y una libertad así es, por tanto, destructiva para la esencia misma del gobierno. Pero cuando un gran número de hombres se han opuesto injustamente al

⁶Los derechos y los deberes no son correlativos para Hobbes. Si para Pufendorf o Locke el derecho implica el deber de este sea respetado, el énfasis recae antes en los deberes y en la ley que aseguran el derecho que en derecho propiamente, para Hobbes, el énfasis se invierte, siendo derecho natural una libertad radical a la cual no le corresponde ningún deber, si siquiera aquellos puesto por la ley natural (que, según Hobbes, no pasan de consejo de la razón incapaces de obligar y cancelar el derecho), como un elemento primero, inaugural, que instituye por vía del contrato las obligaciones jurídicas y las leyes. El derecho así pensado puede entrar en conflicto con otro derecho, como es el caso del derecho de castigar y el derecho natural de resistir.

poder soberano, ¿no tendrán la libertad de agruparse para ayudarse y defenderse mutuamente? Sí que la tienen, ciertamente, pues no están haciendo otra cosa que defender sus vidas, a lo cual tienen derecho tanto el hombre culpable como el inocente” (Hobbes, 2012, pp. 180, OL, III, p. 167, XXI-17)

Así, la resistencia de un individuo se puede volver fácilmente y con justicia la resistencia de un grupo y, como en la resistencia la *potestas* se hace *potentia* de resistir, es la *potentia* del Estado que se ve primeramente afectada, pero, por derivación, también su *potestas*, ya que “la obligación de los súbditos para con el soberano [(*summa potestas*)] se sobreentiende que durará lo que dure el poder [*potentia*] de este para protegerlos” (Hobbes, 2012, p. 182, OL, III, p.168. XXI-21).

Se ve así que la afirmación de que la libertad corpórea o la *potentia* de los súbditos permanece en el interior del Estado trae consigo consecuencias jurídicas importantes, no tratándose solamente de un artificio para hacer descender la monarquía absoluta bajo la garganta [*goela abaixo*] de la tradición republicana. Lo que está en juego allí es la posibilidad siempre abierta de la disolución jurídica del Estado —de la *potestas* en *potentia*.

Esa posibilidad se abre *jurídicamente*, a partir de la *potestas* o derecho de resistencia. Todo sucede entonces como si el tejido jurídico del Estado encontrase en el derecho de resistencia un punto de desgarramiento por el cual todo el juego no jurídico de las *potentiae*, tal como está descrito en el capítulo X del *Leviatán*, adquiriese relevancia jurídica, en la medida en que la resistencia vuelve jurídicamente posible el desmantelamiento parcial y en el límite integral del tejido jurídico. Evitar tal desenlace es el papel del gobierno.

IV

El tema del gobierno en Hobbes, a la cual se da poca importancia a favor de la temática jurídica del Estado, puede ser pensado a partir de la distinción entre dos tipos de derechos del soberano.

Por un lado, están los derechos que se siguen directamente del pacto de institución de la soberanía en tanto pacto de autorización, esto es, los derechos que se siguen como consecuencia necesaria de los términos de esa autorización. Cuando la multitud reunida

pacta a modo de ceder a un hombre o una asamblea de hombre el derecho de representarla, o, que es lo mismo, cuando autoriza todos los actos de ese hombre o asamblea como si fuesen suyos, ella está, por este mismo acto a partir del cual es instituido un poder soberano (soberano porque dispone de la “los medios y la fuerza ... de todos” (Hobbes, 2012, p. 143, XVII-13), reconociendo que este poder no puede: (1) ser transferido; (2) ser confiscado; (3) ser protestado por la minoría; (4) ser acusado de injuria; (5) ser castigado. En conjunto, tales derechos confieren al poder soberano un carácter absoluto, puesto que es jurídicamente incontestable, en lo que concierne a el derecho de ejercer todos sus actos. El Estado es ese poder soberano y absoluto en la medida en que es instituido por y derivado del contrato. En ese sentido, él es *potestas*.

Por otro lado, están los derechos que se derivan del fin por el cual fue instituida la soberanía en su carácter absoluto. “Y como la finalidad de esta institución del Estado es la paz y defensa de todos, quienquiera que tenga derecho a procurar ese fin lo tendrá también de procurar los medios” (Hobbes, 2012, p. 147. XVII-8), cabe al soberano el derecho de hacer todo lo que considere necesario a la paz y seguridad común. Tales derechos no se deducen directamente, como los primeros, del contrato, sino que se determina a partir de los efectos, esto es, del cálculo de las consecuencias que se siguen del ejercicio de esos derechos para la realización de los fines de la soberanía, el establecimiento y el mantenimiento de la paz entre los hombres. Así, son derechos del soberano: (1) ser juez de las doctrinas, en que sean favorables o contrarias a la paz; (2) definir la propiedad, (3) ser juez de las controversias; (4) hacer la guerra y la paz con otros Estados; (5) escoger a los magistrados, consejeros y todos los funcionarios; (6) recompensar y castigar; (7) otorgar títulos de honra, orden y dignidad.

En conjunto, estos derechos determinan que le cabe al soberano el derecho directo irrestricto a determinados *medios de gobierno*, sin los cuales él no se constituye como *potestas* soberana. El Estado implica, así, un derecho de gobierno, derivado del contrato. Pero ¿en qué reside ese derecho? Se trata del derecho de hacer cierto uso de la *potentia* del Estado, que se ejerce en el plano físico o fisiológico del control de las pasiones, de la formación de las opiniones y de la determinación material de la voluntad, como en el caso del castigo, entendido como un acto de gobierno. Se trata del derecho de usar la *potentia* para producir efectos no jurídicos en los súbditos.

Se puede decir que el papel del gobierno es el de asegurar al Estado la *potentia* que necesita para imponerse como *potestas* legislativa. Cabe, así, a la soberanía, como una instancia de gobierno, sostener al Estado, que es la soberanía como consecuencia jurídica del contrato. Pues, aunque los vínculos jurídicos que componen al Estado sean, de derecho, relativos al acto de su institución, eternos, si el Estado no tuviere el poder necesario para realizar el fin en vista por el cual fue instituido, el pacto de su institución se torna jurídicamente nulo. Vale retomar la cita: “la obligación de los súbditos para con el soberano [*summa potestas*] se sobreentiende que durará lo que dure el poder [*potentia*] de este para protegerlos” (Hobbes, 2012, p. 182; OL, III, p.168, XXI-21). En esa frase, se condensa toda la dificultad del gobierno —de garantizar el poder [*potentia*] necesario para el mantenimiento de los vínculos jurídicos en los que consiste el Estado. La cuestión del buen gobierno o de la prudencia política no es, de modo alguno, una cuestión menor en el pensamiento jurídico de Hobbes.

Se puede entender que las “cosas que debilitan o llevan a la disolución de un Estado” (Hobbes, 2012, p. 260), las enfermedades del cuerpo político enumeradas por Hobbes en el capítulo XXIX del *Leviatán*, se vinculan al mal gobierno. La metáfora del cuerpo enfermo, explorada para designar al Estado en vías de disolución, indica que la cuestión se coloca en términos de un proceso. Teniendo en vista que el derecho se deriva del contrato y, relativamente a él, está totalmente presente o ausente, es por la vertiente de la *potentia* que le da sustento al derecho, la capacidad de gobierno —que varía según las circunstancias— que surge el problema de la disolución.

De un lado, están las enfermedades importantes “aquellas que surgen de una institución imperfecta” (Hobbes, 2012, p. 261, XXIX-2), para las cuales lo que está en juego es una mala comprensión de la ciencia de lo justo y lo injusto, lo que conduce a una insuficiencia de poder. Hay, además de estas, las enfermedades menores, “no tan graves”, como las enfermedades relacionadas a la constitución de poderes paralelos al Estado, como la que se sigue de la concentración de su tesoro en las manos de algunos “mediante monopolios o mediante la retención de un porcentaje de los impuestos públicos” o la que surge de la gran “la popularidad de un súbdito influyente”⁷, o incluso “la grandeza

⁷ *Civis unius popularitas*, en el *Leviatán* latino. Es el *Leviatán* inglés que se preocupa de señalar la naturaleza del poder que está en cuestión en la popularidad, usando la expresión “*popularity of a potent subject*”.

inmoderada de una ciudad” o de “un número excesivo de corporaciones” (Hobbes, 2012, pp. 270-271, XXXIX-19/21). Y, por último, las enfermedades relacionadas a la cuestión de la política exterior, como las resultantes de la excesiva ampliación de los dominios del Estado o la victoria de un enemigo externo.

Tales enfermedades no son jurídicas, una vez que “por la naturaleza de su institución”, o sea, sobre el pacto para establecer soberanía, los Estados “están designados para vivir mientras viva la humanidad, o mientras vivan las leyes naturales, o la justicia misma, que es la que les da la vida” (Hobbes, 2012, p. 261, XXIX-1). Los Estados son jurídicamente eternos. Es posible, por ello, que no consigan asegurar la *potentia* necesaria para sustentar el sistema de relaciones jurídicas que lo constituyen, para lo que, entre otras cosas, y de manera crucial, se requiere la debida comprensión de su naturaleza jurídica y de sus derechos.

Lo que es difícil de asegurar es, por lo tanto, la convergencia material de las voluntades, la composición de fuerzas por detrás del vínculo formal de las voluntades que forman el Estado por la vía jurídica del contrato. Asegurar esa convergencia es algo que está en la dependencia de un buen gobierno. En vista de los peligros que el gobierno tiene que evitar y los tipos de enfermedad contra las cuales debe asegurarse, se puede decir que el gobierno tiene básicamente dos tareas fundamentales. De un lado, gobernar las opiniones, (donde la perseverancia del tema del control de las doctrinas por parte del Estado y de la educación para la vida civil, para lo que Hobbes cree que su *Leviatán* es una herramienta adecuada y útil), por el que se evitan las enfermedades mayores. De otro lado, regular las relaciones sociales de poder, impidiendo la constitución de poderes paralelos que se sobrepongan al poder del Estado, por el que se combaten las enfermedades menores.

Entonces, es posible decir que Hobbes piensa lo jurídico sobre el horizonte de las relaciones sociales no jurídicas— la naturaleza pensada en términos mecánicos, el juego de las pasiones y de los intereses, la disputa por el poder, que él fue uno de los primeros en pensar en términos normativamente neutros. Todo este suelo no jurídico sobre el cual se asienta lo jurídico es objeto de gobierno, que Hobbes pensó como gobierno de las pasiones y regulación de las relaciones de poder; no sólo y exclusivamente como la imposición de la ley por una instancia jurídicamente calificada, esto es, no solo sobre el modelo de una teoría de la soberanía.

Hobbes no es en ese sentido un teórico de la soberanía en oposición a los teóricos del gobierno⁸. El interés de Hobbes parece ser justamente ambas cosas al mismo tiempo, alguien preocupado en saber cómo el artificio de la ley y del derecho se puede instaurar y mantenerse sobre el suelo movedizo de naturaleza no jurídica el cual debe ser gobernado y dirigido de modo de hacer posible el derecho mismo. Todo eso, sin que el universo jurídico se disuelva en el ámbito de las relaciones de poder y gobierno, manteniendo la diferencia entre las esferas.

Referencias bibliográficas

- Colliot-thèlene, Catherine (2011). *La démocratie sans <<demos>>*. París: PUF.
- Foisneau, Luc (1992). Le Vocabulaire du pouvoir: potentia/ potestas, power. En Yves Charles Zarka (org.). *Hobbes et son vocabulaire*. París: Vrin.
- Foisneau, Luc (2000). *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. París: PUF.
- Foisneau, Luc (2009). *Governo e Soberania, o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Porto Alegre: Linus.
- Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad*. (H. Pons Trad.). Buenos Aires: FCE.
- Grotius, Hugo (2005). *The rights of war and peace*. Richard Tuck (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Hobbes, Thomas (1928). *Elements of Law, Natural and Politic*. Cambridge: The University press.
- Hobbes, Thomas (1966). Leviathan. Versión latina, OL, III. En Thomas Hobbes (Aut.) y William. Molesworth (Ed.). *Opera Philosophica quae Latine Script*. Londres: Thoemes Press.
- Hobbes, Thomas (2012). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, Thomas (2010). *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía* (Fortaleza, B. Trad.). España: Pre-Textos.

⁸En el sentido del establecimiento de esa distinción como clave de lectura del pensamiento político moderno y la inscripción de Hobbes al lado de los teóricos de la soberanía en oposición a los teóricos de la gobernanza, ver Foisneau, L., 2009. Se reconoce en ese esquema la herencia de Foucault, expresamente reivindicada por Foisneau: “conservaremos de la lección de Foucault que la soberanía y el gobierno son los dos hilos que sirvieron de trama al pensamiento político moderno.” (p. 10)

- Lefort, Claude (1986). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. París: Gallimard.
- Pascal, Blaise (1993). *Pensamientos*. Madrid: Alianza.
- Pufendorf, Samuel (1744). *De Jure Naturae et Gentium*. Francofurt: Officina Knochiana (disponible en <http://www.archive.org/details/dejurenaturaeeg01pufe>).
- Skinner, Quentin (2008). *Hobbes and republican liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (2014). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tuck, Richard (1995). *Rights theories, their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villey, Michel (2009). *A formação do pensamento jurídico moderno*. San Pablo: Martins Fontes.
- Zarka, Yves Charles (1995). *Hobbes et la pensée politique moderne*. París: PUF.