

Razón natural y racionalidad política en el *Leviatán* de Thomas Hobbes

Corina Inés Branda

INTRODUCCIÓN

En este trabajo, mi intención es analizar en el pensamiento de Thomas Hobbes, a partir de la obra *El Leviatán*, la noción de racionalidad política. Para tal fin, me propongo estudiar, en un primer momento, los elementos psicológicos de la naturaleza humana, las pasiones y la razón natural, en el estado de naturaleza o estado prepolítico de la teoría política hobbesiana. Este comienzo no es caprichoso, ya que la misma filosofía política hobbesiana comienza con el estudio de la naturaleza humana.

En un segundo momento analizaré desde la perspectiva del filósofo inglés, el papel y la relación que los mencionados elementos juegan a la hora de la construcción del más grande de los artificios humanos: el Estado.

En un tercer y último momento, el análisis se centrará en la problematización de la noción de racionalidad política que se instituye con el Estado, al igual que su relación con las pasiones y la razón naturales.

I. PASIONES Y RAZÓN NATURAL

RAZÓN, h. 1140. Del lat. RATIO, -ONIS, 'razonamiento, razón', propte. 'cálculo, cuenta'. Por vía culta *ración*, h. 1140, que de 'cuenta' pasó a 'porción'.

(JOAN COROMINAS, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*)

«... y en su avidez por tener más abundancia en estos placeres andan entre sí a cornadas y a coces con cascos de hierro y acaban por matarse a causa de su insaciable deseo, todo porque no hacen uso de alimentos reales y no colman la parte de sí mismos que existe realmente y que puede contener aquellos alimentos».

(PLATÓN, *República*, 586 b)

1.1. De la etiología de las pasiones

El primer libro del *Leviatán* Hobbes lo destina al estudio de la psicología humana. La filosofía política hobbesiana comienza con dicho estudio. Los principios políticos de su teoría filosófica son derivados de la naturaleza humana¹.

Hobbes sostiene que en el estado de naturaleza los hombres están dominados por las pasiones, siendo éstas similares en el género humano. Donde el autor establece una diferencia es en el objeto de las mismas. Entre las pasiones que señala en la introducción del *Leviatán* se encuentran: el deseo, el temor y la esperanza. El comienzo de la más importante obra de filosofía política hobbesiana pondría de manifiesto la intencionalidad por parte del filósofo inglés de leer al hombre a la luz de sí mismo, de su propia naturaleza, sin el tamiz de ningún principio suprahumano o ideológico. Enriqueciendo lo expresado afirma Dotti: «El punto de partida argumentativo de los modernos es esa aparente descripción neutra de conductas, resultante del análisis de un dato presuntamente objetivo: la «naturaleza humana», de la cual las prescripciones propuestas se derivarían de un modo lógico y, por así decir, desideologizado»².

La presión que ejercen en los sentidos el movimiento de las cosas exteriores es la causa de las sensaciones. Hobbes, al igual que Descartes, considera a las sensaciones el único y primigenio elemento psicológico con el que cuenta cada pensador³. Esa presión generada por el movimiento externo de las cosas dispara en el individuo movimientos endógenos, de los cuales, cuando se debilitan porque son apartados los objetos que originaron dicha presión sobre los órganos de los sentidos, deviene la imagen de ese objeto. Entre los órganos de los sentidos y los objetos no hay más que movimiento. «En efecto: aún después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos seguiremos reteniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos»⁴.

El acto psíquico de la percepción sensible nace del movimiento, «ese movimiento que es propio de la percepción animal, un movimiento que perdura,

1 Véase E. CASSIRER, *El mito del Estado*. FCE, México, 1985, p. 195.

2 J. DOTTI, «Lo político moderno», en *Revista Punto de Vista*, N.º 31, Buenos Aires, 1987, p. 28.

3 Véase F. TÖNNIES, *Vida y Doctrina de Tomás Hobbes*, Revista de Occidente, Madrid, 1932, p. 147. La cursiva es del autor.

4 T. HOBBS, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 9. La versión inglesa con la que se cotejó la edición citada fue la edición de Richard E. Flathman y David Johnston, Norton Critical Edition, New York-London, 1997. En la versión inglesa la cita se halla en pp. 12-13.

luego de la reacción, en el órgano mismo»⁵. Desde la perspectiva hobbesiana, la sensación no es más que movimiento en el órgano sensible. Tönnies afirma en este sentido. «[...] el movimiento es un quantum determinado por el espacio y por el tiempo, y la conservación de este quantum es pensable o posible, aunque sea disminuido, aumentado o anulado por otro quantum de la misma especie»⁶.

Una vez que las sensaciones se debilitan debido al alejamiento de las cosas que causaron una presión sobre el campo de los sentidos, devienen las ideas o imágenes en la mente, restos de sensación en el cerebro. La imaginación o fantasía es la conciencia de estas imágenes⁷, causada por la acción de las cosas externas sobre los órganos de los sentidos. Éste es el inicio, el primer comienzo interno, afirma Hobbes, de toda moción voluntaria o pasión. Las pasiones son emociones en el sentido de que constituyen movimientos producidos por otros movimientos⁸. La imaginación es el remanente, «reliquia» de este movimiento dentro del cuerpo humano.

Es interesante la siguiente analogía que establece Michael Oakeshott: «[...] la memoria y la imaginación son los productos mecánicos no buscados de la sensación, como los movimientos que continúan en la superficie del agua después de que lo que la ha perturbado se ha hundido para reposar [...]»⁹.

Las pasiones o emociones pueden ser voluntarias o involuntarias. Las primeras son la respuesta a una imagen primigenia que, cuando se encamina hacia ésta, se denomina deseo y cuando se aparta aversión. Los ejemplos de mociones voluntarias que señala Hobbes son el andar o caminar, el hablar, la marcha, entre otras, mociones que son siempre precedidas por fantasías o imaginaciones remanentes, como afirmábamos, de las sensaciones cuando éstas ya empiezan a debilitarse. «[...] es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria»¹⁰. Las pasiones involuntarias o vitales se originan según Hobbes en la generación y prosiguen ininterrumpidamente a lo largo de la vida. Dentro de este tipo de pasiones el autor ubica aquellas mociones que prescinden de la imaginación, a saber la respiración, la nutrición, la excreción, entre algunas de las que señala el filósofo en el capítulo VI del *Leviatán*.

5 F. TÖNNIES, *op. cit.*, p. 155.

6 *Ibíd.*, pp. 169-170.

7 Véase M. OAKESHOTT, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, FCE, México, 2000, p. 235.

8 Véase M. GOLDSMITH, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, FCE, 1988, p. 63.

9 M. OAKESHOTT, *op. cit.*, p. 229.

10 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 40. Versión inglesa, p. 31. Cuando Hobbes hace referencia a un pensamiento precedente, entiendo que toma pensamiento como equivalente a imaginación o fantasía, no estableciendo diferencias entre ambos conceptos.

Hobbes concibe la voluntad, no como un acto racional del agente, sino como el apetito o aversión que precede al pasaje al acto, o bien a la omisión deliberada de la acción. El miedo, el deseo y la esperanza no son mociones voluntarias porque proceden de la voluntad, sino porque son, como afirma Hobbes, la voluntad misma. La voluntad no implica un acto racional, porque si la voluntad fuera racional, no podría haber actos voluntarios irracionales y, es sabido, que los hombres hacen de manera voluntaria cosas insensatas¹¹. «La definición de voluntad dada comúnmente por las Escuelas, en el sentido de que es un *apetito racional*, es defectuosa, porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón»¹². En palabras de Hobbes: *Voluntad*, por consiguiente, *es el último apetito en la deliberación*¹³. La voluntad es el último deseo de la deliberación, entendiendo por esa última a la procesión de pasiones anteriores a la acción u omisión.

Hay deseos intrínsecos a la biología humana que Hobbes los denomina apetitos, a saber el deseo de alimento, de excreción, por ejemplo, y hay otros que son fruto de la experiencia y experimentación de sus efectos, ya sea en nosotros mismos o en los demás. Las pasiones o mociones voluntarias, a diferencia de las denominadas por Hobbes mociones vitales¹⁴, necesitan la ayuda de la imaginación, de la mente.

El deseo implica siempre ausencia de objeto. El deseo se constituye a partir de una falta y tiende hacia el encuentro (o re-encuentro) del objeto ausente. El objeto deseado será considerado placentero, ergo bueno. La contrapartida del deseo es la aversión, y se diferencia del deseo o apetito porque significa una moción de alejamiento, significando para el hombre algo no placentero y por ende malo.

Es el propio hombre el que establece qué es lo bueno y qué es lo malo. Como afirma Hobbes, los objetos no son buenos o malos *per se*. No existe en el orden natural criterios o parámetros objetivos, absolutos y universales más allá del individuo, que permitan distinguir lo bueno de lo malo. «[...] ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos»¹⁵, precisamente allí donde no exista un árbitro «a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal»¹⁶.

11 Véase M.M. GOLDSMITH, *op. cit.*, p. 68.

12 *Ibíd.*, p. 48. La cursiva es del autor.

13 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 48. La cursiva es del autor. Versión inglesa, p. 36.

14 Dentro de este tipo de mociones, Hobbes incluye aquellos movimientos que están relacionados con la generación y mantenimiento de la vida orgánica del individuo, las cuales perduran hasta la muerte. Se refiere a la nutrición, digestión, excreción, respiración, etc.

15 *Ibíd.*, p. 42. Versión inglesa, p. 32.

16 *Ibíd.*

Como afirma el mismo Hobbes, en el estado de naturaleza el apetito del hombre es el parámetro de lo que es bueno y lo que es malo.

De la naturaleza no se desprende regla universal, estándar alguno de bien y de mal a partir del cual establecer jerarquías. Es el propio individuo quien erige criterios cualitativos, a partir de sus propias pasiones. Si bien las pasiones son las mismas en el género humano, esa mismidad no se halla en los objetos de éstas. La razón de ello se explica por el estado de permanente cambio en el que se halla el cuerpo humano. Debido a este incesante cambio es impropio considerar que las mismas causas generan los mismos efectos. De ahí la variabilidad de los objetos de las pasiones humanas que señala Hobbes. Otro factor que influye en la existencia de diferentes objetos de las pasiones es la educación que recibe el individuo, la cual cumple, de acuerdo con el filósofo inglés, un papel importante en este sentido.

Tampoco existen criterios, de las mismas características de los anteriores, que establezcan lo falso y lo verdadero, siendo estos atributos inherentes al lenguaje. «En efecto: *verdad*, *falsedad* son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no existe ni *verdad* ni *falsedad* [...]. Si advertimos, pues, que la *verdad* consiste en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad precisa tiene necesidad de recordar qué significa cada uno de los nombres usados por él, y colocarlos adecuadamente; de lo contrario se encontrará el mismo envuelto en palabras [...]»¹⁷. «La afirmación de que la verdad radica en el nombre no es más que la expresión brusca y unilateral de aquella concepción fundamental según la cual la verdad emana y se origina simplemente del *juicio*»¹⁸.

La existencia de una regla objetiva, universal y absoluta para establecer la verdad no es prerrogativa de nadie, ni siquiera lo será del Estado para Hobbes. Coincidiendo con Víctor Palacios, frente a esta vacío, el soberano impone su arbitrariedad de criterio por encima del resto, exigiendo obediencia, mas no asentimiento¹⁹. El Estado no posee autoridad «para forzarnos a concebir en fuero interno ideas distintas a las que nos suscita nuestra comprensión de los nombres, sino sólo para mandar acerca de lo que se puede decir sobre tales ideas»²⁰.

Los hombres en el estado de naturaleza, al estar dominados básicamente por las pasiones, «sentimientos partidistas»²¹ que Hobbes asemeja a lentes

17 *Ibíd.*, p. 26. La cursiva es del autor. Versión inglesa, p. 22.

18 E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1956, p. 182. La cursiva es del autor.

19 Véase V. PALACIOS, *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo, Buenos Aires, 2001, pp. 119-131.

20 *Ibíd.*, p. 157.

21 F. TÖNNIES, *op. cit.*, p. 38.

que deforman las cosas más cercanas, son refractarios a la verdad porque se ven motivados por el deseo de satisfacer los placeres sensuales, por la búsqueda de riquezas u honores, por la impaciencia de detenerse a pensar, como afirma Bobbio²².

El deseo de conocer las causas²³ de las cosas, de saber el por qué y cómo éstas son, Hobbes lo denomina curiosidad. Es una pasión propia del hombre que lo distingue de las demás criaturas, además de ser la razón, desde luego, una facultad exclusiva del género humano.

La pasión que Hobbes ubica en la génesis de todas las demás, como el deseo de riquezas, de fama, de conocimiento, entre otros, es el deseo de poder. Deseo es deseo de poder. El autor entiende por poder los medios necesarios para garantizar al individuo la satisfacción de sus deseos presentes y futuros. «El poder *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro»²⁴. Hobbes diferencia los poderes naturales, vinculados a las aptitudes del cuerpo y de la mente, de los poderes instrumentales, es decir aquéllos que se obtienen en virtud de los anteriores.

Es este afán de poder el que activa la búsqueda de los objetos de satisfacción. Este deseo de poder es la primera inclinación humana, la cual encuentra un único límite: la muerte física. El deseo de poder no propio de un número reducido de hombres, sino que engloba a la humanidad en su conjunto. Ahora bien, el deseo de poder no encuentra su definitiva satisfacción una vez que se hallan los medios para la obtención de un bien. No hay para Hobbes definitiva satisfacción, ya que una vez obtenido el objeto de satisfacción, inexorablemente emergerá otro deseo que compela a la criatura humana a buscar otros objetos, y en este discurrir de satisfacción en satisfacción consiste la felicidad para el autor. La felicidad «no es una palabra que describa una condición que pueda adquirirse o un trofeo que pueda ganarse y conservarse»²⁵, sino más bien es un incesante progreso de los deseos, de un objeto de satisfacción a otro. La felicidad no posee ningún *telos* y carece de reposo, es puro movimiento. Alcanzar un objeto de deseo no es más que la vía regia para la aparición de otro u otros deseos que surgen para asegurar el poder que el hombre ha alcanzado. «De aquí se sigue que los reyes, cuyo poder es más grande, traten de asegurarlo en su país por medio de leyes, y en el exterior, mediante guerras; logrado esto, sobreviene un nuevo deseo: unas veces se an-

22 Véase N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Plaza & Janés, Barcelona, 1991, p. 44.

23 «[...] causa es aquello cuya presencia hace impensable la no presencia del cambio» (F. TÖNNIES, *op. cit.*, p. 169).

24 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 69. La cursiva es del autor. Versión inglesa, p. 48.

25 M. M. GOLDSMITH, *op. cit.*, p. 65.

hela la fama derivada de una nueva conquista; otras se desean placeres fáciles y sensuales; otras la admiración o el deseo de ser adulado por la excelencia en algún arte o en otra habilidad de la mente»²⁶.

La vida es movimiento, encontrándose los individuos en una condición de constante agitación, respondiendo, como bien señala Verecker, al flujo incesante de estímulos procedentes del exterior, orientándose hacia aquello que estiman deseable o bien apartándose de aquello que les provoca aversión²⁷.

El deseo estaría en la base de las pasiones, siendo estas últimas modalidades de una tendencia primera: el deseo²⁸. El deseo es deseo de sí, deseo de permanecer en el ser. No existiría un más allá de este deseo de preservación, un fin último exterior a la propia existencia humana²⁹. El deseo de poder se ve reforzado por la amenaza que recae sobre la existencia natural del hombre. La harto difícil situación de la criatura humana radica en su egoísmo que, lejos de ser objeto de censura o condena moral, es el resultado inevitable al que se ve expuesto el individuo, quien se encuentra ligado sin esperanza de liberación inmediata, afirma Oakeshott, al mundo de su propia imaginación. «[...] y cuando se entiende esto, estamos en posición de aceptar la negación del propio Hobbes de una doctrina de la depravación natural humana»³⁰. Cuando Hobbes estudia los deseos humanos no se encuentra ni con la ignorancia ni con el pecado, en los significados griegos y cristianos de ambos términos. El filósofo descubre las limitaciones de la naturaleza humana, expresadas en el infortunio de las condiciones naturales de su existencia, en la frustración más que en la crueldad³¹.

1.2. De la razón natural

Hobbes analiza en los capítulos IV, V y VI el concepto de razón en especificidad, retomándolo en el capítulo VIII del *Leviatán*. En un primer momento, el autor establece una relación entre el lenguaje y la razón, llegando a afirmar que no puede existir ésta sin aquél.

Sin lugar a dudas, para nuestro filósofo el lenguaje constituye un aspecto importante en su sistema filosófico, siendo «la más noble y provechosa in-

26 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 80. Versión inglesa, p. 56.

27 Véase CH. VERECKER, *El desarrollo de la teoría política*, EUDEBA, Buenos Aires, 1972, p. 185.

28 Véase Y. CH. ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997 p. 59.

29 *Ibíd.*, p. 59.

30 M. OAKESHOTT, *op. cit.*, p. 262.

31 Véase CH. VERECKER, *op. cit.*, p. 183.

vención [...] que se basa en *nombres* o *apelaciones*, y en las conexiones de ellos»³². El lenguaje es un sistema de palabras, «marcas sensibles» de nuestras concepciones, cuya función es registrar, expresar los pensamientos de los hombres con diversas finalidades, como servir como marcas del recuerdo, mostrar a los demás los conocimientos adquiridos, expresar nuestra voluntad e intenciones. El lenguaje, además de las funciones señaladas, es un posibilitador de la introspección, introspección que se torna necesaria a los efectos de superar los límites de la experiencia sensorial y de alcanzar un conocimiento razonado de las sensaciones. El lenguaje, mediante un conjunto de nombres (de las imágenes que surgen de nuestras sensaciones), posibilita traer a la consciencia el contenido de la mente.

La función del lenguaje es ponderada por el autor, afirmando que en tanto expresión de lo arbitrario, separa al hombre de la condición de animalidad. Sin él no hubiera existido sociedad ni Estado. El lenguaje se constituye en un elemento constitutivo de la politicidad.

El pensamiento filosófico es imposible, desde esta perspectiva, sin la adquisición del lenguaje, precisamente porque éste provee las palabras o nombres que hacen posible que las imaginaciones posteriores a la sensación puedan ser consideradas; en definitiva, pensadas, sumadas o sustraídas a otras, resultando así una diferencia. Los nombres cumplen la función de significar y caracterizar a los pensamientos³³. Así como las pasiones son movimientos, también lo es el pensamiento. Para Hobbes, el pensamiento, además de concebirlo como movimiento, era sentido como tal.

Los nombres son de significación inconstante. No existe una correspondencia natural entre el nombre y el hecho o cosa. Esta ausencia de permanencia Hobbes la atribuye a que las cosas o hechos que ellos expresan no afectan de igual manera a los hombres, ni tampoco afectan a un individuo de la misma manera a lo largo del tiempo. Si se modifica la forma de concebir una cosa no se la llamará de la misma manera y, por lo tanto, no tendrá el mismo efecto. En palabras de Hobbes: «[...] un hombre llama *sabiduría* a lo que otro llama *temor*; y uno *crueledad* a lo que otro llama *justicia*; uno *prodigalidad* a lo que otro *magnanimidad*, y uno *gravedad* a lo que otro *estupidez*, etc.»³⁴. Esta inconstancia refleja la arbitrariedad de los signos lingüísticos, «arbitrariedad de la relación del significante fónico con el significante mental»³⁵.

Cuando un hombre razona, las palabras de las que se sirve reflejan un interés y una particular forma de afectación por parte de éste. «Aunque la natura-

32 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 22. La cursiva es del autor. Versión inglesa, p. 20.

33 Hobbes utiliza el término *caracterización* cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos y el término *significación* cuando demostramos este cómputo en los demás.

34 *Ibíd.*, p. 31. La cursiva es del autor. Versión inglesa, p. 25.

35 Y. CH. ZARKA, *op. cit.*, p. 117.

leza de lo que concebimos sea la misma, la diversidad de nuestra recepción de ella, motivada por las diferentes constituciones del cuerpo, y los prejuicios de opinión prestan a cada cosa el matiz de nuestras diferentes pasiones»³⁶.

Hemos analizado la relación entre el lenguaje y el pensamiento, mas no hemos expresado con especificidad cuál es la propia definición de razón que establece Hobbes en el *Leviatán*. «[...] RAZÓN, en este sentido, no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos...»³⁷. Con la ayuda de signos arbitrarios, convenciones que provee el lenguaje, el hombre puede llevar adelante este cálculo, es decir, razonar.

La razón es concebida como *cómputo*. La misma incluye «todos aquellos casos en que se trata de agrupar con arreglo a un determinado *orden*, en un determinado *enlace*, una variedad de contenidos, partiendo de unidades fundamentales fijas»³⁸. La razón de un hombre, de un grupo o de la mayoría no constituye certeza debido a la mencionada significación inconstante de los nombres. El cálculo se llevará a cabo a partir de la forma en que cada uno se vea afectado por las cosas, utilizando para ello nombres que reflejen esta forma particular de afectación. Es por este motivo por el cual frente a una controversia suscitada con respecto a un *cómputo*, y a los efectos de evitar una disputa, deben los hombres constituir un árbitro, un tercero *super partes* que instituya un código lingüístico público o común.

El hombre, al valerse de su razón privada o *cómputo* privado, no hace otra cosa que seguir sus propias pasiones. De esta manera, la razón se presenta autárquica e independiente de cualquier principio de autoridad fuera del propio individuo (de sus pasiones). Además de esta autonomía, y como bien afirma Goldsmith, Hobbes ha depuesto a la razón de su supremacía tradicional, una supremacía que había conquistado merced a la autoridad de Platón y Aristóteles. Para ambos filósofos, la parte racional del alma o la facultad deliberativa debe autonomizarse de la tiranía de los apetitos sensibles, mientras que para Hobbes este *deber ser* es un imposible. La razón siempre calcula sobre el campo de las pasiones.

Si cada hombre, en sus controversias con otros hombres, apela a su propio *cómputo*, erigiendo sus conclusiones como único parámetro de verdad y justicia, el conflicto, en tanto choque de conclusiones, es un resultado inexorable. Recordemos que según la concepción antropológica hobbesiana, el hombre ve su propio talento a la mano y el de los otros a la distancia, creyendo que

36 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 30. Versión inglesa, p. 25.

37 *Ibíd.*, p. 33. La cursiva es del autor. Versión inglesa, p. 26.

38 E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, cit., p. 177.

no habrá otros hombres tan sabios como él, cuestión que refuerza aún más el apoyo en su propia razón.

La razón implica una facultad, la cual no es innata en el hombre, a diferencia del sentido y la memoria, sino que se adquiere con el tiempo. El primer paso ineludible para que ésta se despliegue, según afirmábamos con anterioridad, es el establecimiento de la definición de los nombres, de sus significados, para luego ir avanzando de una consecuencia a la otra. Para nuestro filósofo nominalista, los nombres constituyen el núcleo central de cualquier disciplina, ya que el razonamiento discurre mediante ideas que los nombres expresan. No puede existir certidumbre alguna con respecto a la última conclusión sin la certidumbre de las afirmaciones y negaciones que permitieran arribar a la conclusión. «[...] así, también, al inferir de todas las demás cosas establecidas, conclusiones por la confianza que le merecen los autores, si no las comprueba desde los primeros elementos de cada cómputo (es decir, respecto a los significados de los nombres, establecidos por las definiciones) pierde su tiempo: y no sabe nada de las cosas, sino simplemente cree en ellas»³⁹.

El hombre se diferencia de los demás animales por la razón, vale decir por la facultad de inquirir de una cosa sus consecuencias, de calcular sus posibles efectos a partir del conocimiento de sus causas, motivado, además, por la curiosidad, pasión también distintiva del hombre. El filósofo inglés explica que en los animales esta pasión queda, según sus palabras, «borrada» por la preeminencia que revisten en ellos el apetito del sustento alimentario y los demás placeres sensibles. La curiosidad es concebida como una pasión generadora de conocimiento, precisamente por llevar al hombre a buscar, a inquirir las causas de los fenómenos, contribuyendo de esta manera a separar al hombre del apego a los placeres provenientes de los sentidos. A los fines de impulsar el despliegue del raciocinio, del cómputo que permita conocer las causas de las cosas, la curiosidad se presenta insuficiente. El establecimiento de las definiciones de los nombres que se emplearán, es una condición necesaria para el mencionado despliegue, ya que de lo contrario es imposible derivar consecuencias sin establecer *a priori* los significados de las palabras. Los nombres, en tanto signos arbitrarios, no tienen valor *per se*, sino por la convención que establece el sentido que de los mismos se utilizarán. Es posible discutir sobre la utilidad de una definición, mas no sobre su verdad⁴⁰. En este sentido, Hobbes hace una aguda crítica a los filósofos, principalmente a los escolásticos: «[...] ninguno de ellos comienza su raciocinio por las definiciones o explicaciones de los nombres que van a usarse, método solamente

39 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 34. Versión inglesa, p. 27.

40 Véase F. TÖNNIES, *op. cit.*, p. 140.

usado en Geometría, razón por la cual las conclusiones de esta ciencia se han hecho indiscutibles»⁴¹.

Comenzando con el establecimiento de los significados de las palabras, además de ser para Hobbes el correcto comienzo del razonamiento humano, es el posibilitador de la intelección del mundo, justamente por cobrar éste significado mediante el ordenamiento racional de los nombres que hemos establecido. El pensamiento se autonomiza de la tradición, valiéndose de sí mismo para crear aquello que puede considerar como verdad⁴².

De lo hasta aquí expuesto, se desprende una cuestión interesante, la cual posiciona a Hobbes en la vereda de enfrente con respecto a las cosmologías griega y cristiana. La misma estriba en el conocimiento de la «verdad». Para el filósofo inglés este conocimiento no implica la aprehensión de algo dado, de algo inscrito en algún registro o estándar objetivo, universal y absoluto. Como afirma Sheldon Wolin, conocer la verdad es conocer lo que uno hace. El autor afirma en este sentido: «Una formulación válida o una demostración lógica consistían en determinado ordenamiento de palabras; sin embargo el significado asignado a estas palabras no era inherente a ellas, sino derivado de un acto de voluntad humana»⁴³. El significado, al no ser inmanente a los nombres, es producto de un acto de imposición, de un acto creativo o arbitrario del hombre. Conocer la verdad no implica hallar la verdadera naturaleza o esencia de las cosas; por el contrario, conocer la verdad es inferir conclusiones de los nombres, cuyos significados responden a un acto humano puramente creativo. A los efectos de comprender algo hay que empezar definiendo su naturaleza, y una vez que se haya establecido esta definición, todas sus propiedades pueden conocerse de una manera deductiva⁴⁴. Para que una definición sea correcta tiene que basarse en las causas de las cosas. El saber verdadero se basa en el conocimiento de las causas, según Hobbes, y la suprema de ellas es el movimiento. Hobbes no concibe el movimiento como «una naturaleza y una *cualidad interior* de los cuerpos, sino como una *relación matemática* que nosotros podemos *construir* por nosotros mismos y por eso mismo comprender»⁴⁵. El movimiento se autonomiza de la materia, pasando a ser una propiedad del pensamiento.

Hobbes concibe a la razón como un tipo de virtud. Las virtudes intelectuales, entendiendo por éstas a las actitudes mentales valoradas y deseadas por los hombres. Hobbes divide a las virtudes en dos: las naturales y las adquiri-

41 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 35. Versión inglesa, p. 28.

42 Véase E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, cit., p. 194.

43 S. WOLIN, *Política y Perspectiva. Continuación y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorortu, Buenos Aires, 1973, pp. 263-264.

44 Véase E. CASSIRER, *El mito del Estado*, cit., p. 206.

45 E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, cit., p. 174. La cursiva es del autor.

das. Las primeras se relacionan con aquel talento que se adquiere mediante el uso y la experiencia, sin método alguno, cultura e invención. Este talento natural consiste para el autor en la celeridad de la imaginación y sucesión rápida de pensamientos. Hobbes afirma que la diferencia de celeridad en la imaginación entre los hombres proviene de la diferencia de las pasiones humanas, diferencia que procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo y, en parte también, de la educación recibida. «Esta diferencia de celeridad proviene de la diferencia de las pasiones humanas; unos hombres aman y aborrecen unas cosas, otros otras; como consecuencia, ciertos pensamientos humanos siguen un camino, y otros otro, y retienen y observan de modo diferente las cosas que pasan a través de su imaginación»⁴⁶. Las segundas, las virtudes intelectuales adquiridas o talento adquirido, a diferencia de las virtudes naturales, son producto del implemento de un método y de la instrucción. Este talento adquirido se sirve del uso correcto del lenguaje para su despliegue. La razón pertenece al segundo tipo.

El fin que persiguen estas virtudes intelectuales, tanto naturales como adquiridas, es la autoconservación de la vida humana. La virtud, dentro de esta concepción de la vida escindida de lo moral, se convierte en una especie de habilidad para la supervivencia⁴⁷. Desde la perspectiva hobbesiana, afirmar que el hombre está dotado de razón significaría afirmar que posee la facultad de conocer y hallar los medios apropiados para alcanzar los fines que se propone.

La noción hobbesiana de razón, compartida por muchos de sus coetáneos, responde a una concepción geométrica de la misma, como algunos autores han dado en llamar. La adjetivación no es caprichosa, ya que pretende dar cuenta de un cierto carácter exacto, preciso y científico de la razón. A diferencia de la razón teórica o contemplativa, la razón geométrica es más bien instrumental u operativa y repele todo aquello que no pueda conocerse por medio del cálculo de su/s causa/s y su/s efecto/s. Hobbes no niega el estatuto ontológico de ciertos entes o campos del conocimiento, simplemente niega su racionalidad, ya que no tienen lugar en un mundo integrado por cosas que son causa de determinados efectos y que son efectos de ciertas causas. No olvidemos que el conocimiento geométrico se presentaba a los ojos de nuestro filósofo como paradigma de certeza, como ideal de racionalidad.

1.3. De la ley de naturaleza

A diferencia del derecho, el cual consiste según Hobbes en la libertad de hacer u omitir, la ley es una obligación en una u otra dirección. En este sentido

46 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 55. Versión inglesa, p. 4.

47 Véase CH. VERECKER, *op. cit.*, p. 186.

afirma el autor: «Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia»⁴⁸.

Ahora bien, por ley de naturaleza (*lex naturalis*) Hobbes entiende una norma o precepto general de la razón que sugiere a un hombre hacer aquello que permita proteger su vida, o bien omitir aquello conducente a la preservación de la misma. La totalidad de estas leyes están contenidas en la siguiente sentencia de generalizada aprobación: «No hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti»⁴⁹, o «no hagas a otro lo que tú consideres irrazonable que otro te haga a ti»⁵⁰.

Al referirse Hobbes a las leyes de la naturaleza en general como dictámenes racionales, deja claro que no se refiere a órdenes de la razón, sino a «pronunciamientos» de la misma⁵¹. Sólo lo serán cuando sean impuestas como leyes civiles. La razonabilidad del fin supremo de estos dictámenes de la razón no le otorgan suficiente fuerza coactiva que garantice la sujeción. Hobbes enuncia diversas leyes de la naturaleza, o «artículos convenientes de la paz», como él las denomina, las cuales son preceptos universales de conducta, que no voy a exponer ni analizar en su totalidad, pues excedería el objetivo de este trabajo. La primera ley de naturaleza establece la búsqueda de la paz mientras se estime posible alcanzarla (primera parte de esta ley); de lo contrario deberá buscar los beneficios de la guerra (segunda parte). «Y desde el punto de vista de Hobbes es la condición de paz la que aparece propiamente como *política*, la salida del estado de guerra, debido a la contraposición de las fuerzas y de los poderes particulares»⁵². La segunda ley de naturaleza ordena a los hombres, siempre y cuando los demás hagan lo mismo, alienar el derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad. La idea sería transferir a un tercero aquellos derechos que, de ser retenidos por el hombre, constituyen una amenaza para la paz. Mientras el hombre preserve el derecho a todas las cosas, es decir, la libertad absoluta para hacer uso de su poder, utilizando los medios que estime convenientes con el fin de preservar la vida, el contexto no será otro más que el de la guerra. La tercera ley es la de mutua transferencia de derechos, que Hobbes denomina contrato, el cual siempre se lleva a cabo en aras de un bien.

Es dable observar, a partir solamente de estas tres leyes de la naturaleza, cómo las mismas invocan la reciprocidad intersubjetiva, reciprocidad posibili-

48 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 106. Versión inglesa, p. 72.

49 *Ibíd.*, p. 129. Versión inglesa, p. 87.

50 *Ibíd.*, p. 223. Versión inglesa, p. 136.

51 Véase M. OAKESHOTT, *op. cit.*, p. 289.

52 N. BOBBIO, M. BOVERO, *Origen y fundamentos del poder político*, Editorial Grijalbo, México, 1990, pp. 38-39.

tadora de la vida común. Estos preceptos o dictámenes racionales, además de eternos e inmutables, son de alcance universal, concibiéndolos también como leyes morales, precisamente porque se apoyan en virtudes, como la justicia, la equidad, la piedad, la modestia y todas las demás virtudes conducentes a la paz y a la obediencia.

Uno podría preguntarse las razones por las cuales estas leyes no son obedecidas en el estado de naturaleza si, como afirma Hobbes, el individuo las puede conocer en dicho estado. Podríamos argüir, que, si estas normas de la razón natural fueran conocidas y acatadas de suyo, no devendría la guerra, o al menos el conflicto en los términos en que Hobbes lo plantea.

La obediencia a dichas leyes en el estado de naturaleza, desde la perspectiva hobbesiana, iría en contra del fundamento de las mismas. Si un hombre, posteriormente a su reconocimiento, las obedece, sin la garantía suficiente de que todos los demás procedan igual que él, estaría exponiendo su vida. La obediencia a estas leyes en el estado de naturaleza se convierte en una amenaza directa a la propia finalidad para la cual se supone que se las debería obedecer. El hombre, con vistas a alcanzar un beneficio inmediato, no se sujetará a estas leyes sin garantías de que los demás también las observen y las cumplan. «En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta»⁵³.

Si las leyes de naturaleza, según afirmábamos con anterioridad, son normas de la razón, cuyo fundamento es la conservación de la propia vida, sería irracional sujetarse a ellas mientras el acatamiento no sea unánime, y mientras no estén dadas las condiciones de seguridad que garanticen una obediencia desprovista de amenazas. En síntesis, si un individuo obedece a las leyes de la naturaleza en ausencia de las mencionadas condiciones, sería un ser irracional, mientras que quien las incumple, en las mismas condiciones que el anterior, sería un agente racional. La racionalidad o irracionalidad del individuo, en el estado prepolítico, no se determina en función de un obrar conforme a las leyes o preceptos de la razón natural, sino que se determina en función de un cálculo privado tendente a la obtención de los medios necesarios para salvaguardar la existencia.

La unanimidad de los hombres en el respeto a estas leyes es una condición fundamental, ya que la continuidad del respeto de una regla no se puede sostener sin la seguridad del respecto por parte de los demás. Ahora bien, un acatamiento unánime no es condición suficiente para una perdurabilidad en la obediencia. Cualquiera encontraría motivos en el estado de naturaleza para

53 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 130. Versión inglesa, p. 87.

declinar en pos de la satisfacción de sus deseos personales, desobedeciendo así a los preceptos universales de la razón. Cabe recordar que primigeniamente el hombre es un ser pasional, y como afirma Hobbes: «las leyes de naturaleza [...] son por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes»⁵⁴. Por ende, mientras «el temor a un determinado poder» no exista, las pasiones humanas tendrán prevalencia sobre las leyes de la naturaleza.

Las leyes naturales obligan en la conciencia del hombre, «in foro interno», no obligando siempre «in foro externo». Hobbes se refiere con la expresión «foro interno» al ámbito de la conciencia humana, al deseo de verlas realizadas. La obediencia fiel y sistemática de estos preceptos de la razón en el estado de naturaleza, conspiraría, en contra del fundamento mismo de estas leyes, es decir, de la propia existencia. Es por esto que Hobbes afirma que las leyes de naturaleza no siempre obligan «in foro externo», vale decir, no obligan siempre a su aplicación. En el estado de naturaleza estas reglas son preceptos para las intenciones de los hombres, mas no para sus acciones⁵⁵. Dicho en términos del pensador de la escuela turinesa, Norberto Bobbio, en el estado de naturaleza sería el colmo de la imprudencia seguir las reglas de la prudencia.

En el estado de naturaleza hobbesiano las leyes naturales carecen por sí mismas de eficacia coactiva. A los efectos de garantizar la obediencia a estas leyes, se requiere de coacción externa, ya que la coacción interna que pueden éstas ejercer es lábil. A los efectos de ejercer una coacción externa, capaz de compeler a los hombres a su obediencia, es menester la presencia del Estado. «Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder lo suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres»⁵⁶.

Por otro lado, estas leyes precisan de una interpretación autorizada que, al igual que para garantizar su obediencia, requiere de la presencia de un único poder coactivo legítimo, es decir, de un dispensador autorizado de significados. Debido a la falta de unidad y univocidad en materia interpretativa, como a la insuficiencia del poder de coacción, denominar a estos preceptos racionales leyes reviste, desde la óptica del filósofo inglés, cierta imprecisión. «Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a

54 *Ibíd.*, p. 137. Versión inglesa, p. 93.

55 Véase M. M. GOLDSMITH, *op. cit.*, p. 128.

56 T. HOBBS, *op. cit.*, pp. 137-138. Versión inglesa, p. 93.

lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás»⁵⁷.

II. LAS PASIONES Y LA RAZÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DEL *ARTIFICIUM* POLÍTICO

«[...] a pesar que la amplitud de la investigación en todos los dominios y los progresos de la ciencia, por espectaculares que sean, son impotentes como para suprimir, en una civilización, las irrupciones, incluso los desencadenamientos, de lo irracional»

(JEAN-PIERRE VERNANT, *Entre mito y política*)

El objetivo de este trabajo es analizar la noción de racionalidad política en el pensamiento hobbesiano, estudiando su relación con la noción de razón natural. Para ello se analizó la etiología de los elementos psicológicos primigenios sobre los cuales la razón natural se despliega según el filósofo de Malmesbury. A continuación analizaré el papel que Hobbes le asigna a las pasiones y la razón natural, al igual que la relación entre ambas, en la construcción del más grande de los artefactos: el Estado.

Lejos de considerar al orden político producto de la concreción del impulso natural humano a vivir en sociedad, Hobbes sostiene que el Estado es un accidente en el decurso natural de los hechos. El Estado implica la victoria del hombre sobre sí mismo, victoria que implica limitar las pasiones humanas con el objetivo de preservar la vida. «La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica, es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres»⁵⁸.

Hobbes señala que tanto las pasiones como la razón ejercen una influencia en el hombre, a los efectos de empujarlo a salir del estado en el que éste se halla por obra de la naturaleza. En palabras del filósofo: «si bien tiene una posibilidad de superar este estado, en parte por sus pasiones, en parte por la razón»⁵⁹.

57 *Ibíd.*, p.131. Versión inglesa, p. 88.

58 *Ibíd.*, p. 137. Versión inglesa, p. 93.

59 *Ibíd.*, p. 104. Versión inglesa, p. 71.

El miedo a la muerte violenta es la pasión iniciadora de esta liberación en el individuo, debido a que lo predispone a escuchar y dejarse guiar por las leyes de la naturaleza, leyes que, de acuerdo a lo expresado, son «estériles mientras no se transformen de meros teoremas en máximas de la conducta humana y de máximas en leyes, es decir, mientras no se reconozcan como reglas de conducta válidas de jurisdicción conocida»⁶⁰.

El hombre es un ser pasional, movilizado primordialmente por un afán de poder. La pasión del miedo a la muerte violenta facilita el repliegue del hombre sobre sí mismo, la escucha y atención a los dictámenes de la razón, dictámenes que sugieren los medios conducentes para alcanzar la paz, condición ésta necesaria para garantizar su propia conservación. A los fines de alcanzar dicho objetivo, cada hombre deberá someterse a un conjunto de reglas de conducta establecido por un poder común capaz de hacerlas cumplir a quienes estén bajo su jurisdicción. Así como la razón, por medio de las leyes de la naturaleza, indica los medios para alcanzar la paz, siendo la búsqueda de ésta la primera parte de la primera ley, también sugiere acudir a la violencia. No sería irracional hacer uso del derecho natural o libertad natural a los efectos de salvaguardar la vida cuando la búsqueda de la paz se vea frustrada. «Frente a la temible perspectiva de la muerte ningún hombre aceptaría limitar sus derechos de naturaleza salvo si cuenta con las garantías suficientes de que todo acuerdo colectivo se hará cumplir»⁶¹.

Los preceptos de la razón no se imponen sobre el conjunto de las pasiones humanas, sino que su obediencia es inducida por la propia pasión del miedo. El miedo lleva al hombre a prever (calcular) cuál puede ser el mal futuro, a anticiparse antes de su advenimiento, tomando los recaudos que estime necesarios. El temor a la propia muerte promueve el cálculo individualista, cuyas conclusiones el individuo espera que le alejen del objeto temido. En el estado de naturaleza, este cómputo no conoce límites de carácter ético que impidan al hombre valerse de ciertos medios o abstenerse de determinados fines en aras de su autoconservación. Los medios o fines son «buenos» en tanto y en cuanto sean «útiles» para garantizar la propia existencia. Este mismo miedo, en un determinado estadio de la guerra, parecería inducir un cómputo que, aunque conoce a las pasiones como origen, operaría sobre la base de preceptos universales de la razón natural. El miedo a la muerte, pasión universal y compartida, hace tomar conciencia al individuo de su vulnerabilidad en un determinado momento del conflicto de todos contra todos. «Al descubrir su

60 M. OAKESHOTT, *op. cit.*, p. 242.

61 G.L. NEGRETTO, «La política como teología secularizada. Una interpretación del *Leviatán* de Hobbes», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 20, Madrid, 2002, p. 116.

idéntica vulnerabilidad, los seres humanos descubren la raíz de su igualdad. Y es al descubrirse iguales que son capaces luego de ponerse de acuerdo y edificar el orden político pacífico y civilizado»⁶². Coincidiendo con Verecker, el temor a la muerte, *summum malum*, es el comienzo de la política⁶³. «[...] la angustia ante la muerte, porque el otro es aquel que me puede infligir la muerte. Yo no soy solamente un sujeto que desea aquello, sino que soy para el otro un objeto que puede ser degradado a la condición de objeto: completo (si me mata), y relativo al otro sujeto (si me esclaviza). Es en esta relación que el yo adquiere conciencia de su finitud»⁶⁴. «En suma, el temor de las desgracias que pueden ocurrirle en la carrera despierta al hombre de sus sueños de vanagloria (porque toda creencia en una superioridad continua es una ilusión) y lo obliga a prestar atención a la verdadera precariedad de su situación»⁶⁵.

Es interesante el lugar que el autor le asigna al miedo a la muerte violenta en la ruptura con el orden natural. El miedo promoverá una introspección que conducirá al individuo a despojarse de la ilusión más importante que lo gobierna, a saber, el orgullo, el deseo de convencerse de la propia superioridad sobre el resto de sus congéneres. La necesidad de su propia preservación se antepone a la vanagloria. Lo real de su situación se impondrá sobre lo ilusorio del poder al tomar conciencia de que su vida pende de un hilo. De cualquier manera, la búsqueda de gloria también es la expresión de un deseo de perseverar en el ser, constituyéndose en el resultado de un esfuerzo humano para vencer el temor a la muerte, el cual iguala las condiciones⁶⁶.

Entre las pasiones que inclinan al hombre a la paz, al cese de la guerra, de la anarquía, el autor destaca, además del mencionado temor a la muerte violenta, el deseo de las cosas necesarias para una vida segura y confortable y la esperanza de obtener dichas cosas mediante el empleo de la fuerza de trabajo.

No solamente las pasiones favorecen la salida del estado de naturaleza. La razón, según analizábamos, propone normas adecuadas de paz, normas o preceptos racionales conocidos como leyes de naturaleza que inclinan al hombre a la concordia y a la obediencia.

En el estado de naturaleza, momento hipotético en el que no existe un poder común coactivo que garantice condiciones de seguridad para la escucha y posterior obediencia a los dictámenes de la razón, éstos son estériles. Las pasiones inclinan al individuo a favor de sus intereses particulares, sin restric-

62 P. MANENT, *Curso de filosofía política*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 212.

63 Véase CH. VERECKER, *op. cit.*, p. 182.

64 J. SAMAJA, *El lado oscuro de la razón*, JVE *Episteme*, 2000, p. 179.

65 M. OAKESHOTT, *op. cit.*, p. 285.

66 Véase Y. CH. ZARKA, *op. cit.*, p. 52.

ción interna capaz de frenarlos. Sólo una fuerza exterior de igual o superior magnitud puede ponerle diques a las mociones voluntarias.

El orden natural hobbesiano no se presenta como un todo armónico, vinculado y compuesto de partes desiguales jerárquicamente ordenadas. El acento ya no está puesto en la relación de las partes, sino en éstas por separado. En el pensamiento hobbesiano el estado de naturaleza simboliza una situación en la cual el foco está ubicado en el individuo, en tanto agente separado del resto. El estado natural es un estado de individuos independientes sin relaciones naturales. Lo natural estriba en la parte (individuo) y no en el vínculo entre éstas. Coincidiendo con Manent, ésta sería nuestra comprensión moderna de la naturaleza. En palabras del autor citado: «De ahora en adelante, importa más el individuo y no la relación. Ser este *padre* en particular es más importante que formar parte de la relación de paternidad. Entonces a este *padre* en especial sus propios hijos lo llamarán por su nombre que dice su individualidad, y ya no con el término *padre* que nombra a la relación»⁶⁷. En Hobbes se desvanece, además, el vínculo entre lo bueno y lo natural, evidenciándose una renuncia a la idea de *summum bonum* o *finis ultimus*.

Las pasiones inclinan a los individuos a resguardar sus propios deseos, al orgullo, a la venganza, etc., motivo por el cual, para que las leyes de naturaleza obliguen «in foro externo», y las pasiones conducentes a la paz (temor a la muerte, deseo de una vida confortable y esperanza de alcanzarla por medio del trabajo) puedan ser efectivas, es menester la presencia de un poder común que dirija las acciones humanas hacia un beneficio colectivo. De esta manera, se aseguraría la paz y la defensa común, ya que se sentarían las bases necesarias para la observancia de las leyes de naturaleza, bases que, al estar ausentes en el estado de naturaleza, precisamente por no existir un poder común capaz de garantizarlas, su obediencia conspira contra la conservación de la vida, contra el propio fundamento de estas leyes de la razón.

Las leyes de naturaleza no poseen por sí solas la fuerza coactiva suficiente para su obediencia; de ahí su ineficacia en el estado de naturaleza. Es necesaria la institución de un poder visible que, según el autor, tenga a raya a los hombres y los sujete por temor al castigo externo, a la realización de sus pactos y a la obediencia. De no existir esta seguridad, el hombre confiará en su fuerza y maña para proteger su vida. Como elocuentemente afirma Bobbio: «Pero, ¿quién será tan estúpido para respetar un pacto si no está seguro de que la otra parte lo respeta?»⁶⁸. «Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno»⁶⁹.

67 P. MANENT, *op. cit.*, p. 176. La cursiva es del autor.

68 N. BOBBIO, *op. cit.* p. 49.

69 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 137. Versión inglesa, p. 93.

La mayoría de los hombres, en el estado de naturaleza, no se encontrarían tironeados entre las pasiones por un lado y las leyes naturales por el otro. En realidad, las leyes naturales son fáciles de reconocer únicamente para quienes, afirma el filósofo, están despojados de toda parcialidad, de todo egoísmo. Indudablemente las pasiones son más influyentes según Hobbes. Las leyes de naturaleza predisponen, según veíamos, al reconocimiento mutuo como requisito de la paz. Pero como este grupo en absoluto es representativo del género humano en su condición natural, por ende estas normas de la razón natural son difíciles de reconocer y respetar. «[...] si se tiene en cuenta que son pocos, acaso ninguno, quienes en tales ocasiones no están cegados por su propio egoísmo o por otra pasión, la ley de naturaleza se convierte en la más oscura de todas las leyes»⁷⁰.

En la relación pasiones-leyes de naturaleza, la pasión del miedo a la muerte desempeña un papel relevante a favor de las segundas. Será este miedo, esta pasión, la que en un determinado momento (posiblemente cuando todos los hombres reconozcan que, si no ponen límites a sus pasiones, que si no apartan la mirada de su propio provecho inmediato, todos pierden) llevará a los individuos a escuchar los preceptos de la razón, preceptos que sugieren los medios para terminar con esta amenaza de autodestrucción que se cierne sobre todos los hombres. Las pasiones, al procurar la satisfacción de intereses individualistas, difícilmente conciliables con los intereses ajenos, se oponen a las leyes de naturaleza, en tanto éstas le hablan al hombre desde una perspectiva que lo incluye y lo trasciende. Los individuos se disponen a escucharlas, no porque se opere en ellos una torsión ética, sino porque descubren que su derecho natural ilimitado ya no le es efectivo para resguardar su vida.

Recordemos que el hombre es básicamente un ser pasional para el autor del *Leviatán*. En el estado de naturaleza el hombre está atravesado únicamente por sensaciones, prelude éstas de las pasiones, mientras que la razón es un producto ulterior adquirido por el uso, la experiencia o la educación, que opera siempre sobre pasiones. El despliegue del raciocinio, merced a la adquisición del lenguaje, siempre se hace sobre una base pasional. Por otro lado, las leyes de la naturaleza también expresan la voz de la razón, pero, a diferencia de la razón o cómputo individual que se despliega sobre aspectos pasionales, particulares y egoístas, éstas tienden a lo general, a lo que es mejor para todos si se procediera de la misma manera. Estas leyes naturales prescriben una ruptura con el orden natural, pero se ubican en un plano de secundariedad con respecto a las pasiones en el estado prepolítico, en relación a la influencia que ejercen sobre el individuo.

70 *Ibíd.*, p. 226. Versión inglesa, p. 138.

Hobbes no piensa, a diferencia de Platón por ejemplo, que la razón de un individuo puede controlar, morigerar, las pasiones humanas. Por el contrario, la razón es una facultad exploradora de las mismas. «Porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas. Toda la firmeza en los actos de la inteligencia y toda la rapidez proceden de aquí»⁷¹.

III. RACIONALIDAD POLÍTICA

«Piénsese, en el nivel de la simple etiqueta, qué se esconde por detrás del simple saludo «buen día» al que se responde, como un eco, con otro «buen día». ¿No estamos poniendo en práctica un pacto tácito de no agresión mutuamente estipulado? Desde este punto de vista, toda nuestra existencia no es más que una negociación continua para lograr la seguridad recíproca»

(REMO BODEI, *El doctor Freud y los nervios del alma*)

A continuación, el acento hermenéutico del trabajo se ubica en la relación, una vez instituido el Estado, entre la razón natural y la racionalidad política, analizando esta última en profundidad.

La existencia de una multiplicidad de razones individuales, erigidas sobre pasiones que buscan iguales y diferentes objetos de satisfacción, en un contexto natural de igualdad, libertad, desconfianza, competencia, miseria, escasez de bienes, no hace más que agudizar y alimentar la guerra. Es por ello que es necesario la razón del legislador y el poder concentrado del Estado para asegurar la paz y resguardar la vida.

A partir de la institución del Estado, los preceptos de la razón se convierten en leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a su cumplimiento «in foro externo». Sin Estado no pueden existir verdaderas leyes, ya que la coacción debe ser un componente ineludible de cualquier ley, siendo el poder de la agencia estatal la única capaz de ejercerla. «Advirtiendo que todas las leyes, estén o no escritas, reciben su autoridad y vigor de la voluntad del Estado, es decir del representante»⁷². «[...] los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los

71 *Ibíd.*, p. 59. Versión inglesa, p. 43.

72 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 220. Versión inglesa, p. 135.

hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla»⁷³.

El titular de las leyes de naturaleza es el poder soberano, quien establecerá, además de darle validez y carácter obligatorio, el contenido de las leyes naturales y el régimen de castigos a quienes las infrinjan. Por ende, la ley natural es parte de la ley civil y la ley civil es parte de la ley de naturaleza (cumplimiento del pacto y dar a cada uno lo suyo). «La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, son partes distintas de la ley [...], una parte es escrita, y se llama civil, la otra no escrita, y se denomina natural»⁷⁴.

La finalidad de las leyes civiles es garantizar la vida mediante la regulación de las acciones humanas, con el objetivo de dirigirlas y conducirlas, y así evitar interferencias intersubjetivas que amenacen la seguridad individual. Las leyes civiles constituyen el marco regulatorio-normativo de las acciones de los seres humanos, acciones que, de no estar reguladas por un poder común, libradas a su propio juego, son amenaza y causa de guerra. Como señala Wolin, por medio del acto de sumisión a un poder común los hombres habían sustituido la incertidumbre del estado de naturaleza por un conjunto de reglas comunes⁷⁵. Las leyes tienen como función limitar las acciones voluntarias de los hombres con el fin de encauzarlas, evitando los choques con los demás por causa de la impetuosidad de las pasiones.

Las leyes de naturaleza necesitan de interpretación para que sean obedecidas. En la interpretación de la ley por parte del legislador soberano es donde Hobbes considera que se encuentra la naturaleza de la ley, justamente porque la interpretación es una cuestión de autoridad, autoridad que sólo puede provenir del Estado como resultado del *pactum*. «La ley en efecto, no consiste en la letra sino en el espíritu, esto es, en la intención del legislador, sobre cuya *interpretación* decide la *razón pública*, no la *razón privada*»⁷⁶. Las leyes de naturaleza son las leyes que más interpretación requieren, precisamente por no ser leyes positivas y por obligar en el ámbito de la conciencia. Son pocos los hombres que, despojados de su egoísmo natural y con capacidad de control sobre sus pasiones, se disponen a reconocerlas y a obedecerlas en el estado de naturaleza. La ley de naturaleza es, en palabras del filósofo, «la más oscura de todas las leyes, y es, por consiguiente, la más necesitada de intérpretes capaces»⁷⁷.

73 *Ibíd.*, p. 103. Versión inglesa, p. 71.

74 *Ibíd.*, p. 220. Versión inglesa, p. 134.

75 Véase S. WOLIN, *op. cit.*, p. 278.

76 C. ALTINI, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Cuenca de Plata, Buenos Aires, 2005, p. 110. La cursiva es del autor.

77 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 226. Versión inglesa, p. 138.

Al constituirse un poder soberano con facultad legislativa absoluta, los hombres habrían instituido un «Gran Definidor», una razón pública dispensadora de significados comunes⁷⁸. Estos significados públicos pueden estar sujetos a modificaciones. Como afirma Víctor Palacios: «[...] el *Leviathan* podría cambiar el *diccionario* que utilizamos para hablar de modo que resulte verdadero o falso el conjunto de proposiciones que el *Leviathan* quiere que sean verdaderas o falsas, cambiando sobre la marcha las reglas del lenguaje»⁷⁹.

En virtud del conjunto de leyes civiles, es decir, de reglas válidas, el poder soberano fijaría el contenido de los derechos y deberes civiles, las distinciones entre «mío» y «tuyo», estableciendo una eticidad pública y objetiva. Por otro lado, la unicidad de procedencia de las leyes, como afirma Manent, garantiza la imparcialidad y racionalidad de las mismas⁸⁰.

A partir de la presencia del Estado, la razón privada de los hombres no deberá interferir con la razón pública o política, la cual se expresa mediante las leyes civiles: «Por consiguiente, si quien no está sujeto a ninguna ley civil peca en todo cuanto hace contra su conciencia, porque no tiene otra regla que seguir, sino su propia razón, no ocurre lo mismo con quien vive en un Estado, puesto que la ley es la conciencia pública mediante la cual se ha propuesto ser guiado»⁸¹. Las voluntades particulares son sustituidas por una voluntad única, dando lugar así a la persona artificial del Estado o *civitas*, cuya voluntad será encarnada por el soberano, actor que representa la voluntad del Estado y actúa en su nombre. «Cuando los miembros de una multitud acuerdan, cada uno con el otro, entregar sus poderes conjuntos a un soberano, realizan dos acciones al mismo tiempo: al convenir quién será el soberano dan nacimiento a la persona del Estado, y simultáneamente autorizan a su soberano a actuar en nombre del estado»⁸².

A diferencia del estado de naturaleza, en el cual la razón está al servicio apetitivo, desiderativo, de cada agente, coexistiendo una heterogeneidad de cómputos individuales, a partir de la institución de la agencia estatal la razón privada (que no cesará de operar sobre las pasiones) se deberá ajustar a una única razón respaldada en la fuerza legítima. Dado que la razón particular puede ser contradicha por cualquier otra, es menester ubicar por encima una razón común.

Cabe en este punto hacer una digresión. La razón privada de los hombres, a partir de la presencia del Estado, queda librada al ámbito de la conciencia

78 Véase S. WOLIN, *op. cit.*, p. 278.

79 V. PALACIOS, *op. cit.*, p. 119. La cursiva y las comillas pertenecen al autor.

80 Véase P. MANENT, *op. cit.*, p. 221.

81 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 265. Versión inglesa, p. 164.

82 Q. SKINNER, *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2003, p. 67.

humana y, podríamos agregar, al ámbito de aquellas esferas carentes de pronunciamiento estatal. Convencer o persuadir al súbdito sobre la razonabilidad de una idea o argumento no representa una preocupación para el soberano. Éste puede y debe tomar medidas que supriman manifestaciones organizadas de creencias, por ser éstas una amenaza contra la paz, pero una inquisición en las creencias propias de sus súbditos no es derecho del soberano⁸³. Además, «[...] las creencias y meditaciones de los hombres no están sujetas a los mandatos sino, sólo, a la operación de Dios, de modo ordinario o extraordinario»⁸⁴. El soberano no puede obligar al hombre a ir en contra de lo que su razón privada le impone. La conciencia, además, es un reducto impenetrable para este actor político. Afirmar que a partir del pasaje del estado de naturaleza a la sociedad política triunfa la razón sobre las pasiones es, desde mi perspectiva de análisis, una afirmación atravesada de imprecisiones. A saber, con la creación de la sociedad política se instituye una única razón, una razón política, es decir, una única fuente de cálculos sobre una convención arbitraria de significados. Esta institución, lejos de aniquilar las pasiones humanas y la razón privada que a aquéllas obedece, les pone diques, a los fines de soterrarlas o limitarlas al ámbito privado, a los espacios no prohibidos ni legislados por la autoridad soberana.

Con la constitución del orden político se crean las condiciones necesarias para que el hombre pueda obedecer las leyes naturales sin el riesgo de inmolación. Al establecerse un marco jurídico-normativo, ser racional desde el punto de vista individual implica obedecer las leyes civiles. El contraste entre las pasiones humanas y el desapasionamiento de las leyes es, en términos de Bobbio, el fundamento de la equiparación de la ley con la voz de la razón⁸⁵. A diferencia del estado de naturaleza, donde la racionalidad del individuo se manifiesta en el cálculo privado sobre los medios conducentes a la satisfacción de sus propios deseos, siendo necesario incumplir las leyes de la naturaleza hasta tanto no existan las condiciones para una obediencia segura, en la sociedad política la racionalidad del súbdito se expresa en el respeto de la ley civil, ley que tiene como contenido a la ley natural.

La racionalidad política, a diferencia de la racionalidad privada que implica una «huida» y refugio en lo individual, implica un calcular y un obrar conforme a leyes positivas que dimanen del poder soberano. Ajustarse a la ley civil implica limitarse a un lenguaje o código común, el cual permite la expresión y el entendimiento, sin interferencias ni confusiones. En los espacios en

83 Véase M. OAKESHOTT, *op. cit.*, p. 256.

84 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 235. Versión inglesa, p. 144.

85 Véase BOBBIO, N., BOVERO, *op. cit.*, p. 31.

que este lenguaje calle, los denominados «silencios de la ley», el súbdito no tiene impedimentos para hacer u omitir, es él mismo su propio soberano.

A modo de ejemplo, si el poder soberano prohíbe la caza de maras, ser racional sería cumplir la ley; es decir abstenerse de cazarlas. Por el contrario, ser irracional sería infringir tal prohibición. Si la ley civil calla, nada dice con respecto a la caza de maras, el súbdito tiene libertad de cazar o de no hacerlo, es decir, de calcular sobre sus propios deseos sin impedimentos legales. En un contexto de «silencio de la ley», podríamos afirmar que cualquiera sea la decisión, en este caso de cazar o no hacerlo, no es ni racional ni irracional desde el punto de vista político, en tanto y en cuanto no infringe una ley civil, mientras no contradiga la razón política. El «silencio de la ley» significa, en términos del autor, «un argumento de aquiescencia»⁸⁶ del poder civil, por ende el súbdito tiene libertad de movimiento. La decisión de cazar o no maras descansa sobre un cómputo particular del agente que se despliega sobre aspectos pasionales, a los cuales su razón privada sirve.

El silencio de la ley en una cuestión determinada, como el ejemplo citado de la caza de maras, no necesariamente goza de perennidad. Si una acción o inacción no prohibida o legislada amenaza en un determinado momento la seguridad del Estado, el soberano, en virtud de su mandato, deberá pronunciarse⁸⁷.

CONSIDERACIONES FINALES

El reinado natural de una pluralidad de individuos pasionales en estado de libertad absoluta e igualdad, es motivo de conflicto permanente. A los efectos

86 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 219. Versión inglesa, p. 133.

87 El caso de los campesinos chinos que analiza Jean-Paul Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* (Tomo I, Losada, Buenos Aires, 1963) es un ejemplo y una problematización de lo expresado. Los campesinos chinos, señala Sartre, han conquistado el suelo arable de sus fronteras con el objetivo de tornar esos suelos aptos para el cultivo. Para ello, el desmonte de esas tierras era inevitable. Cada campesino rural concebía, a partir de su cálculo privado, su empresa como laudable y necesaria, ya que la misma permitiría, merced al incremento de la zona arable, garantizar su subsistencia. Su cálculo, movido por la inmediatez del deseo, era individualista y cortoplacista, no contemplaba ni la alteridad ni el largo plazo de su *praxis*. Las alteraciones físico-químicas de la naturaleza, provocadas por la ausencia de árboles, se constituyeron en la causa de importantes inundaciones. Como afirma Sartre, el sistema positivo de cultivos se tornó en una máquina infernal. Los funcionarios públicos tomaron conciencia, a partir de la evidencia irrefutable de las catástrofes naturales, de la peligrosidad de esta práctica humana. «El desmonte como eliminación de obstáculos se vuelve negativamente ausencia de protección [...]». El desmonte agrava los antagonismos, a la vez que cohesiona en virtud de una amenaza que se levanta sobre todos por igual. El reconocimiento de esa amenaza y la conciencia del miedo ante tamaña evidencia, daría lugar a la escucha de los preceptos de una racionalidad común que, para ser efectiva, requerirá de un poder común capaz de limitar la libertad individual que tenía lugar en el silencio de la norma.

de poner coto a esta conflictividad que amenaza la conservación de la vida, el hombre, instado por ciertas pasiones (especialmente el miedo a la muerte violenta), se vuelve sobre sí mismo, reconociendo los preceptos de la razón natural, los cuales prescriben los medios para alcanzar la paz, condición ésta necesaria para la seguridad de la vida humana.

Con el objetivo de asegurar la paz, se debe operar una torsión con respecto al decurso natural, dando lugar así al Estado, es decir, a un orden político artificial legitimado por el consentimiento de todos los individuos plasmado en una transferencia mutua de derechos naturales. En otros términos, de la guerra imperante en el estado de naturaleza, a través de un acto voluntario, se produce el pasaje a un orden artificial, a un orden que no sólo asegure la vida, sino también aquellas cosas que el individuo es capaz de obtener sin peligro ni daño para sí mismo y los demás.

La creación de esta maquinaria, de este *artificium*, implica una quiebra con respecto al orden natural. Es un accidente voluntario que interrumpe el curso natural de la naturaleza. Con el contrato se opera esta ruptura, dando lugar al Estado, producto de la industriiosidad humana que viene a reparar los defectos de la naturaleza. La voluntad del hombre juega un rol fundamental en dicho acto transformativo-creativo, encontrándose las condiciones inscritas en la naturaleza del artífice. Excluyendo las condiciones objetivas que Hobbes adscribe al orden natural, es en la misma naturaleza humana donde están presentes los elementos que harán posible el artificio político. Estos elementos, pasiones y leyes de la razón, jugarán un papel decisivo a la hora de producirse el pasaje a la sociedad civil.

El hombre *naturaliter* es primordialmente pasional, siendo el afán de poder la pasión por excelencia que lo gobierna y moviliza. La razón, en tanto cómputo, se desenvuelve sobre la base de las pasiones y está al servicio de las pasiones en el estado de naturaleza. La búsqueda incesante de los objetos de satisfacción de las pasiones, en un estado natural de igualdad y libertad absoluta, llevará a un enfrentamiento entre los individuos por conseguirlos y por asegurarlos, surgiendo entre ellos la envidia, el odio, el rencor, entre otras de las pasiones.

Si bien la razón privada es concebida por Hobbes como cálculo estratégico, instrumental, que se desenvuelve sobre las pasiones, sirviendo a sus fines particulares, también la razón natural prescribe las normas que orientan a los hombres a salir de este estado natural de guerra. Estas prescripciones son las leyes de naturaleza, leyes universales o principios universales y morales que predisponen, pero no disponen, a la paz. Las leyes de naturaleza indican que no hay fatalismo cósmico en tal condición natural de guerra; la paz no es una empresa imposible. En el estado de naturaleza no obligan «in foro externo», porque la obediencia de las mismas, sin la seguridad de la obediencia por

parte de los demás, iría en detrimento del fundamento de las mismas, es decir, de la conservación de la vida.

El miedo a la muerte violenta es la pasión que va a inclinar al hombre a volverse sobre sí mismo, a reconocer y observar estos preceptos racionales que lo orientan hacia la paz, a salir de este estado de miseria natural y a sentar las bases de un ordenamiento común capaz de preservar la seguridad y la defensa común. Se opera así el siguiente viraje: de una pluralidad de razones individuales con derecho a todo a una razón pública o política, cuya legitimidad descansa en el consentimiento de las voluntades individuales y cuyo contenido está formado por los dictámenes de la razón natural.

La institución de una razón política, si bien se impone a las razones individuales a partir de la institución del Estado, no por ello las anula. La razón particular queda limitada al foro íntimo del súbdito, como a todos los intersticios de la ley civil. En realidad, con la instauración de esta razón pública, de la cual el hombre es además «autor de cuanto su soberano haga»⁸⁸, lo que el filósofo inglés pretende es poner fin a los conflictos suscitados por la existencia de múltiples razones que pretenden imponerse como únicos parámetros de verdad y justicia sobre una base pasional y sesgada. «La política bien entendida, la política en su versión razonable y liberal, es asunto de una deliberación pausada [...], es un asunto de concesiones mutuas, de intercambios calculados, de la adaptación para llegar a acuerdos. En cambio, la pasión es siempre impulsiva, sin mediaciones, lo quiere hacer todo o nada»⁸⁹.

Las pasiones como la razón (sus preceptos o leyes de naturaleza), elementos éstos de la naturaleza humana, inclinan al hombre al artificio. El Estado o dios mortal encuentra en dicha naturaleza, como en las condiciones naturales en que vive la criatura humana, los elementos necesarios para su construcción.

La instauración de un juez o árbitro es producto del consentimiento de los hombres que pretenden instituir una razón política. El contrato pone de manifiesto la voluntad de los hombres de auto restricción, la voluntad de someter sus pasiones a una única razón política. En aquellos espacios en que el poder de esta *summa potestas* no penetra, el súbdito goza de libertad civil, de ausencia de impedimentos que lo constriñan en una dirección determinada.

La racionalidad política aspira a lo general, a lo común, racionalidad que pone fin a la confusión de las conclusiones de las razones privadas. Esta racionalidad no está relacionada con la verdad intrínseca de las cosas, como veíamos, sino con la certidumbre y la coherencia de un obrar conforme a reglas

88 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 143. Versión inglesa, p. 97.

89 M. WALZER, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, A. Machado, Madrid, 2004, pp. 71-72.

de validez pública. Esta racionalidad política es la racionalidad del súbdito, consciente ahora de que su propia conservación implica su reconocimiento como cuerpo político.

Coincidiendo con Sheldon Wolin, una de las contribuciones del pensamiento hobbesiano a la teoría política moderna es haber advertido que un orden político implica no sólo poder, autoridad, ley e instituciones, sino también un sistema de comunicación integrado por signos, gestos, actos generalmente aceptados; en definitiva, un lenguaje político común. Si los hombres, una vez constituido el Estado, apelarán a su razón individual cada vez que se suscitara una controversia, se produciría una confusión de significados que amenazaría al cuerpo político en tanto *artificium* de comunicación⁹⁰, uno entre otros de los funestos resultados posibles desde la perspectiva hobbesiana. Las palabras se cargarían, según Hobbes, de contenidos pasionales, siendo una simple expresión de las preferencias individuales.

«Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cómputo, las partes, por común acuerdo y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambos apoyarse [...], así ocurre también en todos los debates, de cualquier género que sean»⁹¹.

De esta manera, queda claramente marcada la distinción entre racionalidad individual y racionalidad colectiva. Esta última procura lo mejor para cada individuo si todos actúan de la misma manera, introduciendo unidad a la fragmentación. Se torna política y efectiva con la institución del Estado. La racionalidad privada quedará, a partir de dicha institución, limitada al fuero íntimo de cada agente y a los silencios de la ley civil.

Recibido: 25 de noviembre 2006

Aceptado: 12 de enero 2008

90 Véase S. WOLIN, *op. cit.* p. 277.

91 T. HOBBS, *op. cit.*, p. 33. Versión inglesa, p. 26.