



*DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR*

Tesina de Licenciatura en Filosofía

“La construcción del *Leviatán* y las pasiones humanas. La noción de temor en el marco de la analogía de la manufactura de Hobbes”

Diana Paula Fuhr

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Diana Paula Fuhr, en la orientación Filosofía Teórico-Práctica, bajo la Dirección de la Dra. Rebeca Canclini.

Tabla de contenido

INTRODUCCION	5
1. Planteo del problema y objetivos de la investigación	5
2. Estado de la cuestión	6
3. Marco metodológico.....	7
CAPÍTULO 1- ANTROPOLOGÍA Y TEMOR.....	8
1.1- La antropología hobbesiana	8
1.1.1- El hombre como ser pasional.....	9
1.1.2- El hombre como ser racional	10
1.1. 3- La acción humana: pasión y razón	11
1.2- El temor.....	13
1.2.1- El temor como aversión	13
1.2.2- El temor en las interacciones humanas	15
1.2.2.1- El temor en el estado de naturaleza	15
1.2.2.2- El paso a la sociedad civil y el temor.....	18
1.2.2.3- El temor dentro del Leviatán	20
1.2.3- Relación entre temor y obediencia.....	25
CAPÍTULO 2-LA ANALOGÍA DE LA MANUFACTURA	28
2.1- La analogía de la manufactura en la tradición filosófica premoderna	28
2.2- La analogía de la manufactura a partir del Renacimiento y la ciencia moderna.....	29
2.3- Mecanicismo y filosofía política en Hobbes.....	31
2.3.1- El Estado como autómeta.....	33
2.3.2- Los mecanismos en la construcción del poder: razón y voluntad	37
CAPÍTULO 3- EL TEMOR Y LA ANALOGÍA DE LA MANUFACTURA	42
3.1- El saber técnico del gobernante	42
3.2- El lugar del temor en la máquina estatal	45

3.2.1- Voluntad soberana y temor	46
3.2.2- Autoritas y potestas	49
3.2.3- La adecuación de las voluntades particulares a la voluntad soberana.....	51
3.3- La mecánica del temor	53
CONSIDERACIONES FINALES	57
Bibliografía.....	62
Anexo I.....	64
Anexo II.....	67
Anexo III	68

INTRODUCCION

1. Planteo del problema y objetivos de la investigación

Nuestra propuesta tematiza la noción de temor (*fear*) en Thomas Hobbes [1588-1679]¹ relacionando la particular configuración antropológica desarrollada en la primera parte del *Leviatán* [1651] con la analogía de la manufactura según la cual el Leviatán es un cuerpo artificial (Bobbio, 1992) o artificio mecánico². La antropología hobbesiana aborda el concepto de temor como una aversión unida a la idea de sufrir algún daño del objeto temido (L, 44). El temor es una pasión vinculada con sensaciones, pensamientos, lenguaje, emociones, voluntad y razón; en tanto mecanismo adaptativo, está íntimamente vinculado al contexto en que el individuo actúa. Así, en el estado de naturaleza, deberemos relacionar la antropología hobbesiana centrada en la autoconservación con la inseguridad e incertidumbre constantes que desembocan en la guerra de todos contra todos; mientras que en el plano del Estado, la prevalencia de su dominio dependerá de la construcción de él mismo como objeto temido. Dicho de otra manera, en el estado de naturaleza se trata de un temor difuminado que se basa en la invisibilidad de las intenciones humanas, mientras que en el Estado el objeto de temor se hace visible y se focaliza en la figura del Leviatán.

En el presente trabajo, pretendemos mostrar que la construcción del Estado como artificio mecánico supone: a- el cambio del objeto temido en estado de naturaleza por el temor al castigo del Leviatán, y b- la manipulación de ese temor por parte del soberano como factor principal para obtener la obediencia del súbdito.

Para ello deberemos, en primer lugar, caracterizar la noción de temor (*fear*) con especial referencia a su papel en el estado de naturaleza y en el Estado. Después, definiremos y caracterizaremos las nociones de naturaleza y artificio en el autor. Por último, enunciaremos y explicaremos los objetos y las relaciones de la analogía de la manufactura en la construcción del concepto de lo político en el *Leviatán* de Hobbes. De este modo, podremos dar cuenta de las relaciones entre la aversión del temor y el Estado en tanto artificio mecánico.

¹ Para una breve presentación de su vida y obra, consultar el Anexo I

²Se utilizará como referencia la siguiente fuente: Hobbes, T. (1651) (2014) *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y civil*, Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, Buenos Aires, FCE. En adelante: L, seguida del número de página correspondiente a la edición citada.

2. Estado de la cuestión

El problema del temor ha sido abordado por la crítica de la obra hobbesiana para explicar el paso del estado de naturaleza al Leviatán como fuente de dominio supremo. Así, se ha afirmado que es la pasión fundadora del ámbito político por permitir regular las tendencias insociables de la conducta humana dentro del ámbito de la regulación soberana estatal. El monopolio del poder detentado por el Leviatán asegura la relativa protección de los súbditos en la medida en que garantiza la obediencia por medio del temor a la autoridad (Bobbio, 1992; Skinner, 2010). Sin embargo, en este punto no hay unanimidad en la crítica (Strauss, 2006; Oakeshott, 1975). Leo Strauss, por ejemplo, considera que el criterio fundante de lo político hobbesiano está enraizado en la vanidad y el orgullo antes que en el temor. De esta manera, la competencia generada por la búsqueda de reconocimiento de la propia superioridad causaría el peligro de la guerra de todos contra todos. En esta línea de pensamiento, Hilb y Sirczuck (2007) sostienen que el Leviatán debe generar una desigualdad de poder tan grande que haga que el temor al castigo reemplace a la vanagloria como motivación principal de las acciones individuales. En cualquier caso, la insociable naturaleza humana solo es obediente en la medida en que sienta temor a la pérdida de lo que ya posee, al castigo proveniente de la espada (Pousadela, 2000) o del báculo (Ribeiro, 2000).

Por su parte, Francisco Naishtat (1999) afirma que la explicación que realiza Hobbes sobre la salida del estado de naturaleza puede ser entendida como un silogismo condicionado, como una prescripción instrumental que busca adecuar los medios al fin propuesto. En este sentido, Naishtat ubica la cuestión dentro del ámbito del saber técnico tendiente a construir un objeto artificial que supone la unificación de las voluntades individuales en la arquitectura jurídica y política del Estado. El vínculo principal entre la aversión del temor y la analogía de la manufactura reside en el papel que esta pasión tiene con respecto de la creación de orden social, en tanto impulsa al contrato e impide la salida de él. El Dios mortal es un artificio requerido por la ausencia de un *telos* político o social en la propia naturaleza humana y solo puede crearse mediante la supresión propia del estado de naturaleza por el ejercicio de un saber técnico.

3. Marco metodológico

El carácter de nuestra investigación es teórico y exige un abordaje cualitativo. Nos proponemos trabajar en dos niveles vinculados dialécticamente: uno exegético y otro hermenéutico (Ferraris, 1986). En el primer caso, se trata de una heurística que posibilite la aproximación al texto (fuente primaria de nuestra investigación) que es parte de un clivaje histórico relacionado con teorías y prácticas socio-políticas específicas. Dicho de otra manera, las fuentes textuales serán tomadas considerando sus contextos de producción, sus interlocutores, las teorías con las que confrontan, etc. El nivel hermenéutico nos llevará a resignificar los textos mediante la explicitación y análisis de las categorías analíticas que nos permitan un abordaje reflexivo capaz de trascender las perspectivas meramente descriptivo-instrumentales. Dado el carácter polisémico de todo texto, serán imprescindibles ciertas reservas de sentido que nos permitan resignificar algunos términos.

Otro aspecto relevante de nuestra metodología, que puede ser vinculado con lo ya descrito, es la historia conceptual, especialmente a partir de los planteos de Koselleck (1993) y Skinner (1988). Ambos autores asumen el supuesto que indica que el abordaje de un concepto clave en distintos períodos históricos permite rastrear la transformación de las ideas que cristalizan los cambios de cada época al entrar en diálogo con las prácticas socio-políticas en juego. La relevancia de esta dimensión en nuestra investigación se centra en el hecho de que el pensamiento hobbesiano está situado en un contexto de grandes fisuras, cambios de paradigmas e irrupciones que no sólo permitieron la emergencia de nuevos conceptos, sino también la redefinición y resemantización de nociones antiguas.

CAPÍTULO 1- ANTROPOLOGÍA Y TEMOR

1.1- La antropología hobbesiana

Para comprender la esencia de lo político y del Estado, es necesario conocer el material de que está compuesto y sus artífices: los hombres. De allí, que Hobbes realice primeramente un estudio del hombre y de su naturaleza, compuesta por facultades corporales y espirituales que se dan igualmente en todos los hombres, aunque desplegadas en diferentes grados según sus inclinaciones. Como sus acciones son dirigidas por sus pasiones y por la razón hacia determinados fines o intereses, sólo conociendo al hombre se pueden comprender las relaciones humanas y entender la función y necesidad de institución del Estado.

Ahora bien, en primer lugar se debe focalizar el análisis hobbesiano de la naturaleza humana dentro de una visión mecanicista del mundo: la naturaleza es materia en movimiento y hay leyes que lo rigen. Entender al hombre como un compuesto de pasiones y razón, en el contexto hobbesiano es entenderlo en base al “modelo de reacciones mecánicas entre distintos elementos que se afectan mutuamente” (Santiago Oropeza, 2008:208). Esto es, la antropología hobbesiana y su psicología de las pasiones tendrá como base el movimiento y la materia dentro de un horizonte temporal, en que el futuro como ficción genera como reacción determinadas pasiones y activa la razón como cálculo y precaución. Las pasiones comunes a todos los hombres, claves para explicar la unión artificial en el Estado, son el deseo, la esperanza y el temor. Ahora bien, las pasiones o emociones son elementos de la naturaleza humana que se traducen en acción, pero no hay moción humana que no tenga como causa una afectación de algo externo o una idea sobre esa afectación. Por ello, para comprender la naturaleza pasional y racional del hombre, es necesario primero abordar cómo operan sus facultades en su relación con el mundo, porque, como señala Santiago Oropeza, las pasiones son modos en que nos afectan los otros cuerpos y en que reaccionamos a ellos, modos subjetivos en que nos relacionamos con el mundo (2008:219).

En efecto, según la teoría cognitiva hobbesiana, cuando un cuerpo externo actúa sobre nuestros sentidos, produce en nosotros una apariencia o fantasía, la *sensación* (L, 6-7). Esta sensación permanece cuando el objeto ya no está, entrando aquí en juego la *imaginación*, con la consecuente capacidad humana de combinar imágenes de sensaciones creando nuevas y de construir ficciones (L, 10). A su vez, las imágenes o recuerdos de las sensaciones, se

almacenan en la memoria y constituyen la *experiencia* (L, 11). Por su parte, el entendimiento humano, gracias al lenguaje, puede separar en ella causas y efectos y ordenar series de pensamientos en un discurso mental, así como comprender su propia voluntad y formarse concepciones y creencias sobre las cosas (L, 15-18). Esto le permite abrirse al futuro y a sus posibilidades desde la prudencia y la previsión. La imaginación del hombre se forma, así, una concepción del porvenir y busca los medios para gestar las condiciones que conducen a la satisfacción de sus deseos futuros. No obstante, cabe resaltar que el resultado de tal operación mental no deja de ser una “presunción del futuro”, dado que el futuro es una “ficción de la mente” y que “las cosas *por venir* no tienen realidad alguna” (L, 18-19).

1.1.1- El hombre como ser pasional

Para el pensador inglés, en el hombre se dan dos tipos de mociones: 1) el movimiento vital y continuo de las funciones biológicas en que no participa la imaginación y 2) las mociones voluntarias o pasiones (L, 40). En el caso de las pasiones, son movimientos causados por la acción de las cosas que percibimos e implican una reacción con un pensamiento respecto al dónde, de qué modo y al qué. Así, la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria y permite la relación de nuestro cuerpo con el mundo exterior a través de representaciones y acciones. Al ser afectados por un objeto se produce un movimiento o impulso en nuestro interior, el cual “cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama APETITO o DESEO” y cuando “(...) se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN” (L, 41).

En general, se desea y se busca lo que da sensación de placer y fortalece la moción vital porque contribuye al movimiento de conservación de la propia existencia, mientras que lo que se manifiesta como displacer, como obstáculo y perturbación al propio movimiento vital, genera un movimiento de alejamiento, rechazo o aversión. Ahora bien, esto debe entenderse no sólo referido a la presencia del objeto ante los sentidos sino también a nivel mental “en la expectación que procede de la previsión del fin o de la consecuencia de las cosas, según estas agraden o desagraden a los sentidos” (L, 43).

En el caso de lo que favorece su autoconservación y es objeto de deseo, el individuo lo llama “bueno” y lo asocia al placer, mientras que lo que es un obstáculo provocando aversión

y disgusto lo llama “malo”³. Así, según la teoría de Hobbes, “(...) ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa (...)” (L, 42).

1.1.2- El hombre como ser racional

Para Hobbes, el hombre no es un mero ser impulsivo, sino que tiene una facultad distintiva: la razón. Esta facultad o talento no es natural como en el caso de la imaginación y el entendimiento sino adquirida, en el sentido de que requiere esfuerzo, método e instrucción y no sólo experiencia y uso (L, 55,59). La razón implica un uso correcto del lenguaje, pues es la facultad mental de “cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos” (L, 33).

La razón es, entonces, concebida como *ratio*, como capacidad de agregar, sustraer y relacionar lógicamente proposiciones a partir de supuestos elementales y culminando en la ciencia⁴. Por ello, todo conocimiento de las consecuencias es un saber que, para Hobbes, no es absoluto sino condicional, pues “si esto será, aquello será” es saber las consecuencias de un nombre dadas las definiciones de ciertas condiciones, o sea en una relación de antecedente-consecuente (L, 51). A su vez, como el afán de saber tiene un *fin*, ya sea alcanzar o renunciar a algo, la finalidad de la razón es obtener un beneficio (L, 51). De ahí que, aunque la razón es por sí misma una razón exacta e infalible (como la Aritmética), pues se trata de una derivación lógica, para Hobbes se deba desconfiar de la razón de los hombres. Dado que los hombres toman “como razón verdadera en sus propias controversias las pasiones que les dominan”, no hay garantía de certeza y de allí la necesidad de un árbitro o tercero (L, 33). Como recalca Branda, la razón natural es, por consiguiente, un cálculo a partir del modo en que cada uno se ve afectado por las cosas, reflejando la utilización de los nombres esta forma

³ Cabe aclarar que ello puede cambiar de un individuo a otro y en un mismo individuo a lo largo del tiempo e incluso con respecto al mismo objeto. Esto genera que la inconstancia de las pasiones que dependen de cada subjetividad no permitan un lenguaje unívoco. Para un abordaje más profundo de la comprensión del conflicto en base al lenguaje, ver Santiago Oropeza (2008), “Pasiones y conflicto: la teoría hobbesiana de la acción”, en: Leyva, G. (ed.) *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, pp.203-232.

⁴ A partir de los supuestos se establecen nombres o premisas y se aplica un método de derivación trasladando la certidumbre de las premisas a lo derivado.

particular de afectación, pues valiéndose de la razón natural o privada el hombre sigue solo sus pasiones (2008:75).

1.1. 3- La acción humana: pasión y razón

Según la descripción hobbesiana del hombre, son las pasiones las que impulsan acciones que se manifiestan en movimientos corporales y visibles. Así, la acción es el resultado del movimiento interno de acercamiento o alejamiento a algo que supone un proceso interno de deliberación. Éste es concebido por Hobbes como una sucesión de apetitos y aversiones, esperanzas y temores, en relación a la consideración de las posibilidades de éxito o fracaso, o sea, de las consecuencias buenas y malas del acto u omisión respecto a una cosa. De este modo, “(...) a veces sentimos un apetito hacia ella, otras una aversión, en ocasiones una esperanza de realizarla, otras veces una desesperación o temor de no alcanzar el fin propuesto” (L, 47). Por ello, define la deliberación como “la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible (...) [hasta que se pone] “término a la libertad de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión” (L, 47-48).

A su vez, si la deliberación es la sucesión de pasiones suscitadas en relación a la consideración de sus consecuencias, “el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción” es la voluntad, que se entiende entonces como “el acto (y no la facultad) de *querer*” (L, 48)⁵. Por ello, Hobbes sostiene: por un lado, que la voluntad no es un apetito racional, porque entonces no podría haber acción voluntaria contraria a la razón y, por otro, afirma que tanto las acciones que tienen su origen en los deseos como en la aversión o en el temor de las consecuencias de hacer o no hacer, son acciones voluntarias (L, 48).

Como recalca Santiago Oropeza, la descripción de la naturaleza humana como un ser racional y pasional no supone en el pensamiento hobbesiano un dualismo ni una oposición irreductible entre pasión y razón, entre impulsos ciegos y una voluntad racional, sino que ambos son elementos de la acción humana como respuesta a la afectación de un objeto o de la

⁵ Negro Pavón interpreta que al ser la voluntad el deseo o aversión resultante de la deliberación, el razonamiento práctico del que sale la decisión se subordina a la búsqueda de bienestar del individuo e implica un cálculo de las consecuencias del movimiento del cuerpo (1977:48).

idea de él y ambos son necesarios para la conservación en la existencia (2008:222-223)⁶. En efecto, las pasiones devienen indispensables para dar una dirección a la acción, pues el pensamiento se activa y ordena en función de las pasiones, de los apetitos y aversiones: “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” (L, 59).

La razón no tiene, por lo tanto, la función tradicional de dominar las pasiones, ni buscar la esencia de las cosas ni tiene una base moral. Más bien, opera sobre una suma de apetitos y aversiones que surgen de la previsión de las consecuencias buenas y malas para el individuo en cuestión (deliberación), y tiene como resultado final la pasión que conduce al acto voluntario final. Éste, entonces, está orientado al beneficio que desea de la acción.

Asimismo, cabe destacar que la ley fundamental que la razón descubre y que rige todas las acciones es, para Hobbes, la norma que “prohíbe al hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada” (L, 106). De ello se deriva, que cada uno debe seguir lo que la razón le sugiere para provecho de sí mismo y toda acción con consecuencias que atenten contra uno mismo es contraria a la razón.

La razón sugiere, entonces, una estrategia condicionada a ese axioma de autoconservación que es la ley de naturaleza: esforzarse por lograr la paz cuando es posible o valerse de los medios de la guerra cuando ello supone un peligro en vez de un beneficio (L, 107). En consecuencia, la racionalidad es una racionalidad práctica, en que las “leyes naturales”⁷ tienen sentido en la medida que las pasiones, en particular el deseo de preservar la vida y el miedo a no lograrlo, obligan in foro interno a los hombres a buscar lo necesario para sobrevivir (Santiago Oropeza, 2008:207-208). Como los medios para ello constituyen el poder, el deseo básico de conservarse en la existencia se traduce en afán de poder. La razón puede ser considerada, así, una razón individual para el propio beneficio y satisfacción de los deseos, que se desarrolla como una razón estratégica o instrumental, como cómputo de costo-beneficio a fin de maximizar las ventajas y minimizar las pérdidas (Kersting, 2001: 96).

⁶Santiago Oropeza afirma que: “(...) las pasiones no compiten con una voluntad racional, porque éstas no son impulsos “ciegos”, sino esfuerzos que se inician en algún tipo de idea o pensamientos siempre asociados a un deseo” (2008:222)

⁷Las leyes de naturaleza son entendidas como reglas prudenciales de acción y que son: gratitud, justicia (entendida como cumplimiento de los pactos), equidad, modestia, sociabilidad. Estas normas de acción que la razón sugiere para la paz, se oponen a la injusticia, el orgullo, la arrogancia, la iniquidad, la venganza.

1.2- El temor

Si el impulso y deseo básico del hombre es el de preservarse en el ser y ello lo impulsa a la continua búsqueda del objeto deseado para satisfacer el deseo presente y asegurar el futuro, si el éxito en ello constituye la felicidad, si el pensamiento se ordena a ese fin, y si la vida misma es movimiento que no puede darse sin deseo, temor y sensaciones (L, 50), entonces, en el planteo hobbesiano, “el hombre no se debate entre sus deseos y su razón, sino en el temor de no poder conseguir o lograr todos sus anhelos” (Santiago Oropeza, 2008:223). “El temor y la búsqueda de felicidad son, pues, los extremos entre los que se debate nuestra existencia” y la razón se articula en relación a ellos (Santiago Oropeza, 2008:223). Así, el hombre es visto como una máquina deseante, que teme no lograr sus deseos y perder lo que posee, pero ante todo, teme lo que atenta contra el impulso básico de preservar su vida.

1.2.1- El temor como aversión

Según el axioma hobbesiano, todos por naturaleza quieren conservarse en el ser y ese movimiento es la vida. Todo lo que obstaculice esta finalidad toma la forma del daño, de la amenaza, del peligro, entonces despierta temor. De este modo, un aspecto del temor como pasión es el sentimiento de peligro e inseguridad ante la idea de un daño. Consecuentemente, el temor suscita rechazo, alejamiento. Esta acción de rechazo o alejamiento es lo que Hobbes denominaba aversión. Por ello, define al temor como “*Aversión*, con la idea de sufrir un daño” (L, 44).

El objeto de temor puede ser algo concreto que nos amenaza en la inmediatez o algo futuro e incierto. Se trata de una amenaza o peligro de daño, de su posibilidad a corto o largo plazo, de una presunción, pero no de daño actual⁸. De allí, que Santi señale que esta pasión se basa en las expectativas negativas que nos formamos respecto a algo, que es una expectación ante lo presente o el porvenir (2011:71-72). Por ello, puede entenderse en términos de sospecha y desencadena desconfianza, violencia, ataque, huida o sumisión como parte de la prevención, pues genera una reacción de protección en orden al instinto de autoconservación.

⁸Derrida interpreta la esencia del miedo, precisamente, por su referencia a algo no-presente en su completitud (2010:64)

Así, el miedo es una pasión que actúa como mecanismo adaptativo al posibilitar el desarrollo de una estrategia. El temor es esencial a la conservación de la vida porque permite atacar o huir de lo que es amenaza para la propia vida, pero también anticiparse, precaverse. Pone en marcha un proceso de cálculo de los costos y beneficios de un acto u omisión para protegerse, motivando ciertas acciones y paralizando otras, teniendo como horizonte no la inmediatez del daño del objeto que se teme, sino una idea de su posibilidad, una expectativa.

Ahora bien, Hobbes afirma que el deseo de las cosas necesarias para conservarse y protegerse y el temor de perder lo que se tiene o de no poder realizar lo que se desea forman parte de la naturaleza de todos los hombres⁹. La razón, por su parte, ordena disponer las ventajas para contrarrestar la ansiedad por el futuro que no solo se refiere al goce inmediato sino, también, a asegurar las posibilidades de realizar el deseo futuro. Por ello, la razón se orienta a la acumulación de poder para lidiar con el temor de no lograr lo que se desea. De allí, el afán de poder como inclinación general de la humanidad (L, 79-80), ya que el poder o la reputación de poder hacen a uno amado o temido por otros y garantiza su asistencia, respeto, protección, seguridad y el logro de sus deseos (L,70).

Además, dado que el futuro entraña la incertidumbre y la posibilidad de la amenaza desconocida e imprevista, el temor alienta a buscar las causas de los sucesos teniendo en cuenta cómo un acontecimiento produjo otro para manipular las consecuencias y obtener ventajas. La búsqueda de causas demanda seguir la razón y su método, para evitar la creencia en causas imaginarias o tener que recurrir a confiar en la palabra de otro que podrían conducir a acciones perjudiciales (L, 84-85). Consecuentemente, el temor puede ser razonable o irracional según la causa natural de tal idea. Si la idea es ficticia, si se basa en la ignorancia, o si se basa en algún error en el cálculo o en la definición del objeto en cuestión, el temor correspondiente es irracional y puede ser contrarrestado mostrando su falsedad. En cambio, cuando el temor está basado en el conocimiento de causas naturales que nos pueden dañar, entonces es razonable la reacción de ataque o huida o una acción que resuelva la situación en beneficio de uno.

⁹ Para Hobbes la vida es movimiento “y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede darse sin sensación” (L, 50) y “(...) es imposible para un hombre, que continuamente se propone asegurarse a sí mismo contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar en perpetuo anhelo del tiempo por venir (L, 87-88).

1.2.2- El temor en las interacciones humanas

En los apartados anteriores hemos abordado el concepto hobbesiano de hombre en tanto individuo pasional y racional. Dijimos que la búsqueda de la satisfacción de sus deseos y el temor explican las acciones tendientes a la conservación de la vida. Ahora, nos proponemos explicar cómo se vincula esta naturaleza humana individual en sus interacciones con otros individuos. Las interacciones humanas pueden darse bajo dos tipos de condiciones: con un poder central capaz de ordenarlas o sin él. La primera situación se corresponde con las interacciones dentro de la sociedad civil y la segunda en el estado de naturaleza.

A continuación, se procederá a analizar el rol del temor como pasión fundamental en estos contextos de estado de naturaleza y estado civil, así como en el paso de un estado al otro, dado que, como veremos, el temor se juega como pasión que agrava el estado de naturaleza, como pasión que conduce al pacto y como pasión que mantiene a los hombres dentro de los límites del pacto.

1.2.2.1- El temor en el estado de naturaleza

Hobbes parte de la hipótesis de la condición de naturaleza (L, 100-105), que es el estado en que se encontraría el hombre si no hubiese un poder común al que todos obedecieran. Contra la tradición escolástica, Hobbes no parte del hombre como ser social sino del supuesto de una insociabilidad natural, dada por el juego entre pasiones y razón en ausencia de un poder común, basada en el deseo de supervivencia. En tal estado, la falta de un poder que atemorice a todos sumada a la relativa igualdad de las facultades corporales y psicológicas (igualdad natural), llevaría a que los hombres compitan por cumplir sus deseos de bienes y honor y por defender lo que tienen. Esto desencadena una guerra de todos contra todos, que se entiende como una disposición a la lucha más que como una guerra actual, ya que se da en el nivel del recelo y la desconfianza¹⁰. Por ello, Hobbes define el estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos.

En este contexto, cada persona tiene el derecho natural o libertad de hacer todo lo que crea necesario para preservar su vida y, dado que sin poder común no hay lenguaje o código

¹⁰Como resalta Foucault, se trata de relaciones de fuerzas en el nivel de representaciones calculadas, manifestaciones enfáticas de la voluntad y tácticas de intimidación entrecruzadas: “Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es una relación temporalmente indefinida; no estamos realmente en la guerra” (2000:89).

común (no hay leyes ni propiedad, justicia ni injusticia, bien ni mal a no ser lo que cada individuo considera como tal), solo están las pasiones y las estrategias que la razón sugiere para sobrevivir.

De esta manera, el estado de naturaleza se muestra como un estado de insociabilidad natural, no porque el hombre sea malo por naturaleza ya que no hay criterio de bien o mal objetivo, sino porque, como señala Pousadela, toda conducta deriva del principio de autoconservación (2000:366-367). Dada la igualdad natural, todos tienen el mismo derecho a valerse de los medios para conservar su vida, por lo cual, cuando su objeto de deseo coincide con el de otro, tienen la misma esperanza de obtenerlo. Esto genera una enemistad mutua, una competencia en que se valen de la violencia y el dominio sobre otros para obtener ventajas y para defenderse (L, 101).

Además, dado que la palabra es frágil cuando se refiere a algo futuro, pues puede no cumplirse, y dada la inestabilidad de las pasiones e invisibilidad de las intenciones de los otros, en las interacciones humanas en estado de naturaleza solo hay incertidumbre¹¹. Pousadela señala que en este estado la razón actúa “como la encargada de encontrar los mejores medios para satisfacer sus apetitos” (2000:371)¹². Entonces, no hay criterio para confiar en los otros, ya que no sabemos qué deseos los dominan para predecir sus comportamientos. En tal clima de inseguridad, basta con que unos pocos no sean cooperativos y que haya una razón para desconfiar, un motivo para temer, para que se generalice la violencia y se retroalimente la incertidumbre. De este modo, un cálculo racional pone en evidencia la falta de garantía de confianza en el otro y que no tomar precauciones es peligroso (Dieterlen, 1998:388, Ribeiro 2000:25, Oropeza Santiago 2008:227-228).

Así, la noción del estado de naturaleza se entiende como una guerra de todos contra todos, vista como disposición a la lucha, a causa de las sospechas de amenazas por doquier. Dentro de este contexto de inseguridad en que el futuro aparece como incierto, el temor se convierte en un motivo legítimo de ataque que justifica la violencia. Esto está supuesto en el derecho natural del hombre de recurrir a todos los medios para evitar la muerte (Cossarini,

¹¹Las palabras no tienen por sí solas fuerza para asegurar al hombre, “si no se ha instituido un poder lo suficientemente grande para frenar pasiones humanas como la ambición, la avaricia, la cólera que llevarían a un perjuicio del otro” (L, 112)

¹²También Branda sostiene que la racionalidad e irracionalidad no se determinan en el contexto de naturaleza por obrar conforme a las normas de convivencia que dicta la razón natural, sino en función del cálculo privado para obtener los medios que garanticen la existencia (2008:80). Sin temor a un poder que motive su observancia, las normas de paz son contrarias al deseo máximo, que como afirma Zarka, es permanecer en el ser (1997:59).

2010:232). Así, el temor a la muerte se presenta como la pasión más poderosa porque subyace en el derecho a la propia conservación (Berns, 2004:382).

Afirma Hobbes: “De aquí que un *agresor* no teme otra cosa que el *poder* singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente *cabe probablemente esperar* que vengan otros con sus *fuerzas unidas*, para *desposeerle* y *privarle*, no solo del fruto de su trabajo, sino también de su *vida* o de su *libertad* y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo *peligro respecto a otros*. Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación y es generalmente permitido” (L, 101).

Como la inseguridad hace razonable el temor, el cálculo sobre las condiciones hace racional el ataque. Así, el miedo constante activaría acciones y pasiones violentas para precaverse de la falta de garantía de seguridad, dando lugar al cálculo racional como mecanismo de supervivencia individual. Por esto, los hombres buscan también gloria y reputación que son formas de poder, retroalimentando el temor (L, 101)¹³.

De esta manera, el estado de guerra se muestra como aquel “en que yo veo siempre en el otro un posible agresor y descubro en mí la capacidad de agredir a otros” (Dieterlen, 1998:391), dándose una “igualdad del miedo que resulta de la habilidad igualitaria para matar” (Dieterlen, 1998:394)¹⁴. El objeto de temor es cada uno de los otros, o sea, el temor se dispersa en la generalización y en la invisibilidad de la intención del otro.

Con la generalización del temor hacia todos, el sentimiento de miedo se convierte en aquel temple permanente que hace la existencia insostenible, pues el hombre se ve arrojado a sí mismo sin posibilidad de desarrollo alguno, en una vida miserable. En efecto, en estado de naturaleza, los hombres se encuentran con: “... lo que es peor de todo, un miedo continuo y peligro de muerte violenta y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y

¹³ Los deseos de gloria, de ser estimado por encima de los demás, el ansia desenfadada de poder, así como el deseo de lo que posee el otro y de dominarlo, tienen como consecuencia, a su vez, la lucha y el temor a perder lo que se tiene: la posesión y la vida. Ver Hilb, C. y Sirczuk, M. (2007), Lucak de Stier, (1999), Strauss (2006).

¹⁴Dieterlen basa este análisis del temor en el concepto de igualdad, a partir de la interpretación de Arendt (1998). Para esta última autora, el temor a la muerte violenta que conduce al pacto se entiende a como “igualdad del temor, resultante de una igual capacidad para matar” (Arendt, 2006:63). También Sorgi afirma que Hobbes deduce el miedo desde la condición de igualdad (1989).

breve” (L, 103). Pero, precisamente porque todos están en la misma situación de vulnerabilidad ante los otros, podrán desear conformar el Estado en busca de un bienestar común que disuelva el temor hacia cada uno de los demás y ver así su vida segura¹⁵.

1.2.2.2- El paso a la sociedad civil y el temor

De los apartados anteriores, tenemos que el mayor deseo humano es la preservación en el ser y que, si alguien hace algo que tiende a su propia destrucción, actúa contra la razón. Según las leyes de naturaleza, para conservar la vida lo más racional es buscar la paz o valerse de todos los medios de la guerra si la paz no es posible. Ahora bien, estas normas de paz son contrarias a las pasiones naturales cuando no existe el miedo a un poder que motive su observancia, ya que en el estado de naturaleza suponen un peligro la supervivencia. Así, obligan *in foro interno*, pero no *in foro externo*, o sea, no en cuanto a su aplicación efectiva (L, 130). Sin embargo, a su vez, la descripción de la condición de naturaleza muestra que “nunca podrá ocurrir que la guerra conserve la vida y la paz la destruya”, dado que hay un peligro constante de muerte violenta y el individuo, aun valiéndose de su propia fuerza, no tiene garantía de sobrevivir (L, 130)¹⁶.

Esto genera que el hombre responda al temor del estado de naturaleza a través del miedo mismo, como pasión que activa la razón y pone en marcha el mecanismo del pacto por el cual se crea el Estado. Superar la incertidumbre del estado de naturaleza es, entonces, el principio, causa y fin de la sociedad civil: “la guerra de todos contra todos representa la raíz de la búsqueda de seguridad que cada hombre emprende con el fin de su autoconservación” (Cossarini, 2010:232-233). Así, el temor a la muerte violenta, el deseo de llevar una vida confortable, y la esperanza de lograrlo por el propio trabajo, son las pasiones que, junto con las normas de paz que dicta la razón para provecho individual, llevan al Estado (L, 105).

Estas pasiones orientan, entonces, el cálculo racional y generan el acto voluntario que culmina en el pacto de unión entre los individuos a través de la sujeción a un poder soberano,

¹⁵ En palabras de Cossarini: “el estado de naturaleza es un estado de necesidad y miedo perpetuo ante el hecho de una posible destrucción o muerte de cada hombre en manos de otro (...) es sobre todo un estado de miedo-, una condición de constante ansiedad y de perpetua angustia donde la violencia y el conflicto son el horizonte de la condición humana” (2010:232). Ver también: Barber, B. (2003) *Fear's Empire. War, Terrorism and Democracy*, New York, W.W.Norton&Co, p.70. A su vez, es, como afirma Arendt, la igualdad del miedo que resulta de la capacidad igualitaria para matar la que lleva a los hombres a ligarse entre sí (2006: 93).

¹⁶ Es decir, el miedo a morir y la sospecha agrava la condición de naturaleza y conduce al ataque preventivo que retroalimenta la inseguridad y se contrapone al propio beneficio. El temor a esta situación genera el pacto social.

sin el cual los deseos y temores hacen razonable el ataque preventivo y perpetúan la guerra de todos contra todos, haciendo inviable la paz. Lo que se necesita es garantía de que todos cumplan las normas de paz, pero para que los vínculos expresados por la palabra sean efectivos, “la pasión a tener en cuenta es el miedo, sentido hacia dos objetos generales: uno, el poder de los espíritus invisibles [que es, para cada uno, su propia religión]; otro, el poder de los hombres a quienes con ello se perjudica”. Ahora bien, “de estos dos poderes, aunque el primero sea más grande, el temor que inspira el último es, comúnmente, mayor” (L, 116). Por ello, en opinión de Hobbes, la razón, orientada por las pasiones, dicta la solución a tal situación: la igualdad en la capacidad de matar, o sea la dispersión del temor en estado de naturaleza, debe disolverse instituyendo un poder común que compela a todos a cumplir los pactos y seguir las normas de paz “por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso” (L, 118).

Precisamente, para que se disuelva esa igualdad en capacidad de agresión y la paz sea posible, es que la razón sugiere que todos limiten su derecho a todo a través de la institución del Estado como poder común que tenga toda la autoridad para establecer las normas de paz y que tenga el derecho a castigar para imponer su obediencia (Vicente Aguerri, 1990:134). Así, tal cálculo racional, que implica la limitación de la libertad, está supeditado al fin que es el cuidado de su propia conservación y el logro de una vida más armónica (L, 137), es decir, un beneficio individual que los salvguarde del temor a lo incierto¹⁷.

De este modo, la unidad del poder en una relación asimétrica entre los súbditos y el soberano, hace que el temor se unifique y se vuelva previsible el riesgo a través del establecimiento de las leyes civiles y las penas a su transgresión. Así, se diluye el temor a cada uno de los demás y, entonces, el temor recíproco propio del estado de naturaleza es reemplazado en el Estado por el temor al único soberano¹⁸. En la sociedad civil, la visibilidad

¹⁷De este modo, el razonamiento que ordena el pacto es una prescripción instrumental de carácter medio-fin condicionada a una premisa mayor admitida como axioma, es un silogismo condicionado a la premisa de autoconservación como fin general (Naishtat, 1999:7). Vemos que 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 (Branda, 2008:83). Es el temor, por consiguiente, la pasión que obliga a renunciar a la libertad natural y que hace que las leyes de naturaleza se puedan aplicar efectivamente. De este modo, la fuerza de la ley natural viene de la razón y del deseo de no morir violentamente o perder lo que posee. Pues, mientras que “el lenguaje del deseo y de la aversión es imperativo”, la ley natural “expresa un imperativo hipotético” (Oropeza Santiago, 2008:216-217).

¹⁸Cossarini habla, entonces, de dos tipos de temores: el temor a la autoridad en su presencia y del temor “fundacional” del orden político generado por su ausencia (2010:233). Como afirma Balibar: “el miedo a la muerte que reina en el *status naturalis*, no cesa de dominar en el comportamiento y la condición de los hombres en el *estatus civilis*. Es su fundamento común, que aun se puede interpretar como un “primado” del estado de

del poder estatal y de las leyes es el instrumento que contrarresta la incertidumbre respecto a la confiabilidad y motivaciones del otro (Ribeiro, 2000:30).

Cabe resaltar, como consecuencia de lo expuesto hasta aquí, que para Hobbes el temor a la muerte violenta y la sumisión como acto voluntario racional están en el origen de cualquier Estado. Por un lado, el temor que inspira el poder civil en cualquier forma de gobierno debe ser el mismo y tiene su origen en el temor a la muerte violenta¹⁹ y, por otro lado, tanto cuando los hombres eligen a su soberano por temor mutuo (Estado por institución) como cuando se someten a quien temen (Estado por adquisición), el acto es voluntario: “En ambos casos lo hacen por miedo, lo cual ha de ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o la violencia: si esto fuera cierto nadie, en ningún género de Estado, podría ser reducido a la obediencia” (L, 162). En efecto, el miedo determina la voluntad de un modo que ninguna otra pasión puede hacerlo, pues está en juego la condición de posibilidad de la vida misma, la posibilidad de la imposibilidad del propio ser.

1.2.2.3- El temor dentro del Leviatán

Veíamos en el apartado anterior, entonces, que, con el fin de salir de ese estado de guerra, ciertas pasiones y la razón dictan hacer un pacto con cada uno de los otros para instituir un poder desigual que los gobierne a todos y garantice la paz. Esto supone 1) autorizar como propias las acciones y juicios de un tercero no sujeto al pacto, en orden a la paz y la protección y, 2) que todos y cada uno renuncie a su derecho a todas las cosas dejando su poder y fuerza al soberano (L, 140). Así, en Hobbes el pacto de unión entre los súbditos se da a la par y gracias a la sujeción al soberano e implica el acto de renuncia y autorización (Bobbio, 1992:51, Cossarini, 2010:233, Kersting 2001:107-108). Este procedimiento posibilita la vida en sociedad y permite a cada uno la consecución de sus deseos en un marco normativo de seguridad.

naturaleza que se perpetúa en el seno del estado civil. El pasaje de uno a otro no quiere decir que los hombres *se liberan* del temor a la muerte violenta, sino que lo *desplazan* o lo *difieren*, al hacer del poder político el único objeto de ese temor, como si, para descartar la amenaza mortal que representan unos a otros, demandaran al Estado que *los atemorice a ellos mismos*” (2002:126). También Foucault hace hincapié en la continuidad entre la condición de naturaleza y la sociedad civil, ya que esa condición es “una especie de fondo permanente que no puede no funcionar, con sus artimañas elaboradas, sus cálculos enmarañados, desde el momento en que algo no da seguridad, no fija la diferencia y no sitúa la fuerza, por fin, de cierto lado” (2000:90).

¹⁹ Bodei sostiene que el miedo, tradicionalmente, puesto como el fundamento de los regímenes despóticos es, en Hobbes, una característica de todo régimen, mientras se ejerce en el ámbito de la ley o del arbitrio del soberano, pero también de la anarquía cuando se transforma en terror amplio o difuso (1995:83).

Por consiguiente, para el pensamiento hobbesiano, la sociedad civil nace a la par que el Estado como erección de un poder común que ha centralizado el poder²⁰. A partir de ese momento, los individuos se relacionan mediados por las leyes civiles que emanan del poder del soberano, a quien deben obediencia. Como afirma Pousadela, sin la mediación del soberano, no hay sociedad sino individuos en disposición a la lucha y no hay unión civil sin un poder que los atemorice a todos y los obligue a cumplir (2000:376). Este poder garantiza que nadie rompa el pacto por el cual se unen e impide el estado de guerra.

De allí que, para cumplir su misión, el poder soberano deba reunir ciertas características, siendo la principal el poder absoluto, ilimitado, que le permite imponer todo lo que crea necesario para la paz. Así, el poder soberano fija por medio de la ley qué es el derecho, la justicia, la verdad y la confesión, determinando qué doctrinas podrán circular en su territorio. Es decir, tiene la facultad de decidir qué se debe hacer, creer, perdonar, juzgar, pues concentra el poder legislativo, el judicial, el ejecutivo, el religioso y principalmente tiene el poder de castigar. Afirma Hobbes que los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para asegurar al hombre (L, 112). Por ello, efectivamente, el soberano debe detentar un poder sobre la vida de los súbditos que es ilimitado. En consecuencia, no hay poder por sobre él y él está por fuera de la ley: es el único que permanece en estado de naturaleza con derecho a todo, es el único lobo pero también un dios (Derrida, 2010:82-83).

Ahora bien, una vez instituido el Estado podemos hablar, por una parte, de temores racionales que deben estar vigentes como lo son el temor a la ley, sostenido por el temor al castigo que está en manos del Estado o *Leviatán*. Por otro lado, hay también temores a disuadir, temores que están basados en conceptos erróneos y fantasías como el temor a los poderes invisibles y castigos eternos suscitados por la religión, el temor a la tiranía o un temor a los otros que ponga en marcha el mecanismo de la venganza y la anticipación. La base en el criterio para determinar qué temor mantener y qué temor disuadir está en la relación entre temor y obediencia que debe estar en orden a la conservación de la vida. A continuación nos concentraremos en el temor racional a la ley y al poder del soberano.

En los apartados anteriores mostramos cómo la visión antropológica de Hobbes conduce a postular la necesidad de sujetar a los hombres a leyes. Así, se necesita de un poder

²⁰La sociedad civil tiene su origen, entonces, en el pacto de renuncia y sujeción, por el cual los individuos restringen su libertad natural y renuncian al derecho a todo, transfiriendo el gobierno de sí mismos al soberano para que cuente con todos los medios para garantizar la paz y autorizando todos sus actos y juicios.

coercitivo que medie entre todos los hombres a través de normas de paz, se trata de “un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándolos de la rapiña y de la venganza” (L, 150). Cuando existe tal poder desigual entre el Estado y los individuos, entonces el temor a ser dañado o perjudicado por el otro deja de ser razonable.

El soberano debe, entonces, regular el temor de tres maneras: a- estableciendo cadenas artificiales: las leyes civiles, b- administrando recompensas y castigos, y c- juzgando, a través de ello, la rectitud de los temores de los hombres.

a) Al regular las acciones fruto de las pasiones mediante la ley, el soberano busca establecer un lenguaje unívoco más allá de las pasiones y de las intenciones o inclinaciones de los hombres, que permita disuadir el temor a los otros. Lo hace estableciendo el bien y el mal, la propiedad, lo permitido y lo prohibido, para regular la acción externa y visible. Así, según Hobbes, la función de las leyes no consiste en obligar a los hombres limitando su voluntad sino dirigirlos a ciertos movimientos que no los hagan chocar con los demás por el impulso de sus deseos (L, 285). Cuando las acciones soberanas logran dirigir a los individuos mediante sus leyes, proporciona seguridad.²¹

b) Ahora bien, el respeto a las leyes se logra por medio de la violencia legítima que genera temor a las leyes promulgadas por el soberano, ya que éstas no tienen poder para castigar sino la espada (L, 555). La transgresión debe, en consecuencia, ser castigada con un daño con el fin de que “la voluntad de los hombres (...) pueda quedar mejor dispuesta a la obediencia” (L, 254), dado que la ley “sin el temor de la pena consecuente no sería una ley sino palabras vanas” (L, 240).

Por consiguiente, es deber del soberano establecer recompensas y castigos según la ley que previamente estableció, siguiendo el criterio de lo que se considere “más conducente para estimular a los hombres a que sirvan al Estado o apartarlos de cualquier acto contrario al mismo” (L, 147-148, 286). El castigo no es concebido por Hobbes como un acto de venganza ni de ira ni de hostilidad sino de terror, en el sentido de infundir un temor que paralice las acciones nocivas para la paz social y sirva para corregir ciertas intenciones (L, 286). Por ello, sostiene que “si la pena es menor que el beneficio de la transgresión el fin no se alcanza. La finalidad de la pena no es la venganza sino el terror” (L, 256).

²¹ Por seguridad “no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño del Estado” (L, 275).

c) Vimos que la finalidad de todo acto voluntario es conseguir un bien para sí mismo y que la acción individual implica un cómputo de la razón, una previsión técnica que toma la forma del temor para evitar las malas consecuencias que podrían resultar de un acto (L, 108-109). Como sostiene Derrida, porque el miedo se refiere a algo no-presente completamente, es el correlato pasional de la ley, es el origen de la ley y de su transgresión, y el Estado a través del miedo busca generar como efecto la obediencia (2010:63-65). Por consiguiente, la acción estatal deberá propiciar la incorporación en la mente y cuerpo humano de un cálculo costo-beneficio, en que el costo de infringir la ley sea mayor al beneficio y, así, se paralice toda acción delictiva por la aversión a sufrir un daño.²² De este modo, establece el soberano que el temor es legítimo y racional a través de la manipulación de los castigos que suponen un cálculo costo-beneficio y juzga, así, la acción a través de las leyes.

Esto supone, a su vez, que el *Leviatán* deba moverse en el plano de la visibilidad (Ribeiro, 2000:30). En cuanto que la ley es visible, puede ser conocida y enseñada; y en cuanto se sabe que el daño a quebrarla es efectivo y real, se logra la obediencia. Así, las aversiones y apetitos de los individuos deben ser moldeadas desde el conocimiento de las leyes y las consecuencias de la infracción de las mismas. En la sucesión de las pasiones²³ de los individuos, debe ganar y constituirse en acto, aquella que lleve a la obediencia a la ley por la consideración del beneficio o el daño que de ellas emana²⁴. Por ello, para Hobbes, una severidad constante en el castigo de los delitos puede refrenar las pasiones y constituir la paz interior (L, 244). De esta manera, el soberano media entre todos los súbditos a través del temor que él mismo impone a través de las penas. Así, la obediencia será un acto por temor al castigo (*foro externo*) pero también un mandato de conciencia (*foro interno*), ya que el

²² Berns sostiene que: “No se apela a ninguna fuerza moral para establecer las condiciones de confianza; una vez más, el temor es la pasión en la que hay que confiar. Según un cálculo inteligente del propio interés es todo lo que se necesita para que el hombre sea justo” (2004:383).

²³ Dentro de las pasiones que conducen a violar la ley se encuentran la vanagloria, el odio, la concupiscencia, la ambición y la codicia. Se puede llegar a cometer un delito por miedo pero es la pasión menos conduce a la infracción de las leyes y más propicia su conservación (L, 242-243)

²⁴ Sostiene Hobbes que “El castigo es una consecuencia manifiesta de la violación de las leyes en cada Estado (...) si de antemano se conoce el castigo, cuando éste no es bastante grande para disuadir de la acción, constituye un estímulo para ella, porque cuando los hombres comparan el beneficio de la injusticia por ellos cometida con el daño que representa su castigo, por razón de su naturaleza eligen lo que resulta preferible para ellos” (L, 241). En la lectura de Berns, como el temor a la muerte y el deseo de comodidad están presentes en las causas del conflicto y del pacto, mientras que la vanidad o el deseo de gloria está ausente en las causas de paz, la tarea de la razón sería inventar medios para redirigir el temor a la muerte y el deseo de comodidad de modo tal que se sobrepongan y anulen los efectos destructivos de la gloria y el orgullo (2004:381-382).

Leviatán actúa desde la visibilidad de la acción y de su poder generando las condiciones para que los individuos puedan vivir conforme a los artículos de paz de la ley natural²⁵.

Ahora bien, dijimos anteriormente que el miedo puede apartarnos del delito, pero también conducirnos a él. En palabras de Derrida: “todo se resume en el miedo: puedo cometer un crimen y ejercer el terror por miedo, pero es el mismo miedo el que me hace obedecer la ley” (2010:64-65). Hobbes sostiene que, en la sociedad civil, el único temor fundado es el temor a las leyes (L, 244). De allí que lo que se haga por miedo a algún peligro no inmediato, a un poder invisible o suponiendo lo que pasa por la mente de otro hombre, es un delito y es punible, ya que se cuenta con la protección del Leviatán. En cambio, lo que se haga por temor a la muerte inmediata sí es legítimo, ya que nadie renuncia a la conservación de su vida que es el fin por el que se crea el Estado (L, 244,247)²⁶. Por ello, Hobbes distingue entre temores justificados e injustificados (Ribeiro, 2000:22). El soberano, como juez de la rectitud de los temores, establece qué es legítimo temer y qué no, o sea, regula el temor.

Como el *Leviatán* media entre todos y concentra el poder de castigar, puede disolver la red de sospechas, amenaza y violencia y garantizar la protección. Sin embargo, el temor al poder del soberano no debe devenir temor a la tiranía²⁷ y llevar a rebelarse contra él, porque tal poder es la condición sin la cual la sociedad no es posible y las consecuencias de su limitación es el regreso a la condición de naturaleza (L, 169). Afirma el pensador inglés: “El poder soberano no es tan gravoso como la necesidad de él” (L, 150). Así, el temor dentro del Estado debe ser temor al Leviatán, porque el poder del soberano es proporcional al temor que impone y le permite usar la fuerza de sus súbditos cuando lo crea oportuno. En efecto, como es el único temido por todos a través del temor al castigo y concentra todo el poder por el pacto, cuenta con la asistencia de todas las fuerzas de los hombres bajo su voluntad para

²⁵ Cualquiera sea la forma de gobierno, el poder absoluto del soberano es el mismo y obedecerlo es una máxima de la razón en función del instinto de autoconservación, ya que “si en cualquier género de Estado, suprimís la obediencia (y, por consiguiente, la concordia del pueblo), no solamente dejará de florecer sino que en poco tiempo quedará deshecho” (L, 278).

²⁶ Afirma Hobbes que “Si un hombre por terror a la muerte inminente transgrede la ley, queda excusado totalmente, ya que ninguna ley puede obligarle a renunciar a su propia conservación” (L, 247).

²⁷ Para Hobbes, es infundado el temor a la tiranía como argumento legítimo para rebelarse contra el soberano, ya que el temor al soberano es la condición de existencia del Estado: sin él no hay obediencia ni orden (L, 269, 555). Por ello, el Estado debe concentrar todo el poder, incluso el de castigar, y estar por encima de las leyes. A su vez, tal poder civil, no es, para Hobbes, incompatible con la libertad del hombre, que se entiende como no tener impedimento para hacer lo que tiene voluntad de llevar a cabo (L, 172).

garantizar la paz²⁸. Por su poder atemorizante y a la vez protector, los hombres confían en él y le temen, le honran y respetan, le obedecen.

Por consiguiente, dado que el rol del Estado no es el del mero terror, sino la anulación de las disposiciones al conflicto en función de la protección (la paz es ausencia de guerra), los sentimientos deben ser de reverencia y honor por lo que puede hacerle a mis iguales, temor ante lo que pueda hacerme a mí, y respeto y reconocimiento hacia su poder y la protección que otorga, porque sin él no es posible la sociedad civil ni la conservación de la vida²⁹. En palabras de Bobbio, el Estado hobbesiano es la “respuesta del miedo organizado al miedo desencadenado” (1992:91).

1.2.3- Relación entre temor y obediencia

Podemos sistematizar lo expuesto anteriormente en los siguientes puntos: a) El Leviatán es el instrumento que garantiza, a través de la autoridad y la desigualdad con respecto a los súbditos, el espacio de seguridad que se construye técnicamente como disuasión de la violencia interhumana. b) Las leyes civiles establecen lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido con el fin de lograr la paz concebida como ausencia de guerra. c) El cumplimiento de las leyes por parte de cada uno de los súbditos se garantiza a través de un mecanismo de dominio. d) Este mecanismo permite doblegar la voluntad de los hombres ante el temor al castigo, que se aúna con el temor al soberano y el consecuente acatamiento de las leyes.

Ahora bien, dado que el gobierno de las acciones depende del gobierno de las opiniones sobre el bien y el mal que redundan de las acciones y de las pasiones (L, 146,447), una de las bases primordiales para generar obediencia consiste en incorporar en los súbditos ciertas ideas y eliminar otras para que haya paz entre ellos. Esto se debe a que, como ya señalamos, la acción está impulsada por cierta pasión (deseo o aversión) y cierta idea o pensamiento. Así, para que la acción sea la obediencia, debe estar impulsada por el temor o el respeto.

²⁸En la creación del *Leviatán* se renuncia a protegerse a sí mismo cuando el soberano puede protegerlo y se lo autoriza a hacer todo lo que considere para la paz, cediendo cada uno su cuota de fuerza al soberano de modo que tenga el poder para mantenerlos a raya a todos y garantizar la seguridad.

²⁹De este modo, podemos explicar la ambivalencia de la que habla Ginzburg al resaltar las relaciones semánticas entre *to awe, fear, reverence* y *terror*, que también se aplican al efecto que ejerce lo divino: la intimidación, la veneración y la autoridad (2015). Sobre este punto ver también Ribeiro, quien afirma que “Hobbes habla de *fear* y de *awe*, que no designan un miedo desmedido, sino un respeto, una reverencia, un temor que tiene su razón de ser” (2000:28).

Por consiguiente, para garantizar la obediencia, es necesario que los súbditos sean capaces de identificar inequívocamente dónde se sitúa la fuente del mayor temor. Dicho de otra manera, el temor es un mecanismo que puede suscitar obediencia pero también desobediencia si el cálculo de costo-beneficio indicara que hay un poder mayor. De allí, la necesidad de que el temor al soberano se dé por la reverencia y el respeto a su poder y no conduzca a rebelión, ya sea por temor a lo ilimitado de su poder, o bien por temores, alentados por el clero que no son de este mundo. Como el Estado se constituye para eliminar el temor de cada uno con su vecino, se requiere, entonces, que pueda controlar los juicios y opiniones que circulan para que su poder sea efectivo y se unifíque el temor únicamente hacia él (Ribeiro, 2000: 17-18,20). Por ello, el análisis que realiza de temores basados en conceptos y fantasías infundados (como el temor a la tiranía, a los poderes religiosos o a la venganza) apunta a evitar el desvío de la obediencia al soberano. En este sentido, la idea u opinión de la que se desprende que lo más racional es la obediencia al soberano, supone una jerarquización del temor³⁰.

El mayor mal es, para Hobbes, el regreso al estado de guerra. Por ello, todos deberían reconocer los costos de esa situación como lo que se debe temer y, consecuentemente, combatir su causa o condición de posibilidad: la pluralidad de voluntades, de opiniones, la vanagloria de creerse con derecho a sobrepasar al Estado, la desobediencia. Así, para que haya obediencia al soberano, el temor a recaer en el estado de naturaleza debe ser más fuerte que la tiranofobia. A su vez, la condición de posibilidad para que el Estado cumpla su finalidad está en la disuasión del temor a los poderes invisibles y en la concentración del temor en la figura del soberano. Por consiguiente, dado que la razón dicta a cada uno hacer lo mejor para provecho de sí mismo, la desobediencia al poder civil siempre tiene que resultar más dañina que la desobediencia hacia otro tipo de poder. Además, la obediencia al poder civil no debe resultar perjudicial. De este modo, la autoridad del poder civil debe ser el centro y no debe haber otra autoridad sobre ella (L, 447). La lógica de la obediencia única al soberano es, así, parte de la racionalidad del Estado³¹.

³⁰Para profundizar en el temor religioso manipulado por el clero como factor que lleva a la ruina del Estado y el proyecto hobbesiano como regulador del temor contra los excesos, ver la distinción de Ribeiro entre un temor legítimo y el pavor ilegítimo que es fruto del chantaje clerical (2000:22).

³¹ Como sostiene la interpretación de Pousadela (2000:376), “el poder del Estado y la autoridad del derecho se justifican únicamente porque contribuyen a la seguridad de los individuos. La única base racional de la obediencia y respeto a la autoridad es la presunción de que ellos darán por resultado una mayor ventaja individual que sus contrarias: la anarquía, la guerra civil, el estado de naturaleza.”

Resumiendo, dada la finalidad del Estado, se justifica convertir al soberano en *único* objeto de temor. La condición por la que el soberano puede dar protección es la obediencia de los súbditos, y la protección es, a su vez, el fin de la obediencia. El Estado se erige como único regulador del temor y como única fuente del mismo. Con ello, logra introducirse en los cuerpos y gobernar las acciones humanas en el ámbito público inhibiendo acciones violentas. Si la obediencia es una acción que no es contraria a la ley, para lograr la obediencia la acción debe estar gobernada por el temor al castigo consecuente de quebrantar la ley y no debe haber castigo mayor al que impone la ley. La obediencia es el cumplimiento de la ley que constituye la razón del Estado pero no es nada sin el poder soberano de castigar, pues la ley se hace efectiva por temor a la espada procedente de su poder absoluto. Porque no hay poder mayor a él, puede imprimir el soberano una única voluntad constituida gracias al acto de renuncia al derecho a todo y autorización de las acciones del soberano (Skinner, 2010:154).

CAPÍTULO 2-LA ANALOGÍA DE LA MANUFACTURA

Debemos definir la analogía como una forma de argumentación insuficiente que se caracteriza por transferir relaciones desde un dominio que se supone más conocido a otro menos conocido (Roetti, 2014:97). En cada dominio hay objetos, relaciones y relaciones de relaciones que están en correspondencia. Nosotros estamos interesados en las analogías de proporcionalidad (A es a B como C es a D), es decir, en analogías que presentan semejanza de relaciones entre dos dominios. Estos dominios son: el tema o término (A es B) y la fuente o foro (C es D). El papel de la analogía es aclarar o hacer comprensible el tema (que contiene la conclusión) por el foro (que sirve para sostener el razonamiento), explicando una relación abstracta a través de una más familiar (Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L., 1989:571). Ahora bien, como sostiene Angenot, al transferir connotaciones de un dominio a otro, la analogía puede revelar ideologemas, o sea, legitimar ideologías (1982:197-198, 260)³². En tanto la analogía es una metáfora explicitada y en tanto la estructuración metafórica es siempre parcial, la analogía pone ciertas relaciones en evidencia ocultando otras: supone un juicio sobre la relevancia de ciertas características que se extrapolan de la fuente al término para extraer cierta conclusión (Lakoff y Johnson, 1998:198). El dominio resalta así los rasgos que se estiman esenciales, de modo que en la argumentación se transmita la adhesión de la fuente de la analogía al término de la conclusión.

En el presente trabajo, nos interesa indagar en la que denominamos analogía de la manufactura. Se trata de una operación lingüística que vincula el ámbito político con el ámbito de la producción de objetos. Esto es, a partir del establecimiento de ciertas relaciones que se dan dentro del ámbito artesanal, se pretende dar cuenta de algún aspecto del ámbito político. En términos generales, la analogía se basa en afirmar que hay alguna relación dentro del ámbito político que es análoga a otra propia de la producción de artefactos.

2.1- La analogía de la manufactura en la tradición filosófica premoderna

A lo largo de la tradición de la filosofía política se ha recurrido a imágenes provenientes del ámbito de la técnica o arte (*techne*) para dar cuenta de lo político. Normalmente, estas imágenes se presentaban al tematizar la figura del gobernante quien debería dominar la

³²Como sucede, por ejemplo, al asociar las “ideas erróneas” a las “enfermedades” para legitimar la violencia.

técnica del buen gobierno. Esta técnica, evidentemente, suponía un tipo de conocimiento que se asemejaba al saber-hacer del artesano en lo referido a su arte.

En general, en el pensamiento premoderno, este recurso tendía a mostrar al político como un *technikes*, enfatizando la necesidad de un conocimiento específicamente político. Así, por ejemplo, aparecen las figuras del médico o del navegante en la *República* de Platón (488a-e), o el pastor y el tejedor en su *Político* (268d-274e). El saber del navegante es el que permite pilotear en las tormentas y dirigir la nave a buen puerto; el tejedor, por su parte, sabe regular las tensiones del tejido; el pastor sabe cuidar al rebaño; el médico restablece la salud del cuerpo y el constructor sabe elevar el edificio sobre buenos cimientos. De esta manera, la tarea del gobernante supone un conocimiento que se asemeja al artesanal en tanto implica cálculo, mediciones y comparaciones como en las actividades manuales.

La analogía de la manufactura también supone que la actividad se realiza siguiendo un objetivo y utilizando un material pasivo. El fin consistiría en dar forma a un objeto externo al proceso de fabricación y sería análogo a la creación de la unidad del Estado. El material, por su parte, sería la propia población. Así, el gobernante es considerado como el experto en cuestiones políticas. El propio Hobbes utiliza la analogía en este sentido tradicional cuando toma la figura del constructor de un edificio que debe conocer el material y establecer buenos cimientos (L, 125, 221, 236-237, 263, 277). Sin embargo, a la hora de dar cuenta del propio ámbito político, la tradición premoderna no privilegió la imagen del artificio, sino la del organismo.

2.2- La analogía de la manufactura a partir del Renacimiento y la ciencia moderna

Uno de los objetivos parciales de este trabajo consiste en mostrar la originalidad del uso de la analogía de la manufactura en teoría política por parte de Hobbes. En este sentido, debemos conceptualizar brevemente las nociones de naturaleza y artificio en el pensamiento de la época³³.

Como señala Turró, la tradición mecánica de los relojes y autómatas se desarrolló a partir de la técnica medieval del siglo XIV, de la siguiente manera: la aplicación de

³³Señala Romero que, en la transición del Renacimiento a la ciencia moderna, la Naturaleza se transforma en un ente con sus propias leyes y funciona como un sistema mecánico desligado de un principio moral o trascendente, lo cual cristaliza y repercute sobre las ideas sociales, religiosas y políticas de la época (1999:39-40). Esto puede verse con claridad en el pensamiento de Hobbes.

engranajes, pesos, contrapesos y otros aparatos de transmisión de movimiento, derivó en artefactos automáticos, es decir, con el principio de movimiento en sí mismos (1985, 56-60). Como consecuencia, cayó la distinción aristotélica *naturalia-artificialia* y, con ésta, el carácter secundario de la técnica y del producto artesanal con respecto al saber contemplativo y la naturaleza (Turró, 1985: 56-57)³⁴.

A causa de ello, dado que el armazón teórico del aristotelismo ya no era apropiado, el artesano, guiado por el supuesto de que la naturaleza puede ser manipulada, comienza a buscar datos de la realidad orientados hacia la fabricación de instrumentos, dando lugar a un nuevo modelo de saber artesanal (Turró, 1985:46-51). De esta manera, paulatinamente se genera un saber empírico-pragmático fundado en la experiencia acumulada (Turró, 1985:103). Así, en el Renacimiento se concibe el universo como una máquina, sin embargo, el modelo era animista y no mecanicista³⁵.

Con la nueva ciencia cartesiana, en cambio, se busca un saber que *garantice* sistemáticamente el diseño y funcionamiento de nuevas maquinarias por encima de la acumulación de datos. El verdadero saber debe derivarse de “principios generales” bajo el modelo del saber matemático. Este proceder a partir de principios y reglas, así como su repercusión práctica en forma de técnicas, constituye para Turró, la base de la ciencia mecanicista (1985:263). Consecuentemente, a partir del siglo XVII, la noción de saber técnico implica una matematización que va desplazando todo vitalismo y animismo tanto como consideraciones de orden trascendente, pues la técnica pasa a entenderse como un “saber aplicado para operar sobre lo real (...) mediatizado por la aplicación de lo matemático a la realidad” (Turró, 1985:296). De esta manera, lo mecánico recupera su carácter originario de artefacto automático, sin fuerzas ocultas, y los *naturalia* y los *artificialia* son asimilados entendiendo lo natural como algo mecánico (Turró, 1985:375).

En efecto, el mecanicismo científico supone concebir el mundo natural 1) como si fuese una máquina donde las ruedas, engranajes y resortes son cuerpos en movimiento según leyes

³⁴Este cambio de paradigma del modelo teleológico de la naturaleza al paradigma animista se da en el Renacimiento.

³⁵ En la concepción animista de naturaleza, lo sobrenatural y lo artificial se entrelazan permanentemente a través de la noción de fuerza oculta que se puede manipular. Esta concepción se inscribe dentro de un animismo vitalista con lo cual lo artificial tiene el mismo carácter que lo prodigioso que forma la naturaleza. Así, se asimila a lo natural, y todo se entiende como parte de un gran organismo. El universo aparece como un gran animal con correspondencias entre las partes (microcosmos) y el todo (macrocosmos), que se pueden conocer y cuyas fuerzas ocultas se pueden manipular en pos de fines técnicos.

mecánicas, y 2) como matematizable gracias a que primero se lo representa como un conjunto de trayectorias y espacios cuantificables (Turró, 1985: 375-376). Así, tal modelo científico prescinde de la experiencia inmediata y explica los fenómenos físicos por el movimiento local de cuerpos y por los choques que se producen entre ellos, desde una concepción inercial del movimiento (Turró, 1985:316).

Con tal comparación entre el mundo natural y el mundo de la máquina, sostiene Negri, se trata de ver el mundo en la articulación funcional de elementos constructivos como un relojero ve su producto, bajo la idea de una racionalidad en la construcción (2008:23). Ello hace posible concebir todo como piezas y comprender su autorregulación en base solo a la disposición, orden y movimiento entre las cosas (Turró, 1985:316). Ahora bien, la equiparación del mundo y la máquina implica no solo lo mecánico como hipótesis de comprensión y articulación de lo real, sino que la máquina se convierte en esquema de reproducción y de posesión técnica del mundo a través de la matemática: habilita la manipulación de causas eficientes para lograr el efecto deseado (Turró, 1985:316-317,376; Negri, 2008:27,53). De este modo, el mecanicismo adquiere su sentido más técnico.

2.3- Mecanicismo y filosofía política en Hobbes

La concepción mecanicista de la nueva ciencia es vinculada por Hobbes al ámbito político³⁶. El pensador inglés tomará el modelo de la mecánica, que permite matematizar la realidad, para poder operar sobre ella según reglas adecuadas para crear artefactos. En busca de garantía para su funcionamiento, el método que debe seguir la ciencia política no es el proceder baconiano de acumulación de experiencias, sino una sistematización lógico-

³⁶En este sentido, Hobbes separa su mecanicismo del dualismo cartesiano. Para mayor información sobre cómo influyó el intercambio epistolar entre Descartes y Hobbes en sus respectivos planteamientos teórico-políticos, ver Negri (2008). Aquí, basta mencionar que, mientras que la realidad mecánica sería en Hobbes un puro cinetismo y la realidad interna del movimiento sería un concepto físico, en Descartes la materia geométrica aparece como un mundo embrujado, de modo que hay una distinción entre movimiento e inclinación que, en tanto determinación del movimiento, es metafísica. En el planteo cartesiano se da un dualismo yo-mundo, mientras que en el hobbesiano tienen el mismo status (Negri, 2008:180). Por ello, bajo el mecanicismo hobbesiano que culmina en el Estado absoluto, la clase burguesa confirma su derrota: el Estado absoluto, como mecánicamente agente y pura legalidad basada el acto soberano, subordina plenamente la obediencia social (Negri, 2008:138-139, 145, 182-183). En cambio, el dualismo cartesiano, al distinguir entre el movimiento y la inclinación, y mediante el reconocimiento de la separación esencia- existencia, yo-mundo, así como de la capacidad productiva de la burguesía, da lugar a la ilusión burguesa de redención.

deductivo a partir de una hipótesis, un acercamiento metódico a la naturaleza que se valide objetiva y deductivamente, y no experiencial o subjetivamente³⁷.

Así, sostiene Hobbes que “la destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no (como en el juego del tenis) en la práctica solamente (...)” (L, 170). En efecto, no se trata de acumular experiencia sino de hallar principios a través de un método geométrico riguroso que garantice la estabilidad y el funcionamiento del Estado y de la sociedad. El verdadero saber, entonces, debe basarse en “principios generales” y disponerse de manera ordenada como en el proceder matemático. Estas son las nociones básicas que, para Hobbes, deben reglamentar cuál es la forma que debe tener un Estado, cuáles son sus piezas, bases, disposición y orden (L, 276-277).

Siguiendo ese modelo, el autor pretende hacer del conocimiento sobre la política una ciencia como la física y la geometría³⁸ y piensa que puede hacerlo porque los supuestos de la nueva ciencia le permiten reducir lo político a cuerpos, interacciones, movimientos y operar matemáticamente sobre ellos³⁹. Como ya dijimos, lo que anima la naturaleza no son fuerzas ocultas sino cierta disposición y orden de las cosas; esto permite operar teniendo una visión meramente externalista de las cosas, despojándolas de cualquier idea de espiritualidad como fuerza. Es así que Hobbes encuentra en su época el modelo para una ciencia política capaz de crear un Estado que funcione como un autómata.

De esta manera, en el contexto de transición entre el Renacimiento y la Modernidad, en que se sustituye la imagen organicista tanto aristotélica (teleológica y sustancial) como renacentista (mágico-animista) por una imagen de organismo entendido en términos

³⁷A diferencia de la experiencia que “no es sino el recuerdo de la sucesión de acontecimiento pasados, en los que la omisión de cualquier pequeña circunstancia, alterando el efecto, frustró la expectativa del más prudente”, la razón es infalible pues “nada se produce por razonamiento correcto sino verdades generales, eternas e inmortales” (L, 547).

³⁸Siguiendo la interpretación de Pousadela, la ciencia política hobbesiana como ciencia demostrativa funciona de la siguiente manera: del axioma de la naturaleza humana se deriva el derecho natural y la configuración del estado de naturaleza, del derecho natural se deduce la ley natural y de allí el Estado (2000:367). Hobbes mismo afirma: “He derivado los derechos del poder soberano y el deber de los súbditos, de los principios de la naturaleza, solamente en cuanto la experiencia los ha evidenciado como verdaderos, o los ha establecido el mutuo acuerdo (concerniente al uso de las palabras); es decir, he derivado esos derechos de la naturaleza del hombre, que nos es conocido por la experiencia, y por definiciones (de aquellas palabras que son esenciales a todo razonamiento político) universalmente convenidas” (L, 305).

³⁹Como remarca Vicente Arregui, la ciencia política hobbesiana se funda en un conocimiento científico de la realidad bajo el modelo del mecanicismo materialista; el mundo físico es el mundo de las interacciones mecánicas entre los cuerpos, sólo quedan en pie las causas eficientes como condiciones suficientes para dar lugar a un efecto (1990:129). Entonces se desliga de la concepción dualista del hombre al precio de la libertad.

mecanicistas, Hobbes puede pensar lo político como convención, como artificio: también la naturaleza humana puede ser abordada desde la hipótesis mecanicista, y este es un conocimiento indispensable para la construcción del Estado. Efectivamente, a partir de un conocimiento de la naturaleza humana, basado en sus pasiones y su razón como directrices de sus movimientos, puede crearse un artificio político capaz de autorregularse de la misma manera en que un ingeniero extrae datos de la naturaleza para crear un autómeta.

El hombre de la nueva ciencia es considerado como un hacedor de mecanismos⁴⁰, pero su arte se aparta del ideal de imitación de la naturaleza y se centra en la posibilidad de crear artefactos y mecanismos incluso superiores a ella. Así, el producto del hacer humano puede ser considerado como una gran máquina que requiere el conocimiento de sus leyes y es capaz incluso de suplir las deficiencias del estado de naturaleza (Bobbio, 1992:42-43).

Por ello, en la introducción del *Leviatán*, el énfasis no está en el acto de imitar la naturaleza en cuanto sustancia sino más bien en el acto de creación de un artificio con sus propias leyes de funcionamiento. Como señala Schmitt, Hobbes es el primero que da expresión conceptual a la imagen del Estado como máquina, como autómeta; para ello, utiliza como imagen del Estado la del autómeta, la del hombre artificial, la gran máquina y el Dios mortal (2002:45).

2.3.1- El Estado como autómeta

Ya en la Introducción del *Leviatán*, Hobbes relaciona el ámbito político con el ámbito de la *techné* que, a su vez, es entendida dentro de una concepción mecanicista de naturaleza (L, 3). El hombre, así, es capaz de inventar un artificio, en este caso, el *Leviatán* o Estado, el gran hombre artificial. Este producto construido por los hombres es un instrumento que busca adecuar los medios a un fin: en este caso los medios y la materia son los hombres, el fin es la conservación de la vida y el tipo de conocimiento es mecanicista. Se trata, como dijimos con anterioridad, de conocer la naturaleza humana para construir un objeto artificial capaz de controlar las causas de los conflictos característicos del estado de naturaleza, ya que no hay un *telos* político o social en la propia naturaleza humana. El procedimiento para ello implicaba el

⁴⁰Negro Pavón afirma: “El hombre moderno creará máquinas, no organismos, porque su principio vital no es connatural a las mismas sino un resultado de la conjunción de fuerzas que el hombre o los hombres componen artificialmente” (1977:45).

conocimiento y supresión de las causas que provocan la condición de guerra, que se logra por la creación, a través del pacto, de un poder irresistible que regule y unifique las voluntades particulares en la arquitectura política del Estado.

De esta manera, podemos decir que el Estado está en el nivel de lo que se constituye en un acto de creación. Por un lado, es producto de la voluntad de los hombres que deciden unirse por el pacto; por otro lado, su construcción conlleva la creación de una desigualdad de poder entre los hombres que no es natural sino creada por el pacto.

Además, Hobbes mismo, para describir la naturaleza del Leviatán, se hace eco de las causas que sirven para la elaboración de un producto artesanal por parte del artesano, al modo del arquitecto o constructor que realiza un edificio o de un técnico que realiza un reloj, del modelador que modela su obra. Así, para explicar la naturaleza del hombre artificial tiene en cuenta los siguientes elementos: a- la materia y los artífices del producto: los hombres cuyos actos surgen tanto de sus pasiones como de su razón, b- *cómo* y por qué *pactos* se instituye: el pacto de renuncia al derecho a todo y de autorización de las acciones del soberano, c- cuáles son los *derechos* y el *poder* justo o la *autoridad* justa de un *soberano*: un poder absoluto, sin el cual la soberanía no existe (L, 4).

Dicho en términos de la analogía de la manufactura, se consideran los instrumentos con los que se crea el Estado, la forma que le es esencial, las causas que lo mantienen o lo aniquilan y, los movimientos o piezas que desbaratan o permiten el funcionamiento del artefacto. Estos últimos son entendidos como los mecanismos que mantienen en movimiento la máquina estatal. La naturaleza humana y las interacciones entre los hombres son comprendidas, así, desde el modelo de la mecánica, es decir, como cuerpos en movimiento. Estos cuerpos interactúan entre sí y son determinados por estímulos. Entonces, como en el estado de naturaleza los estímulos generan caos e incertidumbre que culmina en violencia, el Estado es visto como el gran mecanismo que instaura y mantiene el orden al regular el movimiento de los cuerpos y los estímulos.

De este modo, el Estado se construye siguiendo el modelo mecanicista que comprende la naturaleza de un modo que permite su manipulación. A su vez, algo orgánico y biológico como la vida se entiende desde el movimiento de la materia, es decir, desde el modelo de la mecánica. Por ello, Hobbes establece la comparación entre el cuerpo artificial del Estado como hombre artificial y el cuerpo natural del hombre individual. Pero, en este autor, la

analogía orgánica hace referencia a una analogía mecánica pues su modelo está en la creación de un artefacto⁴¹. A su vez, la analogía de la manufactura evoca otra imagen: así como Dios es artífice de los cuerpos naturales, los hombres son los artífices del Estado, el cual se compara no con cualquier animal artificial sino con el hombre como máxima obra racional de la Naturaleza⁴².

En efecto, el Estado requiere para ser construido, del mismo modo que un reloj o un edificio, de un saber técnico-racional asociado al ensamblaje de distintos elementos. El producto, por otra parte, sea un reloj o un Estado, es comprendido como un *artificialia* y no un *naturalia*, pues está hecho en pos de un fin externo. Pero, a diferencia de una escultura o de un edificio, el Estado no es algo estático, sino un autómatas, al modo del mecanismo de funcionamiento del cuerpo natural. Por ello, la analogía de la manufactura en Hobbes presenta un quiebre con respecto a la antigüedad y el medioevo, ya que la distinción entre *naturalia* y *artificialia* cae al lograr objetos que se mueven por sí mismo y con ello cambia la categorización de la realidad y las consecuencias para el concepto de política y de acción⁴³.

Sostiene Hobbes en la Introducción del *Leviatán*: “La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en muchas otras cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el

⁴¹La relación entre la analogía de la manufactura y la orgánica es posible porque, así como la anatomía subsume el funcionamiento del cuerpo a la hipótesis mecanicista de que el funcionamiento del cuerpo es asimilable al de un automatismo (Turró: 1985:295, 318), la ciencia política trabaja con la hipótesis de que el cuerpo político es asimilable a un cuerpo humano pero concebido como autómatas. La concepción del Estado como hombre artificial, se constituye en una concepción a la vez orgánica y mecanicista en cuanto que lo orgánico es mecánico y que se puede crear una naturaleza al modo de un artefacto mecánico. El cuerpo político es, por consiguiente, una máquina, un artificio, que puede concebirse así porque 1) en la analogía el cuerpo natural también puede entenderse como una máquina, y 2) es construido gracias a una elaboración geométrica a partir del mecanicismo. Como señala Schmitt, “Hobbes transporta la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al ‘hombre magno’, el Estado, que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana” (2002:30). Este tema ha sido desarrollado en Fuhr, D “La unidad política y la metáfora orgánica en el Leviatán de Hobbes”, VI Jornadas de Investigación en Humanidades, Bahía Blanca.

⁴²El estudio de esta imagen excede los objetivos de este trabajo, aunque no descartamos profundizar este tema en el futuro.

⁴³A su vez, sostiene Negri que la filosofía mecanicista expresa el intento de racionalizar la forma del Estado (de allí la propensión a verlo como máquina, eficazmente en funcionamiento en tanto que mecánico) y que, en ello, opera de manera implícita, la conciencia de una hegemonía de la forma burguesa de existencia social: la burguesía impone al Estado separado la forma de producción de existencia (2008:153). Abandona su pretensión de participar de la soberanía (trascendente), pero como sociedad civil espera la garantía de su derecho (Negri, 2008:153).

corazón sino un *resorte*; y los nervios qué son sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero, tal como el Artífice se lo propuso?” (L, 3).

Y a continuación presenta al Estado concebido como un autómeta, siendo el Estado mismo como tal el que une a los individuos o partes a través de las leyes civiles y de las funciones que le permiten tener el control y el principio del movimiento. El Estado es pensado así como un cuerpo artificial en movimiento artificial, un único actor a quién corresponde su mantenimiento y preservación.

Afirma Hobbes: “El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejándose a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación” (L, 3).

De este modo, Hobbes asemeja las partes del Estado a un organismo y éste a un artefacto como un reloj o autómeta, gracias a la articulación del orden de la realidad por medio del mecanicismo, pero no como mero modo de ver el mundo sino como instrumento que facilita el dominio de la realidad al hacerla susceptible de matematización y hacer posible la creación del Estado como artefacto⁴⁴.

⁴⁴Como señala Pousadela: “No existe un orden natural en los asuntos humanos: el orden debe ser creado. El mismo hombre que inventa la ciencia, la matemática, la filosofía, los valores e incluso la verdad, debe encargarse de construir Estados destinados a durar. Si cuenta con el método correcto –piensa Hobbes– es capaz de lograrlo. La política puede transformarse en una ciencia demostrable por la misma razón por la que puede serlo la geometría: somos nosotros los que creamos los Estados” (2000:366).

2.3.2- Los mecanismos en la construcción del poder: razón y voluntad

Como vimos, el Estado se crea como un autómatas, como un artefacto mecánico que toma su modelo de la unidad del hombre individual para lograr un único movimiento⁴⁵. El objeto de la política, a saber, la constitución de un Estado duradero que garantice la existencia individual, es, entonces, un objeto artificial creado por el hombre como si creara un artefacto mecánico⁴⁶ y que se crea a partir de elementos que son los hombres mismos. La finalidad del saber técnico político pasa a ser el dominio sobre la naturaleza humana en el nivel de la interacción, de modo de incidir en el decurso de los fenómenos que perturban la vida social y crear una unidad artificial. El cuerpo político u hombre artificial no se configura desde lo interno, pues el individuo humano no es por naturaleza social, sino por un ensamblaje de partes y propiedades que se suman y restan.

Ahora bien, concebir la naturaleza humana, los deseos, pasiones y racionalidad humana en términos mecanicistas, en términos de cuerpos que se mueven a través de causas eficientes, es lo que permite a Hobbes intentar aplicar una ciencia política en términos matemáticos y geométricos como suma y resta de elementos, como suma y resta de poder, de pactos, de deseos y temores, como choques y dirección de movimientos humanos. De estas operaciones matemáticas y mecánicas se deriva el Estado como autómatas⁴⁷. Comprendiendo cómo opera la naturaleza humana, viendo las causas de la discordia, separando los elementos que hacen actuar a los hombres y ejercer violencia, Hobbes busca ver cómo encauzar esos elementos dispersos para construir una unidad. Así, deduce que si la pluralidad de razones y motivaciones genera un estado de violencia y desconfianza mutua, entonces esto se *anula* estableciendo un único poder que imponga una *única* razón pública, compartida y reconocida por todos, más allá de su contenido (Pousadela, 2000:369). De esto se deriva que el supuesto del que debe partirse, para lograr la conservación de todos, es el poder soberano y absoluto

⁴⁵Schmitt sostiene que: “La lógica interna del producto artificial “Estado”, fabricado por el hombre, no lleva a la persona, sino a la máquina. Lo que importa no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente del Estado”, la cual solo se asegura por un mecanismo de mando eficaz (2002:33).

⁴⁶Ver Fuentes, quien afirma que el contrato social lleva la marca de la utilidad y necesidad, pues “la necesidad de salvar la vida es la pasión que mueve a la razón a pactar para crear un poder soberano que garantice la seguridad de cada cual, y está en la base de la concepción moderna del Estado Máquina” (2009:255).

⁴⁷Como señala Fuentes, Hobbes comprendió el carácter contingente e impredecible de la ‘acción política’ y la insuficiencia de la promesa para contener la indeterminación (2009:254). Por ello, busca hacer al mundo determinado, geométrico y predecible, por medio de la sujeción a un poder.

del Estado, y en base a ello, arma el armazón mecánico que permita la construcción de la soberanía⁴⁸.

Precisamente, la unicidad de la razón pública que es la razón del soberano como razón artificial del hombre artificial o autómatas es algo construido cuya absolutez se debe suponer para la aplicación técnica de construcción de paz y seguridad. Es una condición *sine qua non* para que el autómatas funcione, porque el movimiento unívoco del autómatas depende de la consecución de *una* voluntad y razón artificial, sin la cual la autorregulación del Estado no es posible porque no puede cumplir su función de protección ni garantizar la obediencia⁴⁹.

En efecto, en la teoría política hobbesiana, la construcción del Estado es un cálculo de la razón para construir un poder tan grande que garantice que todos obedezcan y cumplan las leyes hechas para la paz. En esta construcción política, la totalidad que es el Estado en tanto suma de partes, implica que cada parte se resta a sí misma dejando su cuota de poder al soberano, de modo que éste queda con un poder ilimitado e irrestricto. Es decir, la resta de fuerzas y poder en el individuo, suma fuerza y poder en el soberano, constituyendo su monopolio de violencia legítima. No se da que la totalidad sea mayor a la suma de las partes por un plus cualitativo, en que se despertaría una sociabilidad en la naturaleza humana antes no existente, sino que la totalidad se compone a partir de la sustracción de fuerzas y de voluntad política a las partes que permite hacer con ellas lo que el soberano quiera, siendo el

⁴⁸La interpretación de Derrida señala que la soberanía absoluta e indivisible es “cualquier cosa menos natural; es el producto de una artificialidad mecánica, es un producto del hombre, un artefacto (...)” y por ello mismo, es deconstruible y mortal (2010:48-50). El Estado es visto como una especie de robot, de monstruo animal que en la figura del hombre, o de hombre en la figura del monstruo animal, es más fuerte que el hombre natural. Es una máquina estatal y protética que debe prolongar, remediar, imitar y reproducir al ser vivo que la produce.

⁴⁹Dado que los hombres toman “como razón verdadera en sus propias controversias las pasiones que les dominan”, necesitan la razón del soberano como criterio neutral que permita a todos seguir la misma lógica (L, 33). Como afirma Koselleck, el Estado hobbesiano es construido de acuerdo con las mismas reglas de la razón que condicionan su origen y es racional en cuanto impide la guerra interna, siéndole esencial la relación protección-obediencia (1965:57-58). La razón crea el ámbito neutral de la técnica del Estado, en el que la voluntad del príncipe es única ley y en que sólo es racional el mandamiento formal de obedecer, con independencia del contenido, ya que las leyes dan protección por la mera fuerza de su legalidad (1965:57-58). La misma consecuencia extrae Schmitt de la aplicación del modelo de la máquina a la política cuando afirma que las leyes del Estado son independientes de toda verdad y rectitud moral, pues su vigencia se debe exclusivamente a la precisión positiva de la decisión estatal (2002:43-45). Así, si la ley garantiza protección, se le debe incondicional obediencia, pues el cumplimiento de la ley preside el funcionamiento de la protección, independientemente de su contenido. De esta manera, el Estado es una máquina cuyo derecho y verdad reside en su propio rendimiento y función.

único límite del soberano la función para la que fue instituido: la paz y el orden (Kersting, 2001:118)⁵⁰.

Por consiguiente, podemos decir, por una parte, que el cuerpo político se compone por sustracción y no por adición, siendo la funcionalidad mecanicista la que lo mantiene. De allí, la importancia de que las partes no se sobrepongan al soberano ni le sustraigan nada del poder que tiene sino que acaten y se mantengan dentro del marco legal que él permite. De lo contrario, el sistema colapsa y el dispositivo falla.

Por otra parte, no debe olvidarse que el poder del Estado se crea desde la pluralidad que se une por propia voluntad, por una suma de pactos. Así, los artífices son todos los hombres que integrarán el cuerpo político. De este modo, en la fundamentación hobbesiana del Estado, lo político es convencional y la construcción de la máquina estatal no implica el saber de *un* experto que construye el Estado sino más bien de una pluralidad de hombres que en pos de un fin (la seguridad) y a través de las pasiones y la razón deciden unirse en un pacto de todos con todos⁵¹.

Por ello, podemos decir que, si bien el nacimiento del cuerpo político se da desde la pluralidad y suma de voluntades como artificio e irrupción de algo no natural, el sostenimiento de la vida de tal cuerpo sí se da “desde arriba” precisamente en virtud del artificio que sustrae la voluntad y juicio propio. Como sostiene Fuentes, desde el punto de vista del momento del contrato, podría hablarse de libertad y pluralidad, mientras que desde la perspectiva del fin de tal acción y del resultado, en tanto termina siendo un producto para

⁵⁰Para Hobbes la naturaleza del poder es creciente a medida en que avanza, siendo el mayor de los poderes humanos los poderes de diversos hombres unidos en una persona (L, 69). Ello se logra a través del contrato que da origen al Estado y a la autorización que permite la unidad real en una sola persona. No es que se da el derecho a castigar sino que se renuncia a la defensa de sí mismo por los propios medios si puede cumplirla el soberano. El derecho se deja solo a él por el acto de renuncia y autorización. Por ello, aumento de poder en una parte significa sustracción de fuerza en otra. Dice Hobbes: “Siendo indivisible esta gran autoridad y yendo inseparablemente aneja a la soberanía, existe poca razón para la opinión de quienes dicen que aunque los reyes sean *singulis majores*, o sea de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son *universis minores*, es decir de menor poder que todos ellos juntos. Porque si con todos juntos no significan el cuerpo colectivo como una persona, entonces todos juntos y cada uno significan lo mismo y la expresión es absurda. Pero si por todos juntos comprenden una persona (asumida por el soberano), entonces el poder de todos juntos coincide con el poder del soberano y nuevamente la expresión es absurda” (L, 149).

⁵¹Como afirma Negro Pavón, el Estado no se crea ex nihilo sino que es un producto formado a partir de una materia dada (la naturaleza y las pasiones), cuyo demiurgo es una suma de individuos (1977:45). La soberanía es, entonces, “el resultado de la conjunción de fuerzas que los hombres componen artificialmente” y que “constituye lo sustancial de la máquina estatal y a la cual colaboran todo y cada uno de sus miembros (...) La soberanía es un *compositum* de la voluntad de todos los miembros del Leviathan” (1997:45). Pero, como remarca Kersting, en este contrato social que tiene por contenido la construcción de un esquema de soberanía, el hombre termina enajenando su propio juicio y voluntad anulándose como agente político (2001:108).

lograr seguridad, se mantiene la idea de fabricación, que abole tal libertad y pluralidad (2009)⁵². Por un acto voluntario la pluralidad crea el Estado como un artefacto, pero se convierte a sí misma en engranajes de él para que el artefacto pueda ser un autómatas y tener el movimiento en sí mismo.

En efecto, la unión de las partes del cuerpo artificial se genera a través del pacto, pero la unidad, como recalca Kersting se conserva a partir de la unificación de la voluntad que implica aceptar la del soberano y la renuncia al derecho a todo (2001:111). Por eso, el Estado como producto ya no les pertenece a los hombres que pactan, pues no pueden hacer con él lo que piensan que sería bueno hacer, sino que los contratantes pasan a convertirse en engranajes del artefacto. El hombre se enajena en su producto y pasa a depender su vida de él.⁵³

Como para Hobbes, la unidad y el orden son idénticos a la anulación de toda pluralidad y toda voluntad o juicio divergente, entonces el soberano se identifica con *el* Estado que absorbe a todos los hombres en su figura y voluntad única. Ello permite estructurar las experiencias en un todo coherente y automático, abriendo paso a una manipulación técnica del cuerpo político a través de la razón y voluntad artificial del soberano que hace que las piezas se muevan dentro de determinados límites de acuerdo a su disposición. De esta manera, la introducción del modelo mecánico permite que Hobbes anule el efecto caótico de todas las ideas religiosas o políticas particulares y subjetivas basadas en la creencia personal y reduzca lo político a la externalidad de los actos, a los movimientos, para poder reducir todo a la obediencia. Si la reducción de lo físico a extensión, figura y movimiento, ha permitido a la ciencia natural introducir lo matemático (Turró, 1985:287), la reducción del comportamiento

⁵²Se puede aplicar, así, al planteo hobbesiano la interpretación arendtiana (Arendt, 2005:89-99) de los prejuicios modernos y de la lógica de la fabricación que implica la identificación de la política con el monopolio del poder, la anulación de las pluralidades y la mengua de la libertad política por una definición negativa e individual (ausencia de impedimentos externos) (Fuentes, 2009:246). En términos de Tassin, estas ideas modernas se sintetizan en: 1) un recurso a un pensamiento instrumental con las categorías medios-fines para interpretar la política como si tuviera un fin exterior a ella misma; 2) el contenido de la política es la violencia como medio para alcanzar ese fin, siendo central para ello 3) la idea de dominación (2007:106).

⁵³Negri ve aquí una paradoja: se trata de “una construcción mecánica de elementos individuales, racionales e iguales que -en la exigencia de salvaguardar los apetitos competitivos de la catástrofe que su choque provocaría - discurre hacia el concepto de un poder por completo ajeno y superior a ese mecanicismo” (2008:183). Esto implica que la esencia de clase de la burguesía se conserva a través de la postulación de la sociedad civil y su estructura interindividual, y el Estado adopta su modo de conocimiento y de producción, pero la existencia no llega a la esencia, pues “aunque se imponga al Estado la forma de existencia burguesa y ésta revista el contenido de soberanía de aquel, éste último será, como es lógico, distinto, otro, trascendente” (Negri, 2008:183).

humano a movimientos en el espacio permite que la voluntad y razón soberana pueda introducir leyes o cadenas artificiales en el espacio político⁵⁴.

Para ser protegido por la máquina estatal (finalidad), se debe ser funcional a la máquina obedeciendo y, para ello, no se debe aceptar ninguna entidad ni creencia contraria a la que establece la autoridad soberana, sino seguir su legalidad⁵⁵. Así, se logra un sistema cerrado de obediencia. Entonces, tenemos que se debe pensar el Estado como un autómatas, como un gran animal u hombre artificial, que por su artificialidad es una monstruosidad, un Dios mortal, ante el cual nadie puede resistirse sino solo subsumirse a su movimiento y contribuir a él en un proceso de autorregulación controlado por el soberano. En palabras de Koselleck: “El Estado no es sólo un dios mortal, sino que se convierte a sí mismo en “automaton”, en una gran máquina, y las leyes son la palanca accionada por la voluntad absoluta del soberano, que mantiene en funcionamiento la maquinaria estatal” (1965:59).

⁵⁴El funcionamiento interno de la máquina se garantiza por las cadenas artificiales que modelan los actos de los hombres en su externalidad. Gracias a esto puede haber unidad, en la medida que: 1) el individuo se repliegue en su propia conciencia aislada, 2) a nivel externo la acción se despliegue como engranaje de la máquina: como ciudadano es solo una pieza de la maquinaria estatal, sin voluntad propia.

⁵⁵Como señala Koselleck, el Estado despoja a las convicciones privadas de su repercusión política: el ámbito formal de las decisiones políticas es concentrado por el soberano, y en virtud de su misma decisión es que son válidas, independientemente de las creencias, deseos e intereses particulares y privados (1965:54-55).

CAPÍTULO 3- EL TEMOR Y LA ANALOGÍA DE LA MANUFACTURA

El objetivo propuesto por esta tesina es la explicitación de las relaciones entre el temor y la analogía de la manufactura, tal como se presentan en el *Leviatán*. Ahora, procederemos a explicitar estas relaciones. Para ello, consideraremos dos puntos de vista que surgen a partir de la analogía de la manufactura: por un lado, nos centraremos en el conocimiento específico que debe tener el gobernante para dar unidad y estabilidad al cuerpo artificial; y por otro, nos focalizaremos en las características del Estado civil en tanto son análogas a las de un artefacto mecánico. En ambos casos, explicitaremos las relaciones con el poder atemorizante del soberano como resorte principal. Finalmente, mostraremos que la estructuración de la máquina se da en base al temor al poder soberano como único modo de concordia posible entre los súbditos.

3.1- El saber técnico del gobernante

En los apartados anteriores decíamos que el modelo de saber artesanal propio de la analogía de la manufactura es un saber tanto de los materiales como de las técnicas de producción. En este sentido, Hobbes sigue a la tradición en tanto que el gobernante debe tener cierto conocimiento específico y dominar cierta técnica en cuestiones políticas. Ahora abordaremos el tipo de saber que le es propio.

Dado que el fin para el cual se construye el cuerpo político es la protección de los súbditos, las acciones y conocimientos (técnica) del soberano se orientan a construir un ámbito de seguridad y de “sociabilidad” que haga posible la vida civilizada, disuadiendo la desconfianza mutua y el temor por la propia vida, bienes y poder. Para ello, el gobernante debe conocer articular los materiales que conforman el Estado: los hombres y las leyes. Esto es, para modelar el Estado, debe conocer la naturaleza humana, lo cual, en el marco del materialismo y mecanicismo de Hobbes, significa conocer cómo funciona el hombre, *cómo se comporta*, cómo actúa y las razones por las que actúa, pues la propiedad clave de la materia es el movimiento (Negro Pavón, 2009:19; Cruz Prados: 1992:138-139). Así, no se trata de reconocer una esencia (*qué es*) que el hombre debería desplegar como finalidad propia ni una

transformación moral sino un control de los movimientos externos en el nivel de la interacción⁵⁶.

El saber del gobernante crea la unidad del Estado y la mantiene, de la misma manera que un artesano crea y mantiene su obra. De esta manera, podemos decir que el saber técnico del soberano supone dos órdenes problemáticos:

a-La estructuración del Estado mediante la creación de leyes

b- El mantenimiento de la estructura del Estado mediante: 1)- castigos y 2)-enseñanza

a- El gran mecanismo de funcionamiento del Estado que el soberano debe dominar, se basa en un cálculo y diseño de leyes en función del conocimiento de los movimientos (pasiones), que se dan como apetito (acercamiento a algo) o aversión (rechazo) y que dependen de la constitución física, la educación, las costumbres y los prejuicios de cada individuo. Por ello, que el soberano conozca la naturaleza humana quiere decir que debe saber leer en sí mismo a la humanidad entera con sus pasiones, racionalidad e ignorancia, pues estos elementos son el resorte de sus acciones y movimientos⁵⁷. En efecto, el afán de poder, el deseo, la ambición, la codicia, la vanagloria, la esperanza, el temor, la soberbia, el perdón, la venganza, la ira, el coraje y tantas otras pasiones sumadas y conjugadas con la previsión y las expectativas del futuro son elementos que dirigen los actos humanos. Conociendo su mecanismo el soberano debe crear un código o moral común, a través de una construcción legal que regule dichas pasiones y acciones y genere obediencia. Así, si las causas de la discordia entre los hombres son la competencia y la defensa de lo que poseen, la desconfianza y la búsqueda de gloria, el soberano como Leviatán que tiene todo el poder debe regular y contener estos tres elementos, estableciendo qué es la justicia, delimitando la propiedad y manteniendo a raya a los orgullosos y soberbios, para lo cual él mismo debe de cuidar que ningún poder lo limite. Debe, a su vez, saber crear, mediante la ley, las condiciones de seguridad para que cada uno pueda satisfacerse del fruto de su propio trabajo y seguir la consecución de sus deseos,

⁵⁶Como señala Vicente Aguerre, el hombre en estado de naturaleza y sociedad es el mismo, construye el Leviatán pero esta es una obra externa que no le perfecciona: “La razón no crea ningún fin sino que lo único que hace es adecuar los métodos para lograrlo. Entonces (...) la acción del hombre es siempre pura técnica” (1990:142-143). Hobbes intenta “convertir la política en un conjunto de reglas técnicas absolutamente al margen de cualquier circunstancia concreta y no referirse a valores ni a normas sino a reglas de acción” (Vicente Aguerre, 1990:142-143).

⁵⁷ En *Leviatán* se afirma: “Aunque un hombre pueda leer a otro por sus acciones de un modo perfecto, sólo puede hacerlo con sus circunstancias, que son muy pocos. Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil de aprender que cualquier idioma o ciencia” (L, 5).

estableciendo una determinada distribución de las riquezas y de la justicia, de los castigos y de resolución de controversias, ya que una mala administración puede despertar pasiones como la envidia, la soberbia, la avaricia, el odio que llevan a la infracción de las leyes.

b- Ahora bien, la estructura de la máquina estatal debe mantener contenidas ciertas pasiones y por eso forma parte del saber técnico del gobernante no solo hacer las leyes y determinar qué es justo en orden a la paz, sino también 1) establecer castigos a la infracción de la ley y 2) enseñar los derechos esenciales de la soberanía, pues sin el temor individual a las consecuencias del desacato, no hay para Hobbes garantía de obediencia y seguridad.

b-1) En cuanto a los castigos, habíamos visto que el soberano debe imponer la obediencia a las leyes de forma externa al individuo pero teniendo en cuenta la constitución del individuo en cuanto ser racional y pasional, es decir, en cuanto ser que desea pero que también teme, y cuya voluntad generalmente se doblega ante el temor, pues el valor esencial de cada individuo es su propia vida y libertad. Por ello, el soberano debe aplicar sobre las pasiones un cálculo de respuesta en función del costo-beneficio, teniendo en cuenta que las pasiones que más propician quebrantar la ley son la vanidad y la soberbia, mientras que la que propicia su conservación y menos conduce a la transgresión es el temor (L, 242-243). Entonces, debe saber manipular los costos y beneficios de las acciones para dirigir las voluntades a la consecución de la ley, estableciendo penalidades tales que el hombre perciba mayor perjuicio que beneficio en su transgresión.

b-2) El otro factor importante, para imponer la obediencia, es la enseñanza de la ley y de los derechos esenciales de la soberanía. En efecto, el soberano debe saber mantenerse a sí mismo en el imaginario colectivo como única figura *legítima* de poder y temor, como fuerza protectora y atemorizadora a la vez. Por ello, no deben circular doctrinas que puedan anular su poder soberano y conducir a una rebelión o que el mismo temor al soberano se traduzca en un temor colectivo que lleve a derrocarlo. Para esto, es necesario que enseñe la procedencia de su poder ilimitado (la naturaleza humana y el acto de autorización y de renuncia) y haga visibles las leyes a través de la educación. El soberano debe mantener a todos individualizados en su temor a él y con la conciencia de que, peor que el temor concentrado a la figura única del soberano, es el temor a la incertidumbre de la guerra civil. Además, el soberano debe saber incrementar su propio poder para la defensa contra el enemigo y para la protección, los súbditos, por su parte, deben ver esto como un beneficio para sí. Así, mediante la enseñanza

de los derechos esenciales de la soberanía, el soberano puede imponer la obediencia a su poder como mandato de conciencia y convertirse en el nervio que mueve y controla la fuerza de todo el hombre artificial.

Podemos decir, entonces, que la analogía de la manufactura, desde el punto de vista de la técnica del gobernante, se basa en un conocimiento del hombre y sus pasiones para garantizar la obediencia de todos a la ley como medio para garantizar la paz. El conocimiento que el soberano tiene de la pluralidad de voluntades humanas, en tanto cada una quiere el propio beneficio o interés, se configura de tal modo que su “hacer” sea el de construir una unidad a través de las leyes civiles que funcionen y garanticen la unidad a través del temor al castigo, que es ante lo que el súbdito se doblega. Así, en la analogía de la máquina nos encontramos con que, por su poder y su conocimiento de la naturaleza humana, el soberano debe saber poner y calcular pesos y contrapesos, recompensas y castigos, para que el movimiento y energía que se descarga de una pieza a otra sea controlado y no vaya en contra del dispositivo estatal o lo haga fallar.

3.2- El lugar del temor en la máquina estatal

La concepción del propio Estado como máquina nos sitúa en el punto en el que la analogía de la manufactura, tal como se configura desde el planteo hobbesiano, rompe con la tradición. En Hobbes el Estado es un producto artificial, creado por la voluntad de los hombres, con el fin de obtener seguridad. La unidad política no está dada *per se* en la naturaleza humana, sino en la estructuración artificial de las partes, en la creación de un mecanismo. Y un mecanismo se estructura en la perfecta coordinación entre los elementos e implica un estudio de las formas, medidas y características de cada engranaje y pieza; cálculos de los movimientos, de coordinación y del orden de las partes para su función y precisión⁵⁸.

En un reloj, por ejemplo, hay ciertas piezas que tienen un orden y una disposición que permite el funcionamiento del artefacto para cumplir su finalidad. Así, nos encontramos con un motor o resorte principal, que es el que imprime el movimiento y el que acumula la energía que pone en movimiento todo el mecanismo. Lo hace a través de un conjunto de ruedas que van transfiriendo el movimiento a cada parte. De la misma manera, nos encontramos con que

⁵⁸ En el Anexo II se encuentra una tabla que sistematiza las relaciones entre el ámbito político y el de la manufactura.

el Estado se construye como maquinaria a través de ciertas funciones, articulaciones y coordinación de los funcionarios, de los súbditos y de las leyes, que suponen cálculos en base a la naturaleza humana, así como la constitución de un resorte principal o motor, el poder soberano. Esto, como ya dijimos, permite asimilar al Estado a un artefacto mecánico, a un autómeta.

Según la filosofía hobbesiana, como el Estado es un artificio, un constructo, entonces, se puede descomponer en sus elementos y volver a armar (métodos resolutivo y compositivo) al modo de un artefacto mecánico. Esto permite hacer patente sus características. De acuerdo al cuadro del Anexo II y la analogía que establece Hobbes en la *Introducción* entre el Estado y el autómeta (ver apartado C)), tenemos que el resorte principal o motor es el soberano, los nexos artificiales son los magistrados y funcionarios, el resto de las piezas son los súbditos, y las ruedas y fibras son los castigos y recompensas por los cuales cada parte es inducida a ejecutar su deber.

Ahora bien, a continuación veremos los cálculos y reglas que estructuran de este modo la máquina, así como sus partes esenciales, recomponiendo las características del estado civil que de ello resultan y que se configuran en analogía con el artefacto mecánico autómeta, teniendo en cuenta cómo se inserta el temor:

3.2.1- Voluntad soberana y temor

Del mismo modo que en un artefacto mecánico se determinan proporciones, formas y articulación, tenemos que en el Estado las proporciones y reglas que geometrizan el espacio de interacción humana se corresponden con los derechos del soberano y el deber y las libertades de los súbditos. Estos se derivan racionalmente del cálculo “sobre las inclinaciones manifiestas de la humanidad, y sobre los artículos de la ley de naturaleza (...)” (L, 584), es decir, de la naturaleza humana. Por lo tanto, si para que un conjunto de piezas conformen una máquina deben ser articuladas en base a su finalidad y a los materiales de sus piezas, entonces, la máquina estatal compuesta de hombres está estructurada por el armazón jurídico, principalmente en el derecho del poder soberano.

Habíamos visto que este poder soberano debe ser tan grande e ilimitado que controle o regule los actos voluntarios de los súbditos, de modo tal que dejen de sentir la amenaza

constante de muerte violenta por parte de cada uno de los otros. No se debe olvidar que, si bien el constructo del Estado en tanto artificio se debe a la voluntad de los hombres que pactan entre sí, los pactos son palabras “sin fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre” (L, 144). Dadas las pasiones humanas, se calcula entonces que el soberano debe detentar un poder irresistible (L, 184) y solo se convierte en irresistible si tiene la capacidad de inspirar terror ante la desobediencia. Es, de este modo, que la construcción y estructura del aparato estatal se corresponde y estructura en una doctrina del gobierno y de la obediencia, que tiene como fundamento el acto de renuncia y autorización del súbdito y hace al soberano la fuente de temor y respeto que mantiene el funcionamiento y unidad del estado civil. Dicho en el lenguaje de la analogía: así como el funcionamiento de la máquina depende de que las piezas cumplan su función en base a cálculos y disposiciones, en la máquina estatal su funcionamiento depende de la garantía de obediencia por temor al poder del soberano, implicando una resta de poder a los súbditos que se suma al poder soberano.

En la producción de la acción política, ello se traduce en que, en el estado civil la fuerza reside de la concordia de los súbditos, tal como la fuerza útil o energía de una máquina resulta de la coordinación de los elementos. No obstante, la concordia civil deriva de la libertad de acción del poder soberano, que puede manipular la fuerza de los súbditos y controlar sus acciones y pasiones. Ello es así, porque para que el soberano pueda crear un espacio que garantice la paz, cada uno de los súbditos debe temer desacatarlo y convertirse en fuerza útil al gobernante para castigar a quien quebrante el orden. Así, los súbditos en cuanto piezas responden al soberano y componen la fuerza útil de la máquina.

A su vez, el otro elemento importante que se entrelaza con la libertad del soberano es la noción de voluntad soberana. Para Hobbes, la unidad, potencia y concordia de los componentes del Estado solo se logra por la unidad de la voluntad y, por ende de acción, que personifica el soberano. Como vimos, la unificación de la acción política se da por el acto de renuncia y autorización con lo cual el soberano mantiene, por sustracción de la fuerza y voluntad de los individuos, su poder y voluntad, ya que todos pasan a reconocer la voluntad y juicio del soberano como propia (Kersting, 2001:110-118). Entonces, se introduce el modelo de la unidad personal de la maquinaria humana, en que la voluntad soberana es el alma artificial, resorte, motor del hombre artificial o máquina estatal que permite que el Estado tenga el principio de movimiento en sí mismo.

Así, el Estado se constituye como autómeta, lo cual significa que el soberano logra la unidad de acción y dirección del conjunto por su poder absoluto sobre las partes. De otro modo, no puede entenderse en tanto autómeta, ya que de otra forma no es posible el logro de una acción unitaria en el marco de la pluralidad humana desde la antropología hobbesiana.

Podemos decir, entonces, que sobre el soberano recae la autorregulación de la máquina estatal, en tanto es el resorte principal que mantiene todo unido y puede lograr la paz y la unificación de todas las voluntades en la suya. Esta se impone a su vez por medio del temor, ya que todo obedece a su movimiento por temor al castigo, que es el engranaje que trasmite y controla el movimiento de las partes. Así, tenemos que los derechos del soberano, que se derivan del acto de autorización y de la condición de naturaleza, estructuran la máquina al habilitar al soberano como el resorte principal que controla los movimientos y piezas y deviene la única fuente de acción política. La imagen del autómeta se corresponde también con el concepto de soberanía⁵⁹, estrechamente ligado al concepto de poder absoluto del todo sobre las partes y al concepto de temor.

En el plano del estado civil, estos derechos esenciales a la soberanía se derivan del pacto, son un producto artificial. Como el soberano no hizo pacto con los súbditos sino estos entre sí y como cada súbdito es autor de lo que hace el soberano, los súbditos no pueden ser liberados de su sumisión ni pueden castigar al soberano. Además, cada uno reconoce el juicio y voluntad del soberano como propio de modo que éste es juez de lo necesario para la paz, de las doctrinas, de las controversias, de los medios de guerra y paz, es legislador supremo, es quien decide consejeros y ministros, y detenta el poder sobre recompensas y castigos (L, 162-163).

Como en el pensamiento de Hobbes, quien tiene derecho al fin, lo tiene también a los medios (L, 145), es el soberano quien determina cómo conjugar las piezas del interior de la máquina, según lo considere necesario, para conservar la seguridad y evitar la discordia, regulando las acciones y pasiones de los hombres. Es decir, el soberano tiene poder sobre todos los aspectos de la administración pública y de la coordinación de las acciones de los súbditos en el ámbito político, y lo tiene por el pacto en que el acto de renuncia y autorización erige un soberano con todo el poder. El soberano, al tener todo el poder (fuerza) y la autoridad

⁵⁹ Siguiendo el análisis de Bobbio, la soberanía implica irrevocabilidad (el pacto es entre los súbditos y no entre los súbditos y el soberano), absolutez (cada uno cede al soberano su poder) e indivisibilidad del poder (el tercero al que se le atribuye el poder es una sola persona) (1992:50).

(voluntad), tiene el poder sobre las partes sin resistencia⁶⁰. Así, la imagen del artefacto mecánico refuerza la posición hobbesiana según la cual el soberano es el elemento garante del funcionamiento del Estado y el único con la capacidad de hacer en términos políticos. La máquina y sus movimientos dependen únicamente del poder soberano quedando el súbdito como pieza o engranaje en función de la paz y siendo posible, así, la unidad de movimiento del Estado y su funcionamiento.

3.2.2- Autoritas y potestas

Ahora bien, no debe dejarse de lado el hecho que la materia con que se construye la máquina son los hombres y que el hombre se mueve voluntariamente según causas. Como vimos, esos movimientos o actos implican un acercamiento o rechazo en función de la idea del bien y del mal que redundan de ello así como de lo que le resulta agradable o desagradable a su movimiento vital. Afirma Hobbes que “(...) en la condición de hombres que no tienen otra ley que sus propios apetitos, no puede existir ninguna regla general de las buenas y malas acciones, pero en un Estado, esa medida es falsa. No es el apetito de los particulares sino la ley que es la voluntad y el apetito del Estado, lo que constituye el módulo” (L, 560).

Sería un mal cálculo permitir que se juzguen los actos propios, ajenos o del Estado por las propias pasiones, dado que ello conduce a una pluralidad de voluntades y acciones que colisionan entre sí y conducen a la violencia, a la sospecha y al temor mutuo. Por ello, las pasiones humanas y las ideas que las acompañan son vistas como pesos y contrapesos que deben ordenarse y estructurarse en ciertos mecanismos para que no se dé la incertidumbre del estado de naturaleza. De este modo, una regla o deber que debe geometrizar las acciones humanas en el estado civil es que ningún súbdito juzgue lo bueno y lo malo sin tener en cuenta las leyes públicas.

⁶⁰ Como señala Negro Pavón, la conformación del Estado moderno implica “la supremacía del poder político sobre todo otro poder humano”, siendo la supremacía absoluta la soberanía (1977:25-26). Tal poder racionalizado es *potentia* y *potestas* (o por *ius* o *dominium*) pues “sólo si *potentia* y *potestas* coexisten esencialmente puede darse una garantía de la actualización del recto orden social”. Entonces, el Estado es tanto la fuerza humana más grande, como la autoridad humana más alta, que corresponden a la coincidencia de la pasión más poderosa (temor de muerte violenta) con el derecho más sagrado (autoconservación). Mientras que la *potentia* de un hombre es lo que *puede* (can) hacer un hombre, la *potestas* (o derecho de un hombre) es lo que le está *permitido* (may) hacer”.

El elemento del artefacto mecánico que permite dicha estructuración para regular las controversias de las pasiones es la razón artificial del Estado. Esta razón artificial es la que construye la arquitectura jurídica necesaria para eliminar la incertidumbre sobre las pasiones que generan perjuicio al otro, y, por ende, eliminar así el temor a cada uno de los otros. De este modo, para que los individuos dejen de seguir su propia razón y su apetito particular no sea la medida de lo bueno o malo, es decir para que las piezas de la máquina puedan estar coordinadas y no obstaculizarse, el soberano ha de establecer un código común constituido por las leyes y penas a su transgresión. Él dicta e interpreta la ley, convirtiéndose, también, en juez de las doctrinas y opiniones en función de ese fin, definiendo lo bueno y lo malo, lo legítimo e ilegítimo y las normas de la propiedad. Esto permite establecer un orden artificial entre los hombres y regular sus disposiciones, eliminando ataques preventivos suscitados por sospechas. Es de este modo que, por la razón artificial del poder soberano, se dirime lo que es ley para todos (equidad) y la voluntad soberana deviene conciencia pública para juzgar los actos.

Ahora bien, esta razón artificial se impone a través del temor a la espada, ya que la certidumbre solo se halla si se acata al soberano porque tiene bajo su poder, precisamente, el bien más preciado del hombre: la vida. Así, las leyes y el temor al castigo son los nexos por los cuales cada parte sabe cuál es su rol y límite y, a la vez, es obligada a ejecutar su deber. De esta manera, las leyes constituyen la voluntad y juicio del soberano para la paz y se convierten en la razón que todos deben seguir en foro externo, siendo el temor a su quebrantamiento por su *autoritas* y su *potestas* lo que permite garantizar la ejecución.

En consecuencia, nos encontramos con un Estado como hombre artificial o autómeta, que, bajo el modelo de la unidad personal, mueve el cuerpo político a través de una razón y una voluntad artificiales, que son consideradas como propias por el súbdito. El soberano es, en tanto regulador y generador de automatismos, el que mantiene la máquina en funcionamiento sustentándose precisamente en *una* razón y *una* voluntad, ya que estas funcionan como palanca de control sobre cada una de las piezas y permiten un movimiento conjunto porque todo obedece al mismo centro impulsor del movimiento⁶¹. En el estado civil el orden de las relaciones humanas depende de las leyes como cadenas que el poder soberano

⁶¹ La seguridad del pueblo requiere que el poder soberano administre la justicia por igual a todos los sectores (equidad), que nadie escape a su poder de castigar, ya que la esperanza de impunidad lleva a quebrantar la ley y la impunidad engendra pasiones como la insolencia, el odio y el por derribar todos los obstáculos opresores, aun a costa del Estado (L, 282-283).

crea, mueve, controla y fija, de modo que estas leyes son las fibras o cadenas con las que une a los hombres y que transmite sus decisiones y voluntad a cada parte.

Por medio de la coherencia de la razón constituida en la del soberano como razón artificial y pública, es posible la consideración de medios y objetivos que impongan coherencia al caos y azar políticos. De este modo, es posible que reine una razón y nada por encima del soberano despierte ideas que conduzcan a la guerra civil y a un estado de temor e incertidumbre. El soberano debe instituir un todo coherente sin la contradicción o azarosidad de otros poderes, juicios y acciones procedentes del interior del Estado que infundan temor a las otras partes y socaven la unidad. Gracias a su *autoritas* y *potestas*, gracias a que es una fuerza atemorizadora y protectora a la vez, se introduce como motor y engranaje que mueve las partes e impone un modo de proceder que debe ser acatado por todos. Cada pieza va a contribuir a su movimiento, porque de lo contrario se expone a ser castigado o eliminado por la fuerza pública que emana del soberano. De este modo, la máquina del Estado en tanto autómatas imprime el movimiento desde la soberanía. La voluntad del soberano tiene el control del movimiento porque tiene poder sobre las recompensas y castigos, es decir su voluntad se hace efectiva por medio de la manipulación del deseo y el temor individual y tal voluntad efectiva constituye la potencia de la máquina.

3.2.3- La adecuación de las voluntades particulares a la voluntad soberana

Hasta aquí tenemos que el soberano debe tener la autoridad y poder de imponer una voluntad y razón única que provea un marco para las acciones seguras de los hombres, en que estos puedan desarrollar su vida y sus intereses particulares sin que choquen con los de los otros. Ahora bien, si las pasiones son actos voluntarios, según la teoría hobbesiana, cabe preguntar cómo apresarlas en una máquina que revista de movimientos necesarios a la pieza; es decir, ante la voluntad que se impone, cuál es la libertad del súbdito y el rol de la pieza en el ámbito público, cómo manipular el acto voluntario del súbdito y hacer efectivo el acto de autorización.

Habíamos visto que de las relaciones entre los hombres, dada su naturaleza pasional y racional, se sigue, para Hobbes, la necesidad de que el soberano establezca las penas necesarias que funcionen como contrapesos ante los deseos y creencias humanas susceptibles

de conducir la violencia. Como la noción hobbesiana de libertad significa no encontrar obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo, es compatible con el *temor*. Por ello, “todos los actos que los hombres realizan en los Estados por temor a la ley son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos” (L, 172). Sin embargo, asimismo, la libertad es coherente con la *necesidad*: las acciones que voluntariamente realizan los hombres, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad, pero como el acto de la voluntad, deseo o inclinación procede de una cadena de causas que se retrotrae hasta Dios, proceden de la necesidad.

En el plano estatal, aunque el súbdito tenga libertad para desobedecer, si obedece por temor no pierde su libertad y, en tanto obedece por una cadena de causas eficientes que introduce el soberano es una parte de la necesidad del movimiento de la máquina. El poder soberano, resorte principal y organizador de la máquina, ve y dispone de todas las cosas, de modo que la libertad del hombre de hacer lo que quiere va acompañada por la necesidad de hacer lo que el soberano quiere.

La pieza-súbdito, para precaverse del mal futuro, actúa voluntariamente según lo que la necesidad de la máquina imponga a través de las leyes y penalidades a su transgresión. Este es el sistema por el cual, la voluntad del soberano, dirige las voluntades de los súbditos y genera el automatismo y la autorregulación que mantiene la unidad del cuerpo político o artefacto mecánico, pero siempre con el fin de la protección del todo. Por ello, los pesos y contrapesos y los aparatos de transmisión de movimientos de una máquina se corresponden en el aparato estatal con las leyes y funciones que el soberano determina para los súbditos en el plano público. El soberano logra que cada parte ejecute su deber, porque las recompensas y castigos que establece mediante la ley (fibras y ruedas de la máquina) hacen que cada parte se mueva según su voluntad soberana, pero teniendo en cuenta la naturaleza humana. Es por ello que actúa en el ser humano a través de los resortes de la acción que son el deseo de recompensa, el deseo de una vida confortable y segura, el temor al castigo, el temor a la muerte y el temor ante el sentimiento de inseguridad⁶².

⁶²Como afirma Derrida, el pacto dura mientras la soberanía ejerce su función de “*proteger* a los súbditos atemorizados contra lo que les da miedo”, de modo que la protección es la garantía del contrato (2010:66). “Deben obedecer a lo que los protege. Pues el miedo que los empuja a obedecer a las leyes, la obediencia a las leyes, su condición como sujeto de la ley solo dura mientras el soberano pueda garantizar su protección (...). Se instaura la soberanía porque se tiene miedo (por la propia vida, por el propio cuerpo) y, por consiguiente, porque se necesita ser protegido, tras lo cual se obedece a la ley que se ha instaurado por miedo a ser castigado si se infringe la ley” (2010:67).

3.3- La mecánica del temor

Veíamos, en 1.2.3, que el temor único al soberano es el que garantiza la obediencia y, con ella, la protección del súbdito. La protección solo puede ser garantizada si el soberano es obedecido y, solo puede tener la garantía de ser obedecido, si tiene en su poder la vida y la muerte de sus súbditos y es temido como ningún otro en la tierra. En el capítulo 2, además, veíamos que este poder es visto como un mecanismo construido y en el presente capítulo abordamos cómo la construcción del temor a la figura artificial del Estado-Leviatán depende de contar con un poder ilimitado que tenga la fuerza del castigo y, por ende, de la ley para generar obediencia.

Así, el temor que genera el Leviatán es un temor artificial porque 1) supone la fabricación o construcción artificial de un poder cuasi omnipotente, que implica una desigualdad con respecto a los súbditos, inexistente por naturaleza, 2) tal desigualdad se crea a través de un contrato que es un artificio, 3) indica un cálculo matemático de sustracción de la libertad del individuo que suma poder al soberano y que el individuo acepta voluntariamente, y 4) se convierte, así, en una fabricación en pos de un objetivo: la paz y la unidad del cuerpo político que es convencional.

A su vez, nos encontramos en la analogía del Estado como máquina con que, si su fin es la paz y la defensa de todos, esto se logra mediante el mecanismo de obediencia, que se genera por los elementos y conexiones del interior de la máquina, cuyo mando y funcionamiento recae en el soberano. Su autoridad se sustenta en el poder sobre la vida y la muerte, en el temor a la ley. Esto se traduce, en la analogía de la máquina, en que el temor es entendido como la fibra o lazo a través de la cual se garantiza el funcionamiento y unidad de la máquina, logrando que las piezas se rocen y se obstaculicen entre sí lo menos posible, y se coordinen en pos de la seguridad.

Como vimos en 1.2.3, el sentimiento de inseguridad de los individuos fruto del temor mutuo, solo se socava si el soberano construye un orden a través de las leyes que disuade ese temor, que quite toda sospecha de ser perjudicado por los otros. Parte de la construcción del soberano como única fuente de temor y poder, es que solo se puede confiar en los demás si cada uno de ellos teme al soberano. En efecto, en el Estado, la coordinación o concordia de

las acciones se da a través de leyes fijadas por el soberano, que constituyen el código común de conducta. Estas leyes se respetan y obedecen precisamente porque el soberano es quien las interpreta y castiga la infracción. Así, las leyes constituyen el vínculo externo entre los súbditos, como cadenas artificiales que median entre los súbditos y permiten concentrar el temor en la figura única del soberano y hacer posible la prevalencia de su voluntad y generar la unidad.

De este modo, el soberano anula el movimiento del individuo según su propia creencia y su propia pasión, porque la ley y el castigo a su infracción juegan con las pasiones más fuertes del hombre y con su cálculo racional, ya que ponen en jaque y en entredicho su propia vida y libertad. Funcionan, así, como contrapesos ante los deseos y creencias humanas susceptibles de conducir a la violencia o desconfianza. De esta manera, Hobbes pretende poner un límite a la fuerza de las especulaciones sobre el pensamiento y la intención de los otros, que tantos problemas ocasiona en el estado de naturaleza. El marco de seguridad se construye gracias al cambio de la mecánica del temor del estado de naturaleza al estado civil. Esto permite, entonces, la geometrización del espacio de interacción humana en la figura de la máquina estatal como autómatas. En contraposición al estado de naturaleza en el que cualquier sospecha de amenaza habilitaba el ataque preventivo, en el Estado la mera sospecha no habilita la violencia, porque hay protección. Donde no hay inmediatez del peligro, donde no hay acción concreta, donde solo hay pensamiento sobre el pensamiento, deseo, o intención del otro, las sospechas son infundadas. De allí que no se justifica, para Hobbes, el uso de la violencia en la sociedad civil. El Estado cambia la mecánica del miedo, pues solo el miedo que se refiere a algo que se muestra materialmente como daño inmediato tiene una realidad justificable y habilita atacar para proteger la propia vida.

Como señala Vicente Arregui, no es que hay un cambio en la psicología humana en el paso del estado de naturaleza al estado civilizado, sino que éste se mantiene porque está latente siempre la amenaza del estado de naturaleza (1990:134,140). El hombre y sus pasiones y racionalidad es la misma. Cada uno ansía el mismo bien individual pero no significa que se constituya un bien común pues sus intereses, por ser los mismos, seguirán siendo antagónicos. Los instintos del hombre son los mismos y la razón está en función de ellos⁶³. Por ello, lo que

⁶³También Lukac de Stier (1999), Cruz Prados (1992) y Macpherson (2005:29) ven que el hombre del estado de naturaleza no es un hombre primitivo sino los hombres civilizados europeos con los mismos deseos y cálculos

diferencia el estado de naturaleza del estado civil está en que en el primero, el temor a algo no presente, a algo posible, imaginario o no, referido a las intenciones, deseos o inclinaciones de los otros (lo cual está en el nivel de la imaginación y sospecha y lo mediato) justifica atacar, pues la seguridad de la vida pende de esa precaución. En cambio, en el Estado, ello ya no es justificable pues el soberano tiene el poder para protegerlos. Dado que uno no puede conocer las intenciones ni las pasiones que guían a los demás, para que haya orden, una acción reactiva por regla sólo puede ser legítima ante una acción visible.

En este sentido, es de vital importancia la visibilidad de 1) las leyes, 2) el poder del soberano, 3) el castigo. Esta visibilidad garantiza que el temor genere respeto al poder del Estado y mantenga todas las voluntades dirigidas a la obediencia. Como el soberano media entre los hombres, se interpone entre la inmediatez física del peligro y la mediatez de la posibilidad o la imaginación de daño, y lo hace con una especie de semi-inmediatez a través de la espada que todos ven, que los iguala en el perjuicio del desacato y de la que nadie puede dudar, ya que el mayor temor se concentra en la figura del soberano. Se transforma, así, en el motor del Estado y en la fibra que llega a cada una de las partes y las controla.

Por consiguiente, el temor concentrado en la figura del soberano permite controlar el movimiento desde la externalidad del individuo y el mantenimiento del orden. Éste se logra, entonces, a través de la ley y la pena a su transgresión que funciona como causa eficiente y no como causa final a la que la naturaleza humana tendería. Así, en tanto instrumento interno del aparato estatal, el rol del temor se cumple desde su efecto de vinculación con las otras partes a partir del centro regulador que está en la soberanía. Por ello, el conocimiento del soberano sobre la naturaleza humana permite mediar entre los hombres para disolver el peligro, ya que el funcionamiento total de la máquina depende de la coordinación de voluntades y funcionamiento de las partes que él articula. De esta manera, el orden jurídico en las relaciones humanas se construye bajo un paradigma mecánico que limite lo imprevisible y haga el orden humano lo más controlable y pacífico posible. Vimos que, para ello, las aversiones y apetitos deben ser moldeadas desde el conocimiento de las leyes y sus consecuencias: el beneficio o el daño que de ellas emana. El mecanismo de sustento está en el temor del súbdito a la ley, y en el deseo de autoconservación y del beneficio de una vida

pero en ausencia de un poder común y analizan lo social hobbesiano bajo los parámetros de la mecánica universal del comportamiento humano.

confortable. Así, por medio del temor del súbdito, ya sea al estado de naturaleza, al castigo o a la desprotección, el poder del soberano llega a cada cuerpo.

Resumiendo, el Estado, en tanto artificio o conjunto de piezas ordenadas y articuladas, tiene de trasfondo el temor construido que deviene cadena de transmisión de la máquina. Esta funciona (da protección) y mantiene a todos en la obediencia (lo cual es su fin y condición de posibilidad) en tanto el temor al poder soberano se mantiene vigente. No se debe olvidar el rol fundamental del castigo, fundado en que el miedo es la pasión que menos conduce a la infracción a las leyes y la que más propicia la conservación del Estado. Es de este modo que el armazón jurídico, sustentado en el temor de cada uno al soberano, permite la coordinación de las partes de la máquina desde el centro regulador soberano.

En efecto, como el soberano controla el temor, garantiza el orden, precisión y movimiento de las piezas en el plano político. La estabilidad de la máquina estatal depende, así, del soberano mismo y de su poder conservador de la soberanía, sin la cual no puede hacer valer su poder ni inspirar temor ni cambiar la mecánica del miedo. De su centro, parte el intento de control de los choques humanos, el control del movimiento a través de la limitación del deseo y aversión y de la vigilancia sobre las ideas u opiniones que acompañan y dirigen las emociones, pues toda emoción o pasión contiene un movimiento y una idea. Como la manipulación del deseo de seguridad de los súbditos y del temor al castigo se constituye en los resortes para ganar la obediencia externa del súbdito, la soberanía puede, por su poder y el temor que inspira, dar protección y protegerse, mantener la vida del Estado⁶⁴. Así, el sistema penal-jurídico de leyes y recompensas es el engranaje que estructura y mantiene a la máquina estatal en funcionamiento, es decir, a la sociedad civil en la paz.

⁶⁴Derrida sostiene que: “como no hay ley sin soberanía, habrá que decir que la soberanía reclama, implica, provoca el miedo como su condición de posibilidad pero también como su mayor efecto” (2010:63-65).

CONSIDERACIONES FINALES

Se recordará que nuestro objetivo principal era dar cuenta de las relaciones entre la aversión del temor y el Estado como artificio mecánico en el *Leviatán*. Para ello, en el capítulo 1, abordamos la concepción hobbesiana de la naturaleza del hombre como un ser que desea y que teme, cuya razón natural es una razón privada que calcula los costos y beneficios de las situaciones en pos de un beneficio para sí mismo. De este modo, apetito y aversión, deseo y temor, se nos hacían patentes, dentro del pensamiento hobbesiano, como impulsos de los movimientos en respuesta a estímulos externos (el objeto de la pasión). Con esto las acciones eran concebidas como movimientos y el axioma de todo movimiento era la autoconservación, eje en el mecanicismo hobbesiano. Posteriormente, caracterizamos la noción de temor en cuanto pasión, en cuanto movimiento que implica una idea, y que suscita determinadas acciones según el contexto, diferenciando su fuente, idea y consecuencias cuando no hay poder común (hipótesis del estado de naturaleza) y cuando hay un Estado instituido.

Por una parte, en el primer caso, explicamos cómo el temor en una condición de inseguridad en que cada uno busca concretar sus apetitos, retroalimenta la inseguridad y la violencia así como el temor mismo, haciendo racional el ataque preventivo. Se nos mostraba, de esta manera, que el objeto de temor era la incertidumbre ante las pasiones y acciones de los demás que hacían sentir la propia vida insegura, en constante afán de protección. La sospecha, la falta de garantía de seguridad, el costo de confiar o no precaverse, en un contexto de igualdad relativa de poder en que todos luchan por conservarse, generaban como reacción el dominio y la violencia preventiva. Sin embargo, esto tenía el costo de un temor y ansiedad constante por el futuro, que boicoteaba la posibilidad de una vida tranquila y segura para satisfacer los propios deseos. Esto conducía a que sea racional, en pos de la autoconservación, el pacto de unión y sujeción y la creación de un poder desigual, al que todos temen por igual, que imponga normas de paz.

Por otra parte, vimos que en el estado civil, el temor se concentra en el poder del soberano, de modo que disuade el temor que se inspiran los súbditos entre sí, imponiendo las leyes y las normas de paz como código común y garantizando que se cumplan por medio del castigo a su infracción. Veíamos que, por su poder absoluto, todos le temen y siempre la desobediencia a su autoridad representa un costo mayor al beneficio, ya sea por el castigo o

por el retorno a la guerra generalizada. Como punto clave, recalca Hobbes, que sin temor no hay obediencia, y sin obediencia no hay protección.

En el capítulo 2 presentamos las nociones de naturaleza y artificio tal como se dieron en el contexto de Hobbes con la visión mecanicista y el acercamiento técnico a la naturaleza, lo cual nos permitió aproximarnos a la analogía de la manufactura en el marco del *Leviatán*. Esto nos permitió mostrar cómo la analogía procede del hecho de tomar a la geometría como ciencia modelo de lo político y de asumir la visión mecanicista de la naturaleza propia del Renacimiento unida al método propio de la nueva ciencia. Esto habilita a Hobbes hacer de lo político un mecanismo artificial dominable por el soberano, el cual funciona con cierta necesidad sobre la externalidad de los actos si el cálculo está bien hecho.

Nos centramos, a su vez, en la analogía, analizando la comparación hobbesiana de relaciones entre la máquina y el Estado, sustentada no en un principio de correspondencia ontológico de partes sino en el nivel del artificio, por un lado como parte de un acto de creación de las voluntades individuales y por otro como un cálculo matemático de creación y funcionamiento del armazón de la soberanía. Mostramos cómo la máquina estatal se revela, en el planteo hobbesiano, sustentada precisamente en la soberanía como motor y resorte principal, permitiendo concebir al Estado como autómatas. Esto se entendía en tanto que, gracias a su *autoritas* y *potestas*, el soberano podía imponer su voluntad y coordinar los movimientos de las partes en una unidad de acción.

Luego, los elementos antropológicos descritos en el estado de naturaleza y en el estado civil (acciones, individuos, temor, deseo, apetito, aversión, leyes, interacciones, razón, poder) los retomamos en el análisis en términos del mecanicismo: choques entre cuerpos individuales, impulsos, causas eficientes, reglas, suma y resta, cadenas. Estos elementos los vinculamos al axioma de que lo racional es hacer todo lo posible por el deseo de autoconservarse, por obtener beneficios y evitar posibles daños, como principio que rige todos los movimientos o las acciones.

En el capítulo 3, presentamos el vínculo entre el mecanicismo y el temor, ya que la necesidad de la construcción estatal como una máquina coercitiva, cuyo resorte principal es el temor y la soberanía, se deriva de su hipótesis de las inclinaciones naturales de los hombres. Nos focalizamos en que 1) de la condición de naturaleza y la pluralidad de voluntades y pasiones como foco de conflicto y fuente del temor a la muerte violenta deriva Hobbes la

necesidad de anular tal pluralidad, uniendo a los individuos de modo externo, por un poder común, que pueda asegurar su vida y disuadir ese temor, y 2) esto se logra sabiendo que todos obedecerán por temor al castigo, ya que es la pasión que menos conduce a la infracción de las leyes y que más propicia su conservación.

Expusimos cómo la mecánica del miedo sin un poder central se reconfigura a través de la creación de la máquina estatal. Esta funciona gracias a la misma fuerza y energía que opera en el estado de naturaleza canalizándola en el poder soberano como regulante del miedo y coordinador de las voluntades a través del temor a él. Mostramos que, para Hobbes, si los intereses y apetitos particulares dominan las acciones de los hombres y sus propios juicios, nunca se conseguirá la concordia y acuerdo, para llegar a una voluntad común, de la misma manera que si cada pieza sigue un movimiento y función propia sin coordinación con el resto, la máquina como ensamble de las piezas se desarticula y no es posible su unidad de acción ni su automatismo. De allí, que el soberano como parte de la máquina estatal, teniendo en cuenta los movimientos de aversión y apetito generales, debiera establecer una coordinación a través de las causas eficientes de recompensas y castigos. Estos aparecerían como los medios de manipulación del deseo y temor, que le permitirían imponer su voluntad única y su razón, así como hacerla efectiva. De este modo, la voluntad del súbdito, que siempre busca su beneficio particular, sería acatar la ley por temor a la pena procedente del cálculo costo-beneficio.

Las siguientes relaciones se nos mostraron como fundamentales en la articulación de la máquina-Estado: 1) el fin del aparato estatal es la disuasión del temor de cada uno de los individuos con respecto a sus pares, 2) tal disuasión se logra por medio de las leyes como código común de conducta (es el medio de paz que impone el soberano y que es condición de la posibilidad de realización de la vida) 3) el eje está en que todos acaten la voluntad del soberano, que se hace visible en la ley, 4) ello se cumple por el temor que inspira el castigo a la infracción, 4) estas leyes funcionan, así, como cadenas que atan a los hombres a cumplir su deber, 5) los hombres funcionan como piezas dentro del funcionamiento del Estado, 6) la manipulación del temor al castigo permite al soberano mantener controlado el movimiento de las partes-súbditos, 7) el poder construido como ilimitado del soberano y el temor de todos hacia él, es el mecanismo de unión, ya que por su poder de castigar, puede hacer cumplir las leyes y encauzar las voluntades de los individuos a la obediencia.

Así mostramos las relaciones del temor con la analogía de la manufactura, teniendo las dos implicancias de esta última: el saber técnico del gobernante y la comparación del Estado con un artificio. Lo cual se resume en que:

1) el saber del gobernante implica una técnica sobre las pasiones de los hombres y su razón, técnica que se basa en la manipulación del deseo y del temor como resortes de obediencia, para crear y mantener la unidad del Estado.

2) en la concepción del Estado visto como máquina, la razón y voluntad del soberano se convierte en resorte y palanca de la máquina que se hace efectiva, precisamente a través del temor unificado hacia él, que funciona como fibra y engranaje. Como concentra todo el poder sobre la vida y muerte de los súbditos, puede hacer cumplir su voluntad, encauzando las voluntades de los súbditos a la obediencia ante el costo de la desobediencia.

Con esto cumplimos con el objetivo propuesto para este trabajo mostrando cómo la construcción del Estado como artificio mecánico supone:

1) el cambio del objeto temido en el estado de naturaleza por el temor al castigo del Leviatán

2) la manipulación de ese temor, por parte del soberano, como factor principal para obtener la obediencia del súbdito.

La metáfora del artefacto, de piezas que obedecen y se mueven bajo el dictado de una unidad central, establece así una relación de dominio y obediencia en el ámbito público e impide que se exprese la conciencia y juicio individual como parte de la construcción de lo común, haciendo a la pieza ciega. Así, se reduce el súbdito a mero instrumento y la política a una relación de obediencia basada en la externalidad de los actos: cada pieza es movida por otra, partiendo como causa de todo el movimiento el poder del soberano. Éste actúa, así, como poder externo al individuo pero que gobierna sus acciones a través de límites y de la regulación del deseo por medio del temor al castigo.

De este modo, se nos hizo patente que la analogía que pretende encorsetar lo político en un mecanismo de obediencia externa, de dominio y de regla matemática, manteniendo el juicio particular sin manifestación ni capacidad de impulso y las pasiones enmarcadas, exalta, a su vez, el deseo de conservación y el temor⁶⁵. En esta analogía, los artífices de la máquina

⁶⁵En efecto, el poder del soberano actúa desde afuera del individuo sino que afecta su interioridad al intentar introducir una necesidad en la voluntad individual para dominar su acto externo a la vez que repliega en la conciencia cualquier voluntad particular pues la voluntad soberana le impide todo tipo de manifestación. Su

estatal son activos solo en cuanto al procedimiento de creación: el consentimiento en el pacto. Sin embargo, luego se tornan en material pasivo, engranaje, ya que los artífices del Estado no son los encargados de su mantenimiento sino el soberano como parte principal de la máquina. Así, se pierde la noción de consenso propia de lo político.

De esta manera, podemos destacar que el estudio de lo político hobbesiano a partir de la analogía de la manufactura reviste especial interés en lo referido a los aspectos coercitivos y que las imágenes provenientes del ámbito de la creación humana no permiten tematizar el rol que juega la generación de consenso vinculada con el poder soberano para fijar una hermenéutica⁶⁶.

dominio externo del súbdito afecta al individuo en cuanto que cada individuo en su juicio particular queda encerrado en sí mismo, y las relaciones entre los individuos en el plano público están mediadas y dominadas por el juicio soberano.

⁶⁶ En este sentido, se abren vías de investigación basadas en el análisis de la analogía entre el soberano y el propio Dios y el análisis de la analogía teatral. Para un detalle de las eventuales vías de investigación abiertas por este estudio, se puede consultar el Anexo III.

Bibliografía

- Angenot, M. (1982) *La parole pamphlétaire. Contribution a la typologie des discours modernes*, Paris, Payot.
- Arendt, H. (2006) *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- (2005) *¿Qué es la política?*, Buenos Aires, Paidós.
- Balibar, E. (2002) “El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes” en: Bergalli, R y Martyniuk (comp.) (2003) *Filosofía política, derecho. Homenaje a Enrique Marí*, Buenos Aires, Ed. Prometeo.
- Barber, B. (2003) *Fear's Empire. War, Terrorism and Democracy*, New York, W.W.Norton&Co
- Berns, L. (2004) “Thomas Hobbes (1588-1679)” en: Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, pp.377-399.
- Bobbio, N. (1992) *Thomas Hobbes*, México, FCE.
- Bührle, C. (2004) *Thomas Hobbes: sobre el miedo*, Revista de Filosofía y Teoría Política (35), pp.83-110. ISSN 2314-2553.
- Bodei, R. (1995) *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE.
- Branda, C. (2008) “Razón natural y racionalidad política en el *Leviatán* de Thomas Hobbes”, en: *Res Publica*, 20, pp.67-94
- Corey, R., (2004) *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford, Oxford University Press.
- Cruz Rodríguez, M. (2006) “Memoria: extrañeza o reconciliación”, en: *El Siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, pp.87-106
- Cruz Prados, A. (1992) *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra Sociedad Anónima (EUNSA).
- Dieterlen, P. (1998) “Hobbes: el porqué y para qué de la violencia”, en: Sánchez Vázquez, A. (editor) *El mundo de la violencia*, México, FCE, pp.383-395.
- Derrida, J. (2010) *Seminario La bestia y el soberano, vol. I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial.
- Domínguez González, D. (2007) “La antesala del Leviatán. Las maneras de la integración política en la época prerrevolucionaria” en: *Revista Bajo Palabra*, n°II (2007), pp.57-72.
- Ferraris, M. (1986) *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI.
- Foucault, M (2000) *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE
-(2004) *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE
- Fuentes, C. (2009) “La política en la hora del lobo del hombre: propuesta para una lectura arendtiana de la teoría del contrato social de Hobbes”, en *ALPHA* N° 28 Julio 2009, pp.245-256
- Ginzburg, C. (2015) “Fear, reverence, terror: Reading Hobbes Today” en: *Apuntes de Investigación del CECYP* (2015), (26) pp.30-49.
- Herrero, M. (2012) *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
- Hernandez Arias, J. (2015) “Estudio introductorio” en: *Hobbes. Leviatán*, Madrid, Gredos.
- Hilb, C. y Sirczuk, M. (2007) *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires, Prometeo.
- Hobbes, T. (1651) (2014) *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y civil*, Buenos Aires, FCE.
- (1647) (1987) *De cive*, Oxford, Clarendon Press.
- Kersting, W. (2001) *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, Porrúa.
- Korstanje, M. (2010) “El temor en Thomas Hobbes como organizador político: Notas preliminares sobre la paradoja profesional” en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV, Málaga, pp.167-186.
- Koselleck, R. (1965) *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp.
- Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1998), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1998

- Lukac de Stier, L. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.
- Macpherson, C. (2005) *La teoría del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta.
- Naishat, F. (1999) “Es y debe en la política secularizada Hobbes, Kant y Habermas”, Conferencia presentada en el marco del “Seminario permanente del área de epistemología y estudios filosóficos de la acción” IIGG, La Plata.
- Negri, A. (2008) *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Akal.
- Negro Pavón, D. (1977) “Thomas Hobbes. De la razón estética a la razón política” en: *Revista de estudios políticos*, ISSN 0048-7694, N° 212, pp.11-58
- Oakeshott, M. (1975) *Hobbes on civil Association*, Oxford, Basil Blackwell.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989) *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos.
- Perelman, Ch. (1997) *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Barcelona, Editorial Norma.
- Platón (1985) “República” en: *Diálogos. Tomo IV*, Madrid, Gredos.
- (1988) “Político” en: *Diálogos. Tomo V*, Madrid, Gredos.
- Pousadela, I. (2000) “El contractualismo hobbesiano” en: Boron, A. (Comp.) *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Editorial Eudeba, pp.365-379.
- Ribeiro, R. J. (2000): «Thomas Hobbes o la paz contra el clero». En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Comp.). Buenos Aires, Editorial Eudeba, pp. 15-38.
- Roetti, J. (2014) *Cuestiones de fundamento*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Romero, J. (1999), *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza.
- Santi, R. (2011) “Metus revealed. Hobbes on fear” en *Agathos: an International Review of the Humanities and Social Sciences* II, 2, pp.67-80.
- Santiago Oropeza, T. (2008) “Pasiones y conflicto: la teoría hobbesiana de la acción” en: Leyva, G (ed.) *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, pp. 203-232
- Schmitt, C. (2002) *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Argentina, Editorial Struhart y Cía.
- Skinner, Q. (1988) “Meaning and understanding in the history of ideas” en: Tully, J. (ed.) *Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics*, London, Polity Press.
- (2010) *Hobbes y la libertad Republicana*, Bernal, Prometeo.
- Sorgi, G (1989) *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano, Franco Angeli.
- Strauss, L. (2006) *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, FCE.
- Tassin, E. (2007) “El pueblo no quiere” en: *Hannah Arendt: Pensadora en tiempos de oscuridad*. Número especial de *Revista Al Margen*, N° 21y 22 (marzo-junio 2007), pp.106-159
- Turró, S. (1985) *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos.
- Vicente Arregui, G. (1990) “La antropología como ciencia natural: Hobbes” en: *Thémata: Revista de filosofía*, ISSN 0212-8365, ISSN-e 2253-900X, N°7, pp. 125-148
- Zarka, Y. (1997) *Hobbes y el pensamiento moderno*, Barcelona, Herder.

Anexo I

Hobbes [1588-1679] es un filósofo inglés particularmente conocido como teórico político. Estudió en el Magdalen Hall de Oxford, donde predominaba entonces la filosofía escolástica-aristotélica y en 1608 comenzó a trabajar como preceptor de William Cavendish, a quien acompañó por Francia, Italia y Alemania. En estos años entra en contacto con la obra de Bacon, alejándose del aristotelismo y de la escolástica, y formándose una visión de las ciencias y de las artes al servicio de los hombres. Profundiza también en el estudio de los clásicos.

Hasta 1628 Hobbes, influenciado por el humanismo, veía la historia como fuente de aprendizaje sobre los peligros de la desobediencia y sobre las ventajas y desventajas de las diversas formas de gobierno (Ribeiro, 2000:32). Es trabajando en la traducción de *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides (1629) donde se forma la idea de que la democracia es peligrosa, pues tiende a desintegrarse en facciones, y de que la búsqueda de libertad y de gloria finaliza en ambición, guerras y en la autodestrucción. Esto lo hace adoptar una visión absolutista y antidemocrática. Al morir su alumno Cavendish en 1628, regresó a Francia, donde permaneció hasta 1631, desempeñándose como tutor al servicio de la familia Clifton. En estos años, en un viaje a Suiza, lee los *Elementos* de Euclides y queda fascinado por el método demostrativo (deductivo) de razonamiento de la geometría. Entonces, concibe la posibilidad de aplicarlo a la ciencia política, ya que este modo de generación de verdad y certidumbre sería más seguro que las lecciones aprendidas de la experiencia histórica. Además, profundiza a partir de entonces sus estudios de matemática, física, óptica.

En 1631, de nuevo la familia Cavendish requiere sus servicios y trabaja para ella hasta 1642. En 1634 viaja a París donde permanece casi un año y a Italia. En la Europa continental, entra en contacto con numerosos intelectuales y científicos de la época entre los que destacan Galileo y el círculo de Mersenne. Se familiariza con las explicaciones mecanicistas de la naturaleza que van desbancando a las teleológicas, defendidas por los aristotélicos y la escolástica. Bajo la influencia galileana comienza a desarrollar su filosofía política, basándose en los principios de la geometría y de la ciencia natural. Su itinerario de estudios arranca por los cuerpos, para pasar después por el hombre y llegar al ciudadano.

De regreso a Inglaterra, en el año 1636, la situación del país había empeorado a causa de las tensiones religiosas y del conflicto entre el Parlamento y el rey Carlos sobre el poder del soberano, que enfrentó a facciones de la Cámara de los Comunes y de la de los Lores. El clima político de tensión anunciaba la guerra civil, lo cual hace que Hobbes avoque más su obra a la

política y cambie el orden de publicación. Escribe *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640), donde defendía la soberanía absoluta del rey partiendo de la psicología humana y de una física mecanicista en vez del derecho divino. Durante el Parlamento Largo Hobbes tuvo opositores y, por ello, en 1640, temiendo por su vida, viaja de nuevo a París, donde vuelve a ser recibido por el círculo de Mersenne. De esta época data el comienzo de un intercambio epistolar con Descartes y sus diferencias con respecto al modo de entender el mecanismo y su aplicación política (Negri, 2008:176-187). El exilio del pensador inglés en París dura 11 años y, allí, comenzó a publicar las distintas partes de su sistema, empezando con *De cive* en 1642.

En los años 40, entabló relación con científicos como Pierre Gassendi y William Harvey. Su preocupación era conciliar el método científico, los principios de la lógica y de la física, con la filosofía política. En 1646, disputa sobre el libre albedrío con el clérigo anglicano John Bramhall y asume el cargo de preceptor del príncipe de Gales, futuro Carlos II, exiliado también en Francia. Entonces, comienza a trabajar en el *Leviatán*, cuya publicación acontece en 1651, cuando aun se encontraba en Francia y ya había sido ejecutado el rey Carlos I (1649). Le regala un ejemplar al príncipe, pero su obra despierta, por una parte, la ira de los monarquistas allí refugiado, que lo veían como un traidor. Según el *Leviatán*, el poder consolidado por conquista es legítimo si, a cambio del sometimiento y la obediencia, da protección. Con esto, Hobbes desvinculaba su legitimidad del derecho divino y, por ello, la corte lo acusaba de traición a la causa monárquica y de haber legitimado la dictadura inglesa. Por otra parte, también su visión sobre la relación entre poder temporal y religioso le generó opositores. Los grupos católicos en torno a Henrietta María de Francia (de confesión católica) se confabularon contra Hobbes por sus ataques a la Iglesia. El pensador inglés teme por su vida y decide regresar a Londres ese mismo año (1651) y someterse al régimen republicano.

En 1655, publicó la primera parte de los *Elementos de filosofía: De Corpore* y en 1658, la segunda: *De homine*. Estas dos obras completaban la trilogía iniciada con *De cive*. Esto lo hace en un clima de creciente hostilidad hacia su obra. Efectivamente, despierta la antipatía del frente religioso (católicos, presbiterianos, puritanos y anglicanos) porque minaba su autoridad religiosa, y también la antipatía de las universidades pues negaba su autonomía y pretendía verlas secularizadas, disciplinadas y sometidas al poder soberano. Por eso, si bien tras la Restauración de 1660, Hobbes contó con el apoyo real, las acusaciones de ateísmo lo llevaron a retirarse de la vida pública. En los 70, escribe *Behemoth o el Parlamento Largo*, un estudio histórico sobre la guerra civil y muere el 4 de diciembre de 1679.

En suma, Hobbes vive la época de una Inglaterra convulsionada: el reinado de Carlos I (ejecutado tras un proceso irregular), la guerra civil, la subida al poder de Cromwell, la instauración de la república y la restauración de los Estuardo. El panorama, entonces, se compone de: tensiones confesionales (católicos, puritanos, presbiterianos y anglicanos); confrontaciones entre las ideas religiosas y los poderes establecidos (el poder del clero anglicano y el de los ministros presbiterianos representaban una amenaza al poder estatal pues promovían la desobediencia al rey, así como también los papistas pues ponían un poder por sobre el soberano); disputas entre el monarca y el Parlamento sobre las limitaciones de poderes del rey; y cambios sociales y económicos⁶⁷. Todos estos son factores que, en mayor o menor medida, conducen a la guerra civil.

En el debate religioso, Hobbes subordina el clero al soberano, levantándose contra el presbiterianismo y contra la Iglesia Romana (Ribeiro, 2000:31). Con respecto a la división política que confrontaba a los monárquicos (que sostenían que la legitimidad de la monarquía absoluta venía directamente de Dios) y los parlamentarios (que afirmaban que la soberanía debía ser compartida entre el rey y el pueblo), Hobbes, si bien afirma la soberanía del rey y muestra simpatía por la monarquía, funda su teoría política no en el derecho divino sino en los intereses de los individuos y en la idea del contrato, lo cual lo acercaría más a una posición más republicana (Ribeiro, 2000:16, 22).

De los hechos históricos y biográficos aquí expuestos, queremos remarcar que los más relevantes para el tema de la presente investigación son: por un lado, el contacto con el círculo de Mersenne y los científicos que entrevistó en su estadía en el continente, pues influenciaron en su adopción por el mecanicismo y el modelo geométrico de ciencia, y, por otro, la experiencia de las guerras civiles y de religión inglesa, ya que son hechos que reflejan y constituyen el trasfondo de su inquietud por el temor continuo y por la condición de naturaleza, así como de su preocupación por el orden y la obediencia. Este contexto es, entonces, relevante para comprender el eje central que tiene el miedo a la muerte y el instinto de conservación en la obra hobbesiana tanto como su interés por establecer las bases de una teoría política geométrica que garantice el orden y la paz. Ante los conflictos confesionales y la pluralidad de razones políticas, para Hobbes, solo la anulación del conflicto puede garantizar la vida tranquila, aun a costa de renunciar al juicio y voluntad política.

⁶⁷Los actores del conflicto son también los que cuestionan el poder real a partir de la pequeña y mediana propiedad o del capital, los propietarios, los levellers (niveladores que quieren una igualdad social) y los diggers o true levellers (que proponen la supresión de la propiedad privada de la tierra cultivada) (Ribeiro, 2000:16).

Anexo II

Reloj- artefacto-autómata	Estado
Resorte principal (impulsor del movimiento)	Soberano- voluntad
Piezas, engranajes	Los hombres y sus funciones asignadas por el soberano (ministros públicos, leyes, consejeros)
Cálculo de movimientos y posición de engranajes	Cálculos sobre la pasionalidad y racionalidad humana
Orden y disposición de las piezas	Leyes civiles en relación al conocimiento de la naturaleza humana. Derechos y deberes del soberano y de los súbditos Funciones de los ministros públicos
Palancas- programa	Equidad y leyes
Ruedas, fibras, engranajes (transmisión de movimiento)	Recompensas y castigos
Fin: externo	Fin: construcción de un espacio de seguridad (disuasión del temor al otro)
Material pasivo (materia distinta al artífice)	Material: activo en cuanto al pacto, pasivo en cuanto al funcionamiento
Automatismo y autorregulación	Soberanía y voluntad soberana
Ensamblaje de los elementos y piezas, cálculos de movimientos, tiempos, energías, rozamiento, impulso entre las piezas	Ensamblaje de los elementos de determinada manera para que haya garantía de funcionamiento. Generación de automatismos con respecto a la posibilidad de la violencia a través de la reacción voluntaria resultante de la deliberación costo-beneficio en relación a la conservación de la vida y la libertad.
Eternidad artificial	Derecho de sucesión

Anexo III

El desarrollo del presente estudio nos condujo a otros núcleos problemáticos. En este sentido queremos destacar algunas vías de investigación que se desprenden de lo aquí abordado, pero que exceden nuestra propuesta.

1) considerando la metáfora de la máquina:

a) Si el funcionamiento interno de la máquina se garantiza por las cadenas artificiales que modelan los actos de los hombres en su externalidad y el Estado como generador de la paz se conforma a sí mismo como autómatas (cuya unidad de acción viene dada por el temor que impone a sus partes), se muestra, entonces, que es necesario que, con la escisión interior-exterior, el individuo se repliegue aislado en su conciencia y la acción se despliegue en lo externo como engranaje de la máquina. Ello se logra a través del temor pero esto no anula el foro interno. Como señala Schmitt, la distinción fuero interno-exterior, privado-público, sea tal vez el punto en que la máquina falla (2002:55-62). La analogía que le permitía a Hobbes encorsetar lo político en un mecanismo de obediencia externa, de dominio y de regla matemática, reduce lo humano a acto externo: la razón individual debe someterse a la razón y voluntad del soberano y la acción externa debe ser de obediencia, independientemente de lo que uno piense o crea. Así, la unidad del cuerpo artificial que es el Estado se constituye sobre la base de la división del individuo, que se divide precisamente por temer por su vida. Pero la diferencia entre razón y voluntad particular y la pública, cuando entran en contradicción, hace que sea lo que quiebra la máquina. Esto se debe a que la manifestación de lo particular, prohibido en el ámbito público, le queda por ello mismo inaprehensible, pero no por eso menos efectivo y con posibilidad de irrupción e imprevisibilidad.

b) Otra consecuencia, corolario de la anterior, es que la máquina estatal funciona si cada pieza sigue las indicaciones del controlador de la máquina: como dijimos, como pieza o engranaje no importa lo que piense o sienta o crea de cómo debe actuar sino que, por temor al castigo, se debe obedecer lo que la autoridad manda: entonces deviene un proceso ciego. Y esta ceguera es el eje en que se basa la autorregulación de la máquina estatal bajo la palanca del soberano. Sin embargo, esta “ceguera” se funda en el mandato de conciencia de obedecer la ley, impulsado por el temor por la fragilidad de la propia vida y el deseo de conservación. El temor se convierte en el límite, frontera, “entre” que se abre paso entre el individuo y lo social, a la moral, pero bajo la ley como mandato de conciencia.

c) El súbdito es artífice de la máquina a la vez que hace artífice de la paz al soberano y se somete como pieza, por el acto de autorización. Como público es lo que se hace por la autoridad del soberano, en lo público solo se es pieza. Con este mecanismo, cada acto que hace un individuo por autoridad del soberano es un acto del Estado, de la máquina, ya que, en tanto pieza, contribuye al movimiento del autómatas, cuya totalidad (el soberano) es el que ordena el acto. Las piezas no tienen voluntad propia o autonomía de acción en el ámbito político. Aquí, la analogía de la máquina muestra sólo un aspecto del planteo hobbesiano, que se complementa con la analogía teatral, con la noción de persona artificial, autor y representante: que uno asimile la voluntad del soberano como propia implica una adhesión subjetiva e interna a su ley. Ambas analogías se “complementarían” o “anularían” una a la otra, dándose, entonces, un vaivén en los niveles de responsabilidad que termina por disolverla. Uno parece ser responsable de convertirse en pieza, de la autorización del soberano y de la máquina en cuanto que uno se hace cargo de todos los actos y juicios del soberano como propios y se considera como autor de cada uno de los actos del soberano. Pero, a su vez, cuando se hace algo por orden de la autoridad del soberano que va contra la propia creencia, es acto del Estado y no del individuo. Este ida y vuelta de la responsabilidad y el hecho de ser todos en cuanto artífices del Estado, responsables de sus actos a la vez que el soberano no es responsable ante ningún súbdito hace que nunca se pueda hallar un culpable de una mala decisión o administración estatal. Somos todos responsables de la máquina, nadie es responsable de los actos particulares en tanto pieza.

c) La ceguera propia de lo mecánico no se puede subsumir al modelo del individuo, a menos que este quede despojado de su misma unidad y se divida, quedando una parte de sí latente. El individuo se divide en foro externo e interno, la máquina solo tiene foro externo y el individuo en tanto pieza interna de la máquina solo obedece el foro de la máquina.

Estos diferentes núcleos parecen indicar que la imagen de la máquina no permite tematizar el rol que la generación de consenso y responsabilidad tiene para el Estado.

2) considerando la analogía de la máquina y del Dios mortal:

Encontramos que la analogía de la máquina, tal como es presentada por Hobbes, expresa una unidad de la voluntad en la palanca de la máquina, que asemeja la voluntad divina en cuanto potencia que hace efectiva su capacidad decisoria e instauradora de causas eficientes. Estas son las que permiten el gobierno y movimiento del propio cuerpo o artefacto, al modo como Dios gobierna la naturaleza. Su prolongación sería que la naturaleza es a Dios como el Estado es al soberano o Dios mortal, pero el mecanicismo de la naturaleza tiene como artífice a un Dios cuya voluntad es incognoscible y arbitraria. En este sentido se asemeja al poder soberano a un Dios, ya

que no está atado a las leyes que crea y tiene un poder ilimitado, pero el soberano, como parte del mundo natural, estaría atado a la voluntad divina. Con la imagen de Dios, se desvincula lo político de la generación de consenso, a la vez que dejaría al súbdito sin esperanza ante la arbitrariedad del soberano así como ante la arbitrariedad de Dios. Entonces ya no habría garantía de funcionamiento de la máquina estatal ni aunque se obedecieran las reglas o normas. Su poder sobre la vida y muerte del súbdito, su estar por encima de la ley, llevaría a una trascendencia al mecanicismo que crea, que terminaría por quebrarlo. El temor no estaría ya en función del vínculo-regla protección-obediencia sino de un temor a la incertidumbre que proviene ya no de los iguales (como en el estado de naturaleza) sino de un poder desigual ante el cual uno no tiene escapatoria.

El mecanicismo de la naturaleza y el mecanicismo (automatismo) del ámbito público tienen su diferencia en que el primero es la necesidad y regularidad que establece la voluntad arbitraria y divina, que conoce todas las causas y todos los efectos. En cambio, el mecanicismo el ámbito público en la figura de la máquina cuyo resorte es el soberano, tiene la arbitrariedad de la ley, pero también la ignorancia, arbitrariedad e imprevisibilidad de las acciones humanas, que aparecen como el estado de naturaleza que acecha siempre al estado-máquina, que lo mantiene como tal y que lo puede socavar, ya que la soberanía es construida y el soberano es creado como un Dios pero en su esencia es mortal.

3) Otra línea posible consistiría en abordar en mayor profundidad la analogía orgánica y la analogía de la manufactura, cuyo vínculo, como expusimos en un apartado, está en el autómatas y profundizar en sus consecuencias y prolongaciones posibles a partir de estudios contemporáneos. Es cierto que, como señala Foucault (2000), Hobbes pertenece a los pensadores que ponían el acento en la soberanía, en la visibilidad del poder, y en un centro de poder que se cierne sobre todos y que constituye una relación de dominio binaria: dominante-dominado. Ejerciendo el poder, a través del derecho, como una función negativa y limitativa del deseo, desde el ángulo de la pena ante la transgresión de lo prohibido, desde la manipulación del temor.

No obstante, si bien Hobbes a través de la mecánica de las pasiones construye y diseña la máquina estatal como un hombre artificial, tomando como modelo del artefacto la unidad de la maquinaria humana, es la concepción del Estado como máquina la que permite el traspaso para repensar la maquinaria humana (Schmitt, 2002:37) y la constitución no sólo limitativa del poder sino la regulación y producción de su deseo.

Hobbes, es un pensador que se abre como bisagra. La concepción del mecanicismo de las pasiones que conduce a la construcción del Estado como una maquinaria bajo el modelo de un

cuerpo humano pero artificial (movido por el soberano que hace de los individuos órganos o piezas que contribuyen al movimiento, funcionalidad y vida del conjunto), abre el paso a pensar el individuo en camino inverso. Porque para hacerlo pieza fue necesario pensarlo como una máquina, ahora la máquina estatal puede adentrarse en los cuerpos como máquinas individuales. Para ello no bastará sólo el temor sino también el deseo y el interés particular para aprovecharlo como fuerza y energía para el conjunto. El Estado tiene el modelo de la unidad personal y la máquina, es un cuerpo u hombre artificial que se concibe como artefacto y que tiene a su vez el modelo del cuerpo humano en tanto máquina y autómatas.

Una vez que se pudo pensar el Estado como máquina y la naturaleza desde el mecanicismo, se abre la puerta para pensar la intervención estatal sobre los cuerpos y sobre la vida, no solo la producción humana de un artificio como el Estado para su desarrollo entre pares, sino la aplicación de la artificialidad en el interior mismo de la pieza transformándolo técnicamente. Si la política es un artificio que interviene y no solo acompaña el movimiento del hombre, y si la vida misma no es más que movimiento, que no puede darse sin temor, deseo y sensación (L, 50), se puede pensar la paulatina ampliación de la injerencia de la política en los aspectos de la vida. Primero el control sobre el movimiento se da desde el temor a la muerte y la represión de ciertas pasiones, después avanza hacia el deseo para producir cuerpos dóciles y útiles y culmina en las sensaciones, en el cuerpo sensitivo, que no es solo un cuerpo que desea placer y teme el dolor sino que sufre cambios en estos a lo largo de la vida y que constituye el mismo devenir de la vida. Así, avanzamos en el campo del derecho soberano represivo hacia la anatomopolítica y de la biopolítica. Todos estos aspectos están, tal vez, contenidos en esta noción de Estado concebido como máquina: máquina para la satisfacción del ámbito de las necesidades humanas que son el impulsor y causa de la creación del Estado: temor a la muerte violenta, deseo de lo necesario para la vida, esperanza de conseguirlo mediante el trabajo. Primero el soberano hace hincapié en el primer aspecto, por medio del monopolio de la violencia legítima, pero paulatinamente se van incorporando los otros aspectos a la función de la estatalidad, el individuo será convertido en engranaje, productor y beneficiario de todos esos aspectos.