

Propiedad y autoridad en la teoría política de Thomas Hobbes

Maximiliano Lagarrigue*

Resumen

El presente escrito se propone indagar en la teoría de la propiedad de Thomas Hobbes a partir de sus dos mecanismos de legitimación: el *dominium* y la *auctoritas*. Partiendo del derecho de propiedad como derecho originado en la fuerza (*dominium*) e inseparable de ésta, se estudiará el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, como movimiento a través del cual la *proprietas* pasa de su condición “relativa” y belicosa a su objetivación en la forma Estado. La hipótesis aquí sugerida sostiene que la teoría de Hobbes se asienta en la resolución política del conflicto entre sujetos propietarios; donde, a su entender, la salida más efectiva radicaría en la transferencia de la fuerza (*dominio*) de la multitud a la autoridad (*auctoritas*) de un soberano cual propietario absoluto.

Palabras clave

Hobbes – Propiedad – *Dominium* – *Auctoritas*

Introducción: propiedad y violencia

*Nos gustaría estar seguros frente al mundo entero
en lo que se refiere al derecho de propiedad, sin
pagar por ello; y eso es imposible.*
Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista*

Es una premisa conocida de la teoría política hobbesiana el que en el estado de naturaleza el derecho al *meum* y al *tuum* sólo puede encontrar sostén en la fuerza

* Licenciado en Filosofía (UNS). Doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Becario doctoral CONICET (UNGS-IDH). E-mail: maxilagarrigue@gmail.com

(*dominio*) del individuo. En efecto, para Hobbes, ese estado de naturaleza se caracteriza por una “libertad no culpable de usar nuestro poder y habilidad naturales” para la conservación de la propia vida y los miembros (Hobbes, 1979: 203-204; 1999: 18; 2005: 106). De modo que, de existir allí algún derecho al *proprium*, éste sólo podría tener lugar en el acto mismo de conservación de la vida, de esfuerzo incesante por la autopreservación. La conservación de cada uno coincide, entonces, en el estado de naturaleza que nos describe Hobbes, con aquellas cosas o útiles a los que todos con derecho desean y tienen libertad de poseer para mantenerse con vida.¹ De aquí, que Hobbes pueda afirmar, respecto de esa condición pre-política que:

Un derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto, mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada. Pues el derecho que tiene un hombre le resultará de poca utilidad y beneficio cuando otro tan fuerte o más fuerte que él tenga derecho a lo mismo. (Hobbes, 1975: 10)².

Tener derecho a todo es al mismo tiempo, según nos indica Hobbes, tener derecho a nada. Así, que un “individuo se sirva de todos los medios y realice cualquier acción necesaria para conservar el cuerpo”, es un derecho que coincide, a fin de cuentas, con su misma nulidad. Pues, ser dueño de la vida es un derecho que sólo se va a garantizar a partir de la lucha por la conservación, cuyo enunciado se confirma en el instante mismo en el que la guerra lo ponga en entredicho. Con lo cual, la posibilidad para Hobbes de que el hombre sea propietario de su vida en el estado de naturaleza acaba acordando allí con la supresión de ambas. Así, todo intento por equiparar a la vida con la propiedad conlleva en dicho estado natural a una frustrante contradicción: por un lado, el *meum* no pasa de declararse como tal que ya es un *tuum*; y por otro, y como consecuencia de ello, ambos derechos deben ratificarse a través de un duelo que desencadena, finalmente, el estado de guerra. Si bien, y como Hobbes subraya, el derecho al *meum* y al *tuum* no existe en el estado de naturaleza (Hobbes, 1999: 63; 2005: 203)³, es, precisamente, esta

¹ “Y por esta razón se puede decir justamente –*rightly*– que *Natura dedit omnia omnibus*; o sea, que la naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres, entendiéndose que *ius* y *utile*, derecho y beneficio, son lo mismo” (Hobbes, 1975: 204-205). Véase otra formulación en Hobbes (1999: 19). La comparación entre *ius* y *utile* desaparecerá en *Leviatán*.

² Véase una formulación semejante en Hobbes (1999: 19-20)

³ Hobbes deja bien en claro que el derecho al *meum* y al *tuum* no puede existir fuera del Estado; sin embargo, cuando éste desarrolle su teoría de la adquisición argumentará que el *dominio* (de persona o bienes) puede establecer un derecho de propiedad que anteceda a la asociación. Esta cuestión es de suma

misma imposibilidad la que revela que la *proprietas* es la causa más originaria de la asociación civil. En efecto, es por la dificultad de establecer el derecho a la propiedad en el estado de naturaleza, por la intromisión del *dominium* como agente dinamizador de la guerra y el miedo, por lo que los hombres deciden constituir un estado político como garante de la propiedad y la paz. Al respecto, Hobbes en un pasaje de sus *Elementos*, escribe:

...y considerando que todas las violencias proceden de controversias que surgen entre los hombres sobre el *meum* y el *tuum*, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y cosas similares que aquellos acostumbran a medir de acuerdo con su juicio, corresponde también al criterio (*judgment*) del propio poder soberano determinar y establecer la medida común mediante la cual todo hombre sepa qué es suyo y qué es del otro; qué es bueno y qué es malo; qué debe hacerse y qué no, y ordenar que dichas medidas sean observadas. A todas esas normas de las acciones de los súbditos se llama *derecho político* o civil (1975: 260).⁴

Ciertamente, entonces, en el intento por establecer el *meum* y el *tuum* los individuos juzgan como justo (*ius*) lo que es útil (*utile*) y bueno (*bonum*) para cada uno. Convirtiéndose ellos en jueces de uno mismo y debiendo así hacer uso de su fuerza para probar el derecho sobre este *meum*. La conclusión que se sigue de ello es la guerra. Y la

relevancia para comprender el carácter físico y violento en el que Hobbes hace reposar a la propiedad. Y sobre ella se volverá en el apartado final del presente escrito.

⁴ Véase también en Hobbes (1999: 58-59). Que la guerra del estado de naturaleza surge como provocación del derecho de propiedad y que en torno a ella deberá, pues, gravitar la paz pública – haciéndola para esto depender plenamente del poder soberano– es algo que Hobbes se encarga de dejar bien en claro en *Leviatán*, donde al enumerar los derechos del soberano por institución, afirma: “En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*. En efecto, antes de instituirse el poder soberano –como ya hemos expresado anteriormente– todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad –o *meum* y *tuum*– y de lo *bueno* y lo *malo*, de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir leyes de cada Estado particular...” (Hobbes, 2005: 146). Pero, más evidente aún, resulta aquel pasaje en el que Hobbes señala las causas de discordia en el estado de naturaleza (la competencia, la desconfianza y la gloria): “La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños, y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa...” (Hobbes, 2005: 103). Se ve claramente aquí, no sólo que la propiedad es la principal causa de la guerra, sino también que las dos causas restantes son derivaciones de la competencia por la primera. Ya en *De cive*, Hobbes afirmaba: “Pero la causa más frecuente de que los hombres deseen hacerse mal unos a otros tiene su origen en que muchos apetecen a la vez la misma cosa, que muy frecuentemente no pueden ni disfrutar en común ni dividir; de donde se sigue que hay que dársela al más fuerte. Ahora bien, quién sea el más fuerte es cosa que hay que dilucidar por medio de la lucha” (Hobbes, 1999: 18). Al respecto, Ferdinand Tönnies fue uno de los primeros estudiosos de la obra de Hobbes en señalar que la lucha por la propiedad es la primera causa de la guerra, aunque no llegó a ahondar demasiado en esta cuestión (Tönnies, 1988: 258).

guerra provoca el miedo generalizado a una muerte violenta –la pasión primordial y más cierta la, en palabras de Strauss, “única norma absoluta en torno a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente” (Strauss, 2006: 39)⁵–; un estado de incertidumbre donde el derecho a todo muestra a los hombres su reverso incontestable: el derecho a nada. De este modo, la propiedad en el estado de naturaleza se presenta en la teoría de Hobbes como la hendidura a través de la cual los hombres descubren su impotencia para establecer cualquier derecho sobre el *meum*. Pues, por un lado, los hombres saben que en el derecho a lo propio radica el bien y su utilidad; pero, por otro, reconocen que deberán luchar a muerte por la conservación de éste. Es así que la – imposibilidad de la– propiedad en el estado de naturaleza mantendrá a los hombres en el más perpetuo vilo; pues ella los incita a poseer todo reuniéndolos en un encuentro desafortunado y fatal. Frente a esto es que Hobbes propone una salida altamente efectiva: legitimar el derecho al *meum* y al *tuum*; conjurar⁶ políticamente a la propiedad; es decir, objetivar el derecho al *propium* utilizando la razón a cambio de la fuerza, trocando el *dominium* del estado de naturaleza por la *auctoritas* soberana.

Aquí, en efecto, es donde el estado político se presenta a la mirada de Hobbes como el único mecanismo capaz de superar tamaño atolladero inicial en el que se encuentran los hombres. En él, la paz coincidirá con la determinación de un sujeto propietario en quien queden reunidos *ius*, *dominium*, *ratio* y *lex*. Tal acto de convertir a la propiedad subjetiva en un *Magno homes proprietatis* significará, por un lado, ocluir la violencia animal del estado de naturaleza conforme a una teoría de la autorización; pero por otro, y al mismo tiempo, transfigurar aquel *dominium* del *meum* y el *tuum* del estado de naturaleza en un poder soberano, quien será por esto mismo, y paradójicamente, el único propietario absoluto tanto por *autorización* como por *dominio*.

De este modo, el presente escrito se propone indagar en la teoría de la propiedad de Hobbes a partir de los dos mecanismos de legitimación, antes mencionados: el *dominium* y la *auctoritas*. Partiendo, así, del derecho de propiedad como derecho originado en la fuerza (*dominium*) e inseparable de ésta, se estudiará el tránsito del

⁵ Véase también Strauss (1965: 196).

⁶ Efectivamente, se trata de “conjurar” (*coniurare*) en las acepciones: 1. “Ligarse con alguien, mediante juramento, para algún fin”; 5. “Rogar encarecidamente, pedir con instancia y con alguna fórmula de autoridad algo”; 6. “Impedir, evitar, alejar un daño o peligro” (Real Academia Española, 2001).

estado de naturaleza al estado civil, como movimiento a través del cual la *proprietas* pasa de su condición “relativa” y belicosa a su objetivación en la forma Estado. La hipótesis aquí sugerida sostiene que la teoría de Hobbes se asienta en la resolución política del conflicto entre sujetos propietarios; donde, a su entender, la salida más efectiva radicarán en la transferencia de la fuerza (*dominio*) de la multitud, a la autoridad (*auctoritas*) de un soberano cual propietario absoluto. Para explicar la misma nos limitaremos a analizar los aportes realizados en la materia por Yves Zarka (1997) y Roberto Espósito (2003); complementando éstos con la propia interpretación de los textos de Hobbes, intentaremos trazar los estrechos vínculos entre propiedad y autoridad en la teoría política hobbesiana.

Communitas y proprietas: la lectura de Roberto Espósito

En su libro *Communitas* Roberto Espósito emprende uno de los análisis ontológicos más sugestivos en torno a la teoría de la propiedad en Thomas Hobbes. La interpretación de este autor se asienta, en lo fundamental, en el estudio y reformulación del concepto de *communitas*. Concepto, que para Espósito, lejos de referir a “una propiedad de los sujetos que une” señalaría, por el contrario, la ausencia originaria de todo *proprium*. Partiendo de un análisis etimológico de la noción de *communitas* y sobre documentada bibliografía, Espósito sugiere que el sustantivo *munus* indica la *deuda o falta* –y también el *don o plus*– recíproca que les impide a los individuos ser su propiedad más propia, esto es, su subjetividad (Espósito, 2003: 25-34). El *munus* colectivo (*communitas*) será, luego, la ausencia de sujetos, “sujetos de su propia ausencia”; la *nada* que los constituye juntos (*cum*) destituyendo al tiempo todo *proprium*. Y, frente a esta “nada en común”, frente a aquel peligro inminente de perder este *proprium* es que se erigirá, argumenta Espósito, un proceso de *inmunización* que comienza con la modernidad, y que tendrá como a uno de sus diagnósticos claves a la teoría hobbesiana.

En efecto, la teoría hobbesiana representa para Espósito la primera teoría moderna que de un modo radical expone el peligro fatal de una *communitas*, al tiempo que formula lo que será su salida más efectiva: un contrato que salve a la subjetividad convirtiéndola en legítima *proprietas*. Este paso de una *communitas* a una *inmunitas* se corresponde con el tránsito de un estado de naturaleza sumido en la guerra, el miedo y

la muerte violenta, a un estado político en que el que los individuos quedarán al resguardo de un poder soberano definidor de toda legitimidad. Partiendo de la experiencia del miedo común a una muerte violenta, que define a aquel estado de ánimo de los hombres en su condición natural, Espósito señala, que tal miedo en Hobbes es la principal pasión productora de la política. Y esto, no tanto por el significativo hecho de que ella fuerza a los hombres a pactar con el fin de salir de ese estado de desconcierto y temor recíproco –convalidándose así como su principal causa lógica–, sino antes bien porque el miedo tiene por función principal la de proteger y conservar al *pacto unionis* (Espósito, 2003: 58-59). El miedo es el origen del Estado, su causa, pero también su única garantía de permanencia. Así, si en el estado de naturaleza el miedo se experimenta como una pasión mutua, anárquica y recíproca, en el estado civil ella no hará más que convertirse en una pasión en común, institucional y objetivada. Lo que allí se produce con el miedo es un intercambio de un modo de ser inicial –indeterminado– por un modo de ser más “seguro” y estable conforme a un poder legítimo (2003: 60). “El Estado no tiene el deber de eliminar el miedo, sino de hacerlo ‘seguro’” (2003: 61), de trocar la incertidumbre por la certeza, de transformar lo que es una condición aleatoria de la experiencia del miedo, en una condición “segura”, visible e identificable. De este modo, la pasión del miedo, no sólo pasará a ser causa del Estado moderno sino que además se convertirá en el motor y garante de su propio funcionamiento: “esto significa que una época – la modernidad – que se define así misma sobre la base de la ruptura con el origen, lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y de violencia” (2003: 61).

A este origen violento que se perpetúa en el estado civil, Espósito lo denomina la “arcaicidad de lo moderno”, y en Hobbes ello se identifica con lo que es el motivo y objeto del miedo: una igual capacidad de los hombres de matar. Aquello que mancomuna a los hombres es su capacidad de dar la muerte y su posibilidad de recibirla. Unidos en un duelo recíproco, los individuos luchan y se agreden mutuamente a fin de conservar y acrecentar su poder, el que sólo se ratifica menoscabando el poder del otro. Por ello, es que Espósito afirma que “la vida –primera necesidad– sólo puede asegurarse acumulando poder –la primera pasión–. Pero sólo a expensas de los demás puede acumularse poder: a costa de *su* vida. Viviendo en su lugar, el de su muerte” (2003: 64). Es decir, el único vínculo posible en un estado de naturaleza semejante será

el de la enemistad, pues aun cuando los individuos establezcan lazos de amistad, éstos no serán más que meras relaciones de utilidad; y una vez que la estrategia de seducción que las sostiene fracase se dará paso inexorablemente a la guerra.

Ciertamente, si la única forma de comunidad posible es la que se reúne en torno al crimen, la solución hobbesiana, argumenta Espósito, deberá recaer drásticamente en la eliminación de todo vínculo social. A esto, el autor de *Communitas* lo llamará, precisamente, *inmunización*: una disociación de los individuos a los fines de evitar todo contacto mortal. Y en ello es que radica, paradójica y etimológicamente, el “absolutismo” hobbesiano: en ser él un principio de liberación de todo lo que está “ligado” (2003: 65); en hacer converger la soberanía con la disociación del vínculo comunitario. El Estado, pues, como la suma de muchos individuos que en el acto mismo de asociación política suprimen aquel *cum* que los reunía en el común “delito”. El fin, pues, del pacto que da vida al *Leviatán* no es sino el de mantener la de-socialización, es decir, la conservación de la propia subjetividad, la que, amenazada en el estado de naturaleza, debe ser ahora res guardada por la legítima *auctoritas*. Se trata de un Tercero “al que todos se vinculen –dice Espósito– sin que deban ya vincularse entre sí” (2003: 68). Un soberano en quien se deposite por autorización el derecho de cada individuo a todo para que de ese despojo de fuerzas surja un árbitro común, una única espada a la cual temer.

Sin duda, aquí es donde aparece un repetido interrogante en la literatura hobbesiana que Espósito no pasa por alto, vinculado él con el peligro que suscita tal renuncia a un derecho a todo: ¿Por qué los hombres entregarían su derecho –*ius*– a una única persona de la que pasarían a depender ahora sus vidas? La respuesta que ofrece Espósito parte de la propia solución hobbesiana a esta cuestión, para mostrar luego sus dificultades aún no disipadas. Pues, si bien la teoría de la autorización introducida en *Leviatán* le permite a Hobbes argumentar en favor de un pacto de asociación que lejos de implicar la renuncia a un derecho indicaría más bien el acto de representación de las voluntades individuales; ello no soluciona el hecho, para nada menor, de que el único que puede hacer históricamente efectivo este pacto es el soberano, en tanto él solamente posee la fuerza de la espada, la única garantía de cumplimiento de cualquier pacto. Los súbditos, al autorizar que su derecho pase a ser ejercido por el soberano, no reemplazan el derecho natural por la ley, sino que lo objetivan, lo condensan en la figura del

gobernante. Así, el derecho a todo se conserva y perpetúa en el estado civil, sólo que ahora personificado en el soberano.

Con esto, el proceso de autorización revela que el poder de aquel individuo –y posterior soberano– no se limita, sino más bien aumenta. Y la respuesta para tamaña paradoja debe buscarse, siguiendo la propia argumentación de Espósito, en el mismo proceso de autorización como acto de identificación de súbdito con soberano. En él radica, a su entender, el paradigma sacrificial moderno del que el *Leviatán* es su incontestable modelo. En efecto, “ser idénticos al soberano –dice Espósito– significa entregarles por entero la propia subjetividad. Renunciar a cualquier margen de autonomía con respecto a sus acciones, por el hecho mismo de considerarlas como propias” (2003: 70)⁷. Sacrificar la subjetividad en pos de un sujeto mayor que la represente y contenga, es un acto mimético por el que los súbditos autorizan al soberano a cometer cualquier tipo de acción, incluso contra ellos; pues sus actos encuentran, al fin y al cabo, su autoría última en los mismos súbditos (Espósito, 2003: 71). Lo paradójico se resuelve aquí como la instancia cumbre y visible –el reconocimiento por representación– de aquel *cum* que amenazaba con borrar toda subjetividad o propio. La autorización es, luego, el sacrificio que da cuenta de ese miedo del que se intenta huir, pero del que se vuelve imposible escapar; y donde la solución más eficaz contra ello es convertir el miedo recíproco en un miedo singular, reconociendo al tiempo en él la suma de todos los miedos. “Sacrificar la vida –comenta Espósito– a su conservación es la única manera de contener la amenaza que naturalmente la asecha. Pero ello equivale a conservar, perpetuándola, también su sacrificabilidad; ‘normalizar’ la posibilidad (sino la puesta en práctica) de su sacrificio” (2003: 74). En otras palabras, lo que el pacto civil produce no es más que la objetivación en la unidad de la persona soberana del derecho a todo que los hombres poseen en el estado de naturaleza. Entregado este derecho a él, al árbitro común, los hombres perpetúan por otros medios –más seguros– el miedo a una

⁷ Esta interpretación de un Hobbes absolutista –reticente a la autonomía civil de los súbditos– encuentra como contrapartida los análisis de Strauss (1965), Schmitt (2004), Macpherson, (1970) y Oakeshott (1975), por citar sólo a algunos. Estos autores sostienen, desde perspectivas diferentes, la presencia en Hobbes de elementos liberales, ya sea por la supuesta defensa de un ímpetu natural en los hombres a acumular bienes, ya por concebir a su *Leviatán* como una máquina compuesta por ciudadanos atomizados. Sin embargo, si se considera que el argumento de Espósito apunta, en principio, a mostrar de qué modo el Soberano es un producto de la necesidad de los individuos por salvar su *proprium*, su posición se hallaría muy próxima a la de los autores citados. Aunque, el desarrollo posterior de Espósito parece contradecir o, al menos, relativizar sus postulados iniciales.

muerte violenta; sólo que ahora este miedo objetivo y común a los súbditos se vuelve garantía de conservación, *inmunización*, legitimación del *proprium*.

Efectivamente, según se deduce de la interpretación de Espósito, la imposibilidad de conservar el *proprium* en el estado de naturaleza –en donde, como más arriba se señaló, la contingencia de la fuerza es allí el sostén y la única garantía de derecho– revela ser coincidente con el estado de guerra generalizado. La destitución de todo derecho a lo propio es lo que define a esta condición pre-política: contingencia y labilidad del vínculo entre propiedad y derecho natural. La muerte violenta es aquí un resultado de la activación del derecho de propiedad y de su inevitable fracaso. El único momento en el que el derecho a lo propio puede allí enunciarse es concitando el duelo; y, precisamente, en ese duelo es que el *proprium* muestra ser, tanto un puro derecho arbitrario como un elemento indispensable a las pretensiones de poner fin a todo conflicto. Al situarse la propiedad en el estado de naturaleza como imposibilidad fatal, como agente virulento, los hombres no tienen más remedio que optar por su inmunización. Y ella consiste en el conjuro, en conjurar a la propiedad, en nombrarla “Persona”, “Actor”, “Representante”, “Soberano”; es decir, en trasladar a la instancia de lo visible, objetivo y común, un derecho cuyo arbitrio y singularidad conduce no a otra cosa que a la guerra. Inmunizar es, en efecto, trocar la razón por la fuerza, la política por las pasiones. Un acto por el cual se concentra la fuerza y la razón, el *dominium* y la *proprietas*, en una única persona (*actor*), en quien se contenga y defina toda regla política.

Es en este sentido que la lectura de Espósito arroja luz sobre dos aspectos importantes del fenómeno de la *proprietas* en la teoría hobbesiana. En primer lugar, lleva a comprender a la *proprietas* en relación directa con el estado de guerra y a situar, por ende, su existencia y desaparición en los términos límites de vida-muerte. En segundo, y como consecuencia de lo anterior, consigue entender ahora al estado civil como un producto de la necesidad de conjurar políticamente un elemento cuyo marco de contingencia radical requiere de una redefinición política estructural. Y, donde el único método capaz de hacer efectivo tal conjuro –Espósito lo llamará sacrificio–, es el de exorcizar mediante la razón el derecho a todo en el que la *proprietas* se sostiene. De un lado a otro, del estado de naturaleza al estado civil, la *proprietas* pasa de ser, tanto la cosa que mancomuna a los hombres hacia su desaparición, como la que los reúne bajo la

paz y cerco de la figura soberana. Figura que, como nota Espósito, aún entrañará lo más terrible de aquel estado natural. Pues, si bien el soberano como fruto de la *autorización* se revela ya propietario absoluto, ello no será sino a condición de poseer él el monopolio total de la fuerza. Tal ambigüedad no hace más que poner de relieve la cercanía de los dos modos en el que la *proprietas* se legitima: *by acquisition or by institution*; y la indistinción y dificultad que en ella se contiene. Cuestión que requiere, ahora, de un posterior análisis.

Del *dominium* a la *auctoritas*, o de la fuerza a su conjuro

La *proprietas*, tal como ella se presenta en el estado de naturaleza hobbesiano, sólo puede encontrar sostén en la fuerza o *potestas* del individuo. Esta es la forma en que propiedad y derecho coinciden plenamente. Y es, asimismo, la razón que lleva a Hobbes a utilizar indistintamente en su *De cive* y en los *Elementos*, tanto el concepto de *proprietas* para referir a la propiedad como el de *dominium* (Zarka, 1997: 198-199). Pues, la única fuente generadora de una propiedad “relativa” –la que se defina estrictamente por su relación de dependencia con– no podrá ser otra allí que la fuerza del individuo, el *dominio* sobre las cosas o personas que él detenta. Aun cuando la propiedad no exista con certeza allí donde no se ha constituido todavía el Estado, la *potestas* o fuerza puede establecer con un alto grado de incertidumbre y fragilidad un vínculo entre propiedad y propietario. Este vínculo fundado exclusivamente en la fuerza da cuenta de una de las dos modalidades posibles para la constitución de una república: la *acquisition* o la *institution*. La primera modalidad opera específicamente a través del poder que posee el señor o la madre para conservar como suyos los siervos, hijos o bienes; mientras que la segunda, lo hace a través de un pacto de asociación y autorización que trueca la fuerza por la razón, y las propiedades “relativas” de la multitud por la propiedad absoluta del soberano. Este desplazamiento del *dominium* a la *auctoritas* –del estado de naturaleza al estado civil–, halla correspondencia con los modos en los que la propiedad se garantiza. Con lo cual, determinar el fundamento de la propiedad será, a un mismo tiempo, dar una respuesta adecuada al modo más efectivo y seguro de constituir un Estado. En tal sentido, es que el paso del *dominium* a la *auctoritas* significará una solución al dilema de cómo instituir ese derecho al *meum* y al

tuum que desencadena la guerra, superando el conflicto de las relaciones naturales de fuerza, pero depositando, ahora, el derecho a todo (la fuerza) en la persona soberana.

El modo primario en el que la propiedad puede encontrar existencia en el estado de naturaleza es, como ya se señaló, en su apelación a la fuerza. Ésta conduce a los hombres de una lucha por la propiedad sobre las cosas a una lucha por la propiedad sobre las personas. Pues, determinar la propiedad sobre otros es igual a hacerse de sus propiedades, y con ello evitar la posibilidad de que existan objetos de disputa en común. Aquí es, justamente, donde Hobbes se detendrá en dos figuras paradigmáticas que remontan, cada una de ellas, al modo de ser de una *commonwealth* por adquisición: la figura del *dominium despoticum* y la del *dominium paternum* –o, mejor dicho y como oportunamente se verá: *maternum*–. La primera, tiene lugar como consecuencia de la victoria de un hombre sobre otro. Allí, el miedo a la muerte experimentado por la víctima fuerza a ésta a generar un pacto de no resistencia contra quien le ha vencido; otorgándole al amo propiedad absoluta sobre las cosas y acciones de aquél. Si bien el pacto o compromiso verbal es el que en este punto determina jurídicamente la relación *dominium-servus* –a diferencia de lo que sucede con el esclavo, a quien el amo tiene atado por “ligaduras materiales” y que cuenta con el derecho de liberarse utilizando los medios que quiera–, es la fuerza o derecho de conquista la que determinará fácticamente el que un hombre sea amo de otro.⁸ Es decir, aún cuando el pacto verbal no se efectúe, el más fuerte puede esclavizar y sujetar a otro mediante ligaduras materiales; esto es, tener a un esclavo antes que a un siervo (Hobbes, 1975: 283; 1999: 79). En ambos casos la fuerza es la que le permite al amo dejar cuerpos en libertad –por elección preferente de un pacto– como mantenerlos atados y prisioneros: “De forma que su dominio sobre ambos es absoluto y puede decir de su siervo que es suyo, igual que puede decirlo de alguna otra cosa” (Hobbes, 1975: 283).

⁸ “Si se considera que un hombre en estado de naturaleza se encuentra en una situación de hostilidad respecto a otros hombres y tiene por consiguiente, título legal para someterlos o matarlos, de acuerdo con lo que su propia consciencia y criterio le dictan en orden a su seguridad y beneficio, con mucha más razón podrá hacer lo mismo respecto a las bestias; es decir, puede salvar y conservar para su propio servicio, según su criterio, las que por naturaleza son aptas para obedecer y útiles para servirse de ellas; y matar y destruir, en una guerra perpetua, a todas las restantes que le resulten peligrosas y molestas” (Hobbes, 1975: 286). En igual sitio en su *De cive*, Hobbes escribe: “El derecho sobre los animales irracionales se adquiere del mismo modo que sobre las *personas* humanas; a saber, por las fuerzas y los poderes naturales. Y dado que en el estado natural, por la guerra de todos contra todos, a cualquiera le es lícito someter e incluso matar a otros siempre que les parezca que eso es bueno para él...” (Hobbes, 1999: 81).

El dominio despótico se funda en el miedo a la muerte que experimenta la víctima y en la posibilidad de conservar su vida si es que ella decide someterla a la voluntad del conquistador o señor. A partir de aquí el dueño se convierte no sólo en propietario de la persona sino también del conjunto de sus bienes, “no hay nada que el siervo pueda retener como suyo contra su señor”.⁹ La *self-preservation* no deja otra alternativa a la víctima que pactar su servidumbre, evaluar las posibilidades de asesinar a su dueño, o huir de él, siempre que la fuerza del conquistador lo permita. Por ello es que en Hobbes la propiedad se encuentra directamente vinculada con la conservación de la vida. Propietario es aquel que tiene el derecho (la fuerza y el *dominium*) de conservar la vida y los bienes. Lo que no significa que la vida para Hobbes sea una propiedad, como lo será más tarde para Locke. En Hobbes la vida no posee título de propiedad alguno, pues no hay derecho objetivo que la salvaguarde por naturaleza. Sin embargo, es porque un tal derecho es imposible en el estado pre-político, por lo que los hombres, temiendo el fin de sus vidas, se esfuerzan por establecer un derecho al *meum* y al *tuum* superior al resto que le permita garantizar su conservación. Y esto, ya sea por esclavitud, servidumbre, manutención de hijos, o asociación civil. Cuando Locke, décadas más tarde, convierta a la vida en una propiedad inalienable, lo que en el fondo pretenderá hacer será garantizar que tal propiedad quede aislada de la dinámica relacional de dominio.¹⁰ Pues, al estar ésta fundada en el individuo mismo se anula, con ello, toda posibilidad de someter –o conservar con vida– a otro para dar cuenta de mi derecho como propietario.

La conservación como factor generador de propiedad se encuentra reflejada de modo patente en la segunda relación de *dominium*: el *dominium paternum*. Hobbes realiza allí una curiosa distinción entre el poder *paternum* y el poder *maternum*. Lejos de depositar el *dominium* sobre los hijos en la fuerza del padre, como el procreador y figura fuerte (*ob preastantian sexus*), Hobbes lo hará recaer en la madre. Y esto, por la sencilla razón de que “el título de dominio sobre un niño no procede del hecho de la

⁹ “Así, pues, ya que el propio siervo y todas sus cosas son también del *señor*, y todos pueden disponer de los suyos por derecho natural de la forma que quieran, el *señor* podría vender, pignorar o transferir mediante testamento su dominio sobre el *siervo*, a su elección” (Hobbes, 1999: 80).

¹⁰ El *Segundo tratado* de John Locke puede leerse perfectamente como una réplica directa al estatuto ontológico-político que Hobbes le atribuye a la propiedad. Locke, allí, asimila la propiedad a la conservación de la vida y la humanidad, a la razón y la paz. Hobbes, por el contrario, la entenderá como el elemento de asociación mortífera de la multitud; indisociable de las relaciones de fuerza y del estado de guerra como su peor producto (Locke, 1973).

generación, sino de *mantenerlo*, y por tanto en el estado de naturaleza la madre en cuyo poder está salvarlo o destruirlo tiene derecho a ello de acuerdo con lo que se ha dicho en la primera parte, capítulo XIV, sección 13” (Hobbes, 1975: 289)¹¹. No es el hecho de darle nacimiento, sino el de mantenerlo con vida lo que le otorga derecho de propiedad al progenitor sobre su hijo. Si una madre, explica Hobbes, abandona a su hijo y otro hombre o mujer lo toma tendrán ellos el mismo derecho que antes poseía su madre. La remisión al capítulo XIV, sección 13 de los *Elementos*, viene a explicar un poco más este carácter dinámico y relacional del derecho de propiedad en el estado de naturaleza. En él Hobbes destaca la igualdad de fuerzas entre los hombres como un factor de riesgo constante, que lleva a los hombres a evitar la “igualdad antes de que sobrevenga el peligro y antes de que exista la necesidad de luchar”. Al establecer un *dominium* o propiedad sobre alguien se genera una desigualdad que aumenta las posibilidades de conservación, disminuyendo los riesgos de una muerte violenta.¹² La *propriety* multiplica asimétricamente las relaciones, interfiere en la igualdad natural de los hombres, e implica a la fuerza del individuo en una actividad de conservación constante de su *proprium*: “Viendo, pues, que siempre buscamos nuestra propia seguridad y conservación, si abandonamos voluntariamente y le consentimos [al sometido] que reúna fuerzas y se convierta en nuestro enemigo, actuamos de forma contradictoria con nuestras intenciones” (Hobbes, 1975: 206).

Para alcanzar seguridad y conservación se debe asegurar y conservar la propiedad sobre el otro. Establecer vínculos de propiedad, de dominio y asimetría. Si se retorna a la sección 3 del capítulo IV puede leerse el profundo alcance que Hobbes le atribuye a la propiedad en su relación con la *self-preservation*. Queda claro, en ese punto, que la

¹¹ La cursiva es nuestra. Véase también (Hobbes, 1999: 83; 2005: 163).

¹² Y, en efecto, éste es el punto de partida de la distinción entre el poder del padre y el poder de la madre sobre el hijo. Hobbes no acepta que alguien obedezca por igual a dos personas, el dominio es indivisible: “...el poder supremo es indivisible, de manera que nadie puede servir a dos señores; en la generación, en cambio concurren dos personas, a saber, *hombre* y *mujer*; por eso es imposible que el dominio se adquiera por la mera generación. Por lo cual hay que investigar con más detenimiento el origen del *dominio paterno*” (Hobbes, 1999: 82). Y también en Hobbes (1975: 288).

En *Leviatán* se encontrará una reflexión decisiva en torno a esta cuestión. Hobbes explica, allí, que en los Estados la controversia por quién es propietario del hijo no reviste de demasiadas dificultades ya que es decidida por la ley positiva: “la sentencia recae a favor del padre, porque la mayor parte de los Estados han sido erigidos por los padres, no por las madres de familia”. Pero, advierte inmediatamente al lector, “la cuestión se refiere, ahora, al estado de mera naturaleza donde se supone que no hay leyes de matrimonio ni leyes para la educación de los hijos, sino la ley de naturaleza...” (Hobbes, 2005: 163). Esto contradiría la canonizada interpretación en Hobbes de un derecho a la propiedad que sólo sería posible en el estado civil (Bobbio, 1992: 69). El *dominium* o *proprietates* puede existir para Hobbes previo al contrato, sólo que a condición de fundarse en el mero arbitrio: el de la fuerza del padre, madre o señor.

sujeción de la madre sobre el niño le invalida al niño toda posibilidad de ser a futuro igual a quien lo ha mantenido. Tal pretensión es irrazonable “tanto porque su fuerza fue un don de aquel contra quien ahora reclama, como porque debe presumirse que quien mantiene a otro para fortalecerle ha recibido en razón de ello una promesa de obediencia” (Hobbes, 1975: 289). Pues, como irónicamente concluye Hobbes en la sección 3, de ser aceptable esta actitud por parte de los niños, “resultaría más prudente para los hombres dejar perecer a los niños durante su infancia que vivir con el peligro de que les dominen cuando sean adultos”. El *dominium* del progenitor sobre el niño explica la exigencia de propiedad como consecuencia de la *self-preservation*: los padres conservan la vida de sus hijos para conservar las suyas.¹³ Y aunque esto parezca de un cinismo despiadado, Hobbes procura mostrar en el fondo que el acto de *dominium* no pasa de ser igual a la apropiación de cualquier otra cosa: “pueden enajenarlos, esto es, prescindir de su dominio vendiéndolos o donándolos a otros en adopción o servidumbre; o pueden entregarlos como rehenes, matarlos por rebeldía o sacrificarles a la paz, cuando por ley natural o de acuerdo con su conciencia lo consideren necesario” (Hobbes, 1975: 291).

El *dominium* del padre o la madre sobre el niño, así como del conquistador sobre el esclavo, puede derivar en el usufructo o muerte del sometido. Las relaciones múltiples de conservación entre propietario y propiedad que surgen en el estado de naturaleza, se sostienen a partir de una fuerza que amenaza constantemente la vida, no sólo de quien en ese momento sea el sometido, sino también del propio dominador. Y ello, tanto porque el esclavo puede contar con la fuerza suficiente para matar a su amo, como también por el simple hecho de que cualquier otro amo puede dar muerte o someter a su par. En otras palabras, en el estado de naturaleza no existe un sujeto común a quien temer, por lo que cada relación de dominio no sólo es inestable, sino que es además múltiple. El paso más significativo, a este respecto –para intentar ordenar políticamente las relaciones de propiedad y dominio–, consistirá en la formulación por parte de Hobbes de su teoría de la autorización. Teoría que según la interpretación de Yves Zarka es de emancipación política respecto de la teoría de la dominación y la

¹³ Puede, sin embargo, parecer de una enorme contradicción en Hobbes el hecho de que en el caso del *regnum patrimoniale* el autor considere que la sucesión deba recaer en el hijo del monarca. Pero, justamente, ello no hace más que confirmar la imposibilidad de establecer simetrías una vez introducida la propiedad; sólo la muerte del padre le permite al hijo asumir su rol, cuando ya no existe posibilidad alguna de comparación en vida (Hobbes, 1975: 294).

proprietas; las que acabarían por reducir al sujeto a un ser vivo pasible de muerte. Así, mientras en el *dominium* el sometido se encuentra sujeto plenamente a la voluntad del dominador, en la *auctoritas* serán las voluntades individuales las que intervengan para convocar a un sometimiento común. Sin embargo, si este cambio lo representa el paso de un sometimiento forzado a un sometimiento voluntario, la pregunta que se impone es: ¿Qué es lo que se modifica realmente con el paso del *dominium* a la *auctoritas*?

Según la teoría de la autorización una *persona*, es decir, “aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas”, es lo mismo que un *actor*, y como tal puede representar las palabras o acciones que son propiedad de un *autor*. De modo que:

...lo que con referencia a bienes y posesiones se llama *dueño*, en latín, *dominus*, en griego, *kyrios*, respecto a las acciones se denomina autor. Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama AUTORIDAD. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por autorización, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho (Hobbes, 2005: 133).

La *auctoritas* vendrá a sustituir a la figura del *dominus*; el derecho sobre las personas al derecho sobre las cosas. Ahora, y como apunta Zarka, “el derecho del actor, lejos de anular el derecho del autor, se funda en él [...] Así entendida, la convención social permite constituir unos derechos de soberanía que no anulan sino que, al contrario, suponen la permanencia del derecho de los súbditos” (1997: 211). La teoría de la autorización viene a ser la clave jurídica para Zarka de una doble operación según la cual, por un lado, una persona puede tener derecho sobre otra sin reducirla a cosa, y por otro, el derecho sobre las acciones deja ya de poner en tela de juicio el derecho inalienable de cada uno sobre su persona física (Zarka, 1997: 210). Con ello, Hobbes salvaría al súbdito de la cosificación y la muerte, al identificar las acciones del actor soberano con la común voluntad de los súbditos. Tal sometimiento voluntario hace ahora que el acto de *dominium* trastoque en una decisión (autorización) soberana emitida por cada súbdito. De modo que el sometimiento pasa a ser aquí liberación, y el súbdito de ser objeto a ser sujeto, pero sin renunciar por ello a su condición de súbdito. Por lo que, finalmente, la operación de autorización lejos de salvar al súbdito de la muerte, y de su condición de mera propiedad, acabaría por instituir legítimamente un

dominium absoluto. Zarka no tarda en reconocer esta dificultad en la teoría de Hobbes, y por ello arroja sobre el final del capítulo *De la propiedad* el siguiente interrogante: “¿Cómo es que la noción de *dominium* conserva un lugar tan importante en el *Leviathan* y precisamente en el marco del derecho sobre las personas?” (Zarka, 1997: 212). Dos son las respuestas que ofrece él a este dilema. La primera, sostiene que la emancipación de la propiedad sólo se realizaría plenamente en una república por institución; mientras que en la república por adquisición la noción de *dominium* permanecería yuxtapuesta a la doctrina de la autorización. La segunda, que tal yuxtaposición no modifica la relación de *dominium*, pues lo que ahora *se supone* es que cada individuo reconoce como suyas las acciones del soberano. Sin embargo, ninguna de estas dos respuestas logra satisfacerlo y por ello concluye que “aunque la teoría hobbessiana de la soberanía se emancipa de la teoría de la propiedad, deja traslucir todavía algunos aspectos del problema que se ha liberado” (1997: 212).

Efectivamente, lo que la teoría de la autorización hace no es excluir el *dominium* – ello es algo que dista de ser su intención de fondo–, sino más bien perpetuarlo por otros medios. Y la razón de ello debe buscarse en el objeto de la teoría de la *auctoritas*, la que no tiene por fin, como sostiene Zarka, salvar al súbdito del *dominium*, sino más bien establecer un nuevo modo de sujeción, uno que resulte más eficiente y seguro para ambas partes. En principio, la institución por autorización no hace más que remontar las relaciones múltiples y asimétricas entre propiedad y propietario, a una relación unívoca entre la multitud entera y el soberano (Hobbes, 2005: 143). Siendo aquí una única persona –o asamblea de hombres– el objeto de temor para la multitud, y elevándolo por esto mismo al rango de *summum proprietarius*. La *institutio* elimina las asimetrías originadas en la multitud –los hombres ahora pactan “cada uno con cada uno”– para establecer una asimetría general entre el *pueblo* y el representante. El paso decisivo de este *pacto unionis* y de la institución del Estado consiste, precisamente, en la identificación del miedo recíproco y en su exteriorización o remisión a un sujeto común; quien condensando la suma de fuerzas evita el conflicto inmanente de la multitud al tiempo que unifica, a partir de la trascendencia de su fuerza, a las voluntades individuales. La *institutio* será, así, el modo más efectivo de salir del estado de guerra inicial, por cuanto ella implica tres factores determinantes. El primero tiene que ver con el acto de asociación. Este acto permite a la multitud, tanto reconocer la causa del

conflicto –el objeto de temor como objeto *en común*– como hallar en él su salida más adecuada: reunir a las voluntades dispersas para obtener un beneficio recíproco. El segundo factor de la *institutio*, por el que aventaja a una república por adquisición, está vinculado con el acto de transferencia en común del derecho natural. Pues, al despojarse la multitud de su fuerza, se deshace con ello del principio dinamizador del conflicto, garantizando de esa forma la unidad de la asociación. Si en la república por adquisición la fuerza del soberano es la que empuja a los hombres a la obediencia, en la república por institución la obediencia no será sino un producto que emerja del “centro” de la multitud, y como consecuencia del querer de los individuos. Esto hace que la multitud reconozca en su fuerza el elemento discordante, anticipando la posible adquisición violenta por parte de cualquier poder despótico. A ello se agrega, además, como tercer factor decisivo a la *institutio*, el que la transferencia del derecho de gobernarme a mí mismo convierte al sometimiento en una consecuencia deseada por los súbditos. La decisión de obedecer a un hombre o asamblea de hombres no involucra a una tercera voluntad cuyo poder obliga al sometimiento, sino que este poder se origina plenamente en la multitud misma; nada hay condicionando por fuera a las voluntades, la decisión de la multitud es una decisión radicalmente libre.

Así, presentadas las ventajas de la *institutio* se comprende que la principal diferencia con la *adquisitio* radique en el reconocimiento y en la transferencia voluntaria de la fuerza inmanente de la multitud. Aunque lo que no se modificará allí entre un modo de constitución del Estado y otro es la fuerza, esto es, el *dominium*. Pues, mientras en la *adquisitio* el sometimiento se origina en una fuerza externa, en la *institutio* nacerá de la voluntad de los súbditos. Lo que reporta en un beneficio directo a la hora de garantizar el sometimiento, pues, son los mismos súbditos los que deciden libremente a quién sujetarse y a quién otorgar el monopolio de sus fuerzas una vez que ellos reconocen que las relaciones recíprocas y múltiples de *dominium* no conducen a otra cosa más que al *bellum omnium contra omnes*. La *auctoritas*, que convierte a la multitud en autora del actuar soberano, contempla la dimensión volitiva como una instancia central a la constitución del Estado y al procedimiento de sujeción:

Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además,

sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona... (Hobbes, 2005: 141).

Si el *dominium* consideraba al *proprium* –al sujeto– una cosa pasible de muerte, la *auctoritas* ahora lo interpela para encontrar en él la fuente de legitimación de ese *dominium*.¹⁴ Y ello, al punto tal de acabar por identificar a las acciones y juicios del soberano con las acciones y juicios de la multitud; lo que vuelve al *dominium* –a la fuerza del soberano– un efecto indistinguible ya de su causa –la libertad de los súbditos. La transferencia del derecho natural de cada uno lejos de significar ahora un sometimiento es antes bien un acto de liberación por el que se reconoce la necesidad de obediencia. Así, lo que la *auctoritas* finalmente hace no es sino objetivar el *dominium*, conducir las fuerzas naturales de la multitud dispersa hacia un único sujeto que por fuera de ella la contenga, garantizando de ese modo su propia unidad. Y esto es “algo más que consentimiento o concordia”, es –como señala Hobbes– “una unidad real de todo ello en una y la misma persona”. En efecto, al despojarse los súbditos de su fuerza –y con ella, del elemento de digresión– y entregársela al soberano, convierten ahora a éste en un representante inseparable del pueblo, “al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno” (Hobbes, 2006: 141)¹⁵. Lo que significa, que el actor soberano detendrá a partir de la *auctoritas* un excedente de fuerza que le permita por derecho, y si lo cree conveniente, descargar sobre el súbdito la violencia de su fuerza. Punto que hace estimable la superioridad de la *insitutio* por sobre la *adquisitio*, la renuncia de muchos por sobre el sometimiento forzado de uno o varios. Esta eficacia de la institución frente a la adquisición reposa, justamente, en el hecho de hacer del *dominium* un principio político legítimo, que al tiempo que neutraliza sus efectos al interior de la multitud lo vuelve su único factor de unidad.

¹⁴ Hobbes es plenamente consciente de que no hay *dominium* para un Soberano que no repose en la voluntad del sometido, es decir, que no contemple una instancia de interpelación del sujeto. Como explicita en su *Behemoth*: “Pues el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo” (Hobbes, 1992: 23).

¹⁵ Y, en otra parte de *Leviatán*: “En efecto, los súbditos no dan al soberano este derecho, sino que, solamente, al despojarse de los suyos, le robustecen para que use su derecho propio como le parezca adecuado para la conservación de todos ellos: así que no fue un derecho dado, sino dejado a él, y a él solamente; y con excepción de los límites que le han sido puestos por la ley natural, tan enteramente como en la condición de mera naturaleza y de guerra de cada uno contra su vecino” (Hobbes, 2005: 254-255).

Ahora bien, la explicación para esta paradoja según la cual la *auctoritas* no excluiría al *dominium* sino que más bien lo profundizaría, se encuentra en la misma propiedad. Si se analiza la *institutio* desde el punto de vista de ésta se comprende por qué el *dominium* lejos de anularse se perpetúa al interior del Estado. La propiedad, que incita al uso de la fuerza en el estado de naturaleza y conduce a los hombres a la guerra, es conjurada por la *institutio* de modo tal que se vuelve allí Sujeto, persona soberana. Lo que para Zarka era una emancipación política respecto de la propiedad como *res*, debe entenderse más bien como su personificación, su conjuro antropomórfico. La propiedad al ser personificada objetivamente en el soberano, arrastra consigo la fuerza de la multitud expiándola a ésta de todo conflicto. Con lo que no sólo la asociación política no llega a desterrar el *dominium*, sino que lo reconoce y erige como su matriz absoluta de legitimidad:

En efecto, donde el Estado no se ha constituido, existe, como hemos manifestado anteriormente, una situación de guerra de cada uno contra su vecino. Por tanto, cada cosa pertenece a quien la tiene y la conserva por la fuerza, lo cual no es ni *propiedad*, ni *comunidad*, sino *incertidumbre* [...] Si advertimos, por consiguiente, que la institución de la *propiedad* es un efecto del Estado, el cual no puede hacer nada sino por mediación de la persona que lo representa, advertiremos que es acto exclusivo del soberano, y consiste en las leyes que nadie puede hacer si no tiene ese soberano poder (Hobbes, 2005: 203).

La propiedad sólo existe allí donde el soberano se eleva como *summa potentia*. Donde coinciden *dominium* y *potestas* en las manos de una misma persona. El acto de representación de las fuerzas de la multitud y sus propiedades –“relativas”– en la persona soberana, produce al único dominador y propietario; quien, justamente, por este carácter de sujeto indivisible –de único definidor de derecho– hace que lo que antes era temerosa incertidumbre sea ahora una esperanzadora certeza. Una es ahora la persona que tiene la propiedad absoluta y el dominio de la multitud, y que debe ratificar su derecho conservando la propiedad del Estado como la de ella misma. El estatuto de *persona ficta* atribuida por Hobbes al soberano en la teoría de la autorización permite comprender aún mejor esta objetivación de la propiedad. La *persona* soberana, aquél que actúa un papel asignado por otro autor, es la que da cuenta, en última instancia, de la ficción de la propiedad: sólo al poner en escena al Actor propietario se hace posible la visibilización y el conjuro de este elemento “traumático” del estado de naturaleza. Es

mediante la ficción, mediante el disfraz o máscara del actor, que puede llegar a enunciarse la propiedad; y ello, a condición de ocultar su fuente de legitimidad: la fuerza que concentra ahora su Actor.

Tal es, podemos decir, a modo de conclusión, el núcleo paradójico de la propiedad en la teoría hobbesiana: ella no deja de sostenerse nunca en la fuerza; la que, lejos de ser suprimida por la *auctoritas* es antes bien arrastrada, mediante la modulación de un pacto –escenificación–, hacia el centro del Estado. Lo que prueba, no sólo que la propiedad tiene su forma imposible en el estado de naturaleza, sino además que esa misma imposibilidad es la que lleva a Hobbes a plantear una *summa potentia*. Un magnífico conjuro que objective –paradójicamente a través de la autorización de un Sujeto– a la *proprietas*. Con ello, la teoría política hobbesiana mostraría su dependencia problemática con una cuestión urgente: cómo se define eso que llamamos propiedad. Y, Hobbes, para ello, elabora su respuesta: solo con la fuerza de una autoridad soberana.

Bibliografía

- BOBBIO, N. (1992): *Thomas Hobbes*, México, FCE.
- ESPÓSITO, R. (2003): *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HOBBS, T. (2005): *Leviatán*, Buenos Aires, FCE.
- (1999): *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta.
- (1992): *Behemoth*, Madrid, Tecnos.
- (1979): *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- LOCKE, J. (1973): *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar.
- MACPHERSON, C. B. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella.
- OAKESHOTT, M. (1975): *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [en línea] (2001). *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid <<http://www.rae.es>> [Consulta: 13 de Jun. 2011].
- SCHMITT, C. (2004): *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares.
- STRAUSS, L. (2006): *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, FCE.
- (1965): *Natural Right and History*, Chicago, Chicago Press.
- TÖNNIES, F. (1988): *Hobbes*, Madrid, Alianza.
- ZARKA, Y. (1997): *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder.