



UNIVERSIDAD DE VALPARAISO
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE DERECHO



THOMAS HOBBS

TEORÍA Y PROYECCIÓN

AUTOR: Javier Godoy Harb

PROFESOR GUÍA: Hugo Herrera Arellano

PROFESOR INFORMANTE: Ricardo Salas Venegas

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO PRIMERO: CONTEXTO Y MÉTODO DE LA TEORÍA DE THOMAS HOBBS	2
1. Contexto de Hobbes: Ubicación histórica e ideológica	2
2. Hobbes y el método científico	5
2.1 Ponderación del modelo	9
CAPÍTULO SEGUNDO: TEORÍA ANTROPOLÓGICA Y POLÍTICA DE THOMAS HOBBS	12
1. Teoría antropológica de Thomas Hobbes	12
1.1. Noción del hombre máquina	12
1.2. Atributos de la naturaleza humana. Pasión. Igualdad. Razón	13
1.2.1 La pasión como elemento constitutivo del hombre	13
1.2.2 La igualdad natural como elemento constitutivo del hombre	18
1.2.3 La razón como elemento constitutivo del hombre	20
1.3. La identidad de lo humano: voluntad humana. Razón y lenguaje.	21
1.3.1 La voluntad humana	21
1.3.2 La razón humana	23
1.3.3 El lenguaje	23
2. El estado de naturaleza	25
3. Las Leyes Naturales	27
4. El Estado	31
4.1. El pacto de unión	31
4.2. La soberanía en el “Leviatán”	35
4.2.1 Formas de alcanzar el poder soberano	35

4.2.2 Atributos de la soberanía.	38
4.2.3. La ley civil	40
5. Hacia una justificación del Estado	41
5.1. Qué entendemos por justificación	41
5.2. La justificación hobbesiana	42
5.3. Crítica a la justificación hobbesiana	42
5.4. Balance de la justificación hobbesiana.	45
CAPÍTULO TERCERO: PROYECCIONES CONTEMPORANEAS DE LA TEORÍA DE THOMAS HOBBS	47
1. “Los dos Hobbes” en la lectura contemporánea de su teoría del política.	47
1.1 Sistema unitario hobbesiano v/s justificación fragmentada.	47
1.2. ¿Justificación clásica o rupturista?	51
1.3. Justificación iusnaturalista v/s justificación positivista	53
1.4. ¿Bases para el Estado liberal o totalitario?	58
1.5. ¿Bases para el Estado laico o cristiano?	66
2. Procesos contemporáneos desde la teoría de Thomas Hobbes	72
2.1. Indistinción entre <i>potestas</i> y <i>auctoritas</i> como producto de la Teoría hobbesiana	72
2.2. Globalización y soberanía nacional frente al Leviatán	75
2.3 De los derechos del hombre a los derechos específicos ¿Resistiendo al Leviatán?	78
CONCLUSIONES	81
BIBLIOGRAFÍA	83

INTRODUCCIÓN

La presente memoria de grado tiene por objetivo realizar un análisis de la teoría del Estado como campo de estudio de la filosofía política. Esto surge como una necesidad de aproximación al poder social y a las instituciones que determinan su devenir, elementos que se encuentran a la base de la estructura política y, por consecuencia, determinan el funcionamiento y el estudio del Derecho.

Estamos conscientes que el estudio de este tema representa una aproximación a ideas complejas cuya profundización excede las pretensiones de una investigación de pregrado, pero ello no es obstáculo para (en un sentido contributivo) poder ilustrar algunos aspectos que además permitan la realización de posteriores investigaciones, o como proceso de síntesis de ideas que resultan de gran relevancia para el estudio del Derecho, como se ha mencionado anteriormente.

Para cumplir el objetivo mencionado se presentará una revisión de las principales ideas de Thomas Hobbes, autor considerado como “clásico”¹ y sobre el cual siempre es bueno volver la mirada, quien es uno de los primeros filósofos políticos de la modernidad y a lo largo de su obra intenta dar una respuesta sistemática que permita ahondar en la pregunta por el Estado y cuál es su relación con el hombre.

La lectura de este autor requiere ciertas cuestiones previas que consideramos necesarias para una adecuada comprensión de la teoría que se busca exponer y analizar; estas son: el contexto y el método del cual Hobbes se vale. Lo primero, por cuanto mucho de la teoría de Hobbes es consecuencia de los acontecimientos políticos propios de su país y del tiempo histórico en que fueron pensados; por lo cual podemos decir que su teoría es un esfuerzo intelectual dirigido hacia el mundo político, lo que hoy llamamos filosofía política. Lo segundo, debido a que el método del cual nuestro autor se vale tiene una matriz epistemológica que informa a su teoría política, la consiste en ciertos principios como el materialismo, sensualismo y nominalismo.

Se presenta una síntesis de las principales ideas del autor, abordando su visión antropológica, para luego profundizar en dos de sus principales temas de estudio: el “estado” y las “leyes” de la naturaleza, cuestiones que Hobbes utiliza para comprender el paso de lo individual a colectivo-político

¹ Entendemos que es un clásico, tal como Vitale Ermanno lo interpreta acerca de la obra de Bobbio. Señala “Un “clásico” es para Bobbio un autor que cumple con tres características: es el intérprete auténtico y único del tiempo en que vivió; es siempre actual, en el sentido que cada generación siente la necesidad de leerlo; y ha sido capaz de construir teorías modelo de las que nos servimos en el presente para comprender la realidad.”. Cf. VITALE EREMANNO, *Hobbes y la teoría del Estado moderno*. La lectura de Bobbio. ISEGORIA, Revista de Filosofía Moral y Política, N° 36, enero-junio, 2007, pág. 106, En <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/61/61>

(que es el Estado), a partir de lo cual se abre el cuestionamiento y la reflexión en torno al sentido del Estado y su justificación.

Finalmente se expone una discusión personal realizando una toma de posición en torno a los elementos estudiados, examinando los aportes y dificultades que una teoría de estas características podría presentar para la justificación del Estado y analizando algunas proyecciones que el pensamiento político de Hobbes podría tener en la actualidad.

CAPÍTULO PRIMERO

CONTEXTO Y MÉTODO DE LA TEORÍA DE THOMAS HOBBS

Toda teoría que pretende ofrecer un nuevo sistema de ideas, está inserta en un lugar y tiempo determinado. Este tiempo y espacio la influyen de manera evidente, puesto que crean un todo social, tanto ideológico como histórico, que interviene en las ideas desplegadas.

Es por esto que, para un adecuado estudio de una teoría determinada, resulta esencial comprender cual es el contexto en que se ofrece al acervo de conocimiento humano, para luego determinar tanto el alcance como la intención que su autor quiso otorgarle.

Esta atmósfera determinante de la que hablamos, es tomada por el autor reflejándose en lo sustantivo de sus ideas, tratando de comprender la realidad existente, criticándola y reflexionando acerca de ella.

Pero este reflejo, en el caso de Hobbes, no sólo alcanza el fondo de sus ideas, sino también el modo de conocer utilizado por él para el estudio; es decir, su contexto determina directamente tanto el método utilizado por nuestro autor, como el contenido de su teoría política.²

Por lo mismo, antes de entrar en materia y estudiar la doctrina de Thomas Hobbes, es necesario primero, describir y estudiar el contexto en que se desarrolló, para enseguida dar noticia del método que sirve de prisma para desentrañar el universo.

1. Contexto de Hobbes: Ubicación histórica e ideológica

Thomas Hobbes nació en Westport, cerca de Malmesbury, Inglaterra, el 5 de Abril de 1588. Al respecto Tönnies señala de Hobbes que “en una autobiografía que ya anciano escribió (...), dice que su madre dio a luz a dos gemelos, a él y el miedo”³, debido al temor que infundía en su madre la invencible armada española que se acercaba a costas inglesas en instantes que daba a luz. Esta relación con el miedo es muy ilustrativa para comprender luego la teoría que se estudiará.

Hobbes creció bajo el alero de un tío, estudiando ideas de autores clásicos, en cercanía las doctrinas escolásticas. A la edad de 20 años comenzó a trabajar como preceptor del hijo del barón, posterior conde de Devonshire, don William Cavendish, situación que dio comienzo a una vida entera

² Así los acontecimientos bélicos y políticos que marcan a Inglaterra en el Siglo XVII determinan el foco y contenido de su teoría política, y el desarrollo de la ciencia y de la sensibilidad renacentista, los principios de su método.

³ TÖNNIES FERNANDO, *Vida y doctrina de Hobbes*. Revista de Occidente, Madrid, 1932, Pág. 28.

ligada a la aristocracia. Este hecho le otorgó mayor autonomía, puesto que se dedicó a sus estudios fuera de la academia dominada por las ideas escolásticas, tributarias del pensamiento de los filósofos clásicos, tomando una actitud de filósofo político más que de profesor, político o clérigo. Esta independencia en el desarrollo de sus ideas, que se asientan desde su juventud, promueve un alma inquieta, con ansias de conocer y elaborar ideas propias, de modo que se entiende por qué “para Hobbes entre las cosas placenteras al hombre ninguna como el progreso; y nada más falso como el reposo de la mente satisfecha, imagen de un ocio inasequible en esta vida de vibrante y en eterna tensión”⁴.

Es por esta independencia intelectual que Hobbes dejó el estudio de Aristóteles y la escolástica para continuar con una línea de formación diferente, que se verá influida tanto por la sensibilidad renacentista y científica existente, como por los acontecimientos políticos de Inglaterra⁵.

Con el comienzo de las discordias políticas inglesas, en 1628, año de la *Petition of Rights*, Hobbes dio un salto trascendental en cuanto a su matriz filosófica, pues incorporó ideas matemáticas a su investigación, mediante el estudio de Euclides. A Hobbes le asombra su lógica demostrativa, pese a estar alejado de sus intereses humanistas. Tönnies lo describe del siguiente modo: “los objetos matemáticos no le interesan mucho –estaban muy lejos de la política y de la vida diaria–; pero el método lo impresionó, y su empeño mayor consistió en apropiárselo, ya que con él poseería un instrumento infalible para encontrar lo difícil, afirmar lo verdadero y deshacer lo falso”⁶. Esto marcó el comienzo de la elaboración de un método hobbesiano riguroso y cercano a las ciencias exactas, que durante esa época estaban en boga y que eran uno de los grandes motores que llevaban al cambio de sensibilidad de la época, esto es, al Renacimiento. Hobbes se acercó a aquél espíritu y quiso llevar este método a las ciencias sociales.

Sus relaciones con la aristocracia le permiten viajar por Italia y Francia, visitando en 1636 a Galileo y a Mersenne, círculo dentro del cual conoce a Harvey y posiblemente a Descartes. Esto hizo que Hobbes afianzara su convicción en la importancia de las ciencias exactas, dedicándose al estudio del movimiento, lo cual marca el punto de partida de su comprensión mecanicista del mundo. A la par de este viaje, Grocio publicaba *De iure Belli ac Pacis*, obra en la que su autor afirmaba la necesidad de la construcción de un método racional y demostrativo, cuestión que revela las ideas que identificaban a la sensibilidad de la época en que el filósofo inglés se desenvolvía.

⁴ SÁNCHEZ SARTO, MANUEL, “Prefacio del Leviatán” en HOBBS THOMAS, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Fondo Cultura Económica, México D.F., 1980, pág. XI.

⁵ Hobbes no solo se aparta de las ideas aristotélicas y escolásticas, sino que se torna en adversario de ellas, porque como anota Bobbio, “para Aristóteles la ética y la política no eran conocimientos de las cosas ciertas sino de las probables”, idea contraria totalmente a la de Hobbes de hacer una teoría política rigurosa. Respecto a los escolásticos Bobbio indica que son la segunda tropa de adversarios puesto que contra lo que piensa Hobbes “cimentan sus teorías no sobre la razón y la experiencia, sino en la autoridad de los precedentes”. Cf. BOBBIO NORBERTO, en *Thomas Hobbes*, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1991, pág. 58.

⁶ TÖNNIES, *op. cit.*, pág. 39.

Otra vertiente que influyó en el desarrollo de la teoría hobbesiana y que determinó su foco de atención, fueron los sucesos políticos y bélicos que acontecían en su país. Inglaterra, en el año 1639 se encontraba en el comienzo del proceso revolucionario, inicialmente motivado por las diferencias religiosas existentes en el reino, lo que condujo ese año a la Guerra de los Obispos. Esto motivó a Hobbes a escribir su obra *Elementos del derecho natural y político*, que marca una posición de rechazo a las facciones revolucionaras parlamentarias y religiosas, y defensa de la inalienabilidad de las funciones soberanas. Esta publicación traería consecuencias, pues ese año se convoca al “Parlamento Largo” por el Rey Carlos I, lo que marca el comienzo de la preponderancia del parlamento, el cual no veía de buen modo la doctrina sostenida por Hobbes, por lo cual el filósofo decide autoexiliarse en París durante 11 años.

En Inglaterra, en tanto, se desarrollan dos guerras civiles, y con la firma de la ordenanza autoexcluyente que otorga poderes militares plenos a Cromwell, se marca el inicio de una sucesión de hechos como la expulsión de las facciones realistas y la decapitación del Rey Carlos I en el año 1649, que concluyen finalmente con la disolución del Parlamento y el establecimiento de la República o Protectorado de Cromwell, en el año 1653.

Es en tal contexto que Hobbes, provisto de una lucidez teórica imbuida de sensibilidad renacentista y científica, no dejó de observar la situación de efervescencia, revolución y guerra, dando a luz “*De Cive*” en el año 1642, con lo que altera el esquema inicial ideado para la publicación de sus obras, que consistía ordenadamente en “*De Corpore*”, “*De Homine*” y finalmente “*De Cive*”. Así lo explica el propio Hobbes: “y mientras completaba, ordenaba y escribía lenta cuidadosamente todo eso (porque yo no discuto sino que calculo), sucedió que mi patria, unos años antes de estallar la guerra civil, hervía en discusiones acerca del derecho del poder y de la obediencia debida para los ciudadanos, precursoras de la guerra que se avecinaba, lo cual fue causa de aplazar lo demás y madurar y terminar esta tercera parte. Y así sucedió que lo que iba en último lugar apareciese en primero cronológicamente”⁷.

Luego de publicar estas obras, Hobbes reafirmó su interés político con la elaboración y redacción de su mayor obra, *El Leviatán*, publicación que llegaría el año 1651, el mismo en que, gracias a un decreto de amnistía firmado por Cromwell, pudo regresar a su país.

A su retorno, Hobbes participó activamente en el debate intelectual, discutiendo con relevantes actores de su época tales como obispo John Bramhall en el campo ideológico y religioso, y John Wallins en el ámbito científico. Sus principales críticas apuntaban al manejo político de los realistas, quienes debían, en su concepto, ceder para conformar un Estado racional y laico, evitando así el peor de los males que acechaba al país: la guerra civil.

⁷ HOBBS THOMAS, *Tratado sobre el ciudadano*. Trotta, Madrid, 1999, pág. 10.

Con el fin del protectorado, Carlos II asumió el trono y restauró la monarquía en el año 1660, encargándose de perseguir y censurar a sus opositores. Por lo mismo, prohibió la publicación del “Leviatán” de Hobbes por considerarlo favorable a la causa de Cromwell. Incluso más, la Universidad de Oxford ordena la quema pública de sus textos por considerarlos sediciosos y contrarios a la monarquía.

El estudio de estas teorías sólo fue retomado un siglo después por autores de corte utilitarista como Bentham, resurgiendo un interés científico académico sólo a fines del siglo XIX. Según anota Lukac de Stier, la proscripción de su estudio se debe a dos causas: su visión atemporal del hombre y su encuadre absolutista⁸.

Se comprende entonces, la sensibilidad existente en la época en la que Hobbes elabora su teoría. Acontecen conflictos políticos, religiosos y bélicos, que concluyen en las guerras civiles. Y desde el punto de vista ideológico, se encontraba en un tiempo de “renacer”, que implicaba un desprendimiento de la tradición medieval, y desarrollo de las ciencias naturales.

2. Hobbes y el método científico

En el siglo XVI, con la llegada del Renacimiento, los estudios de las ciencias naturales aumentaron y se desarrollaron, dando paso a un nuevo fenómeno que remeció la visión del hombre frente a la ciencia: ésta se despliega en el plano de la *praxis*, sirve al hombre – siendo un instrumento de su desarrollo – y lo sitúa frente a la naturaleza en un plano de dominio. Este escenario de humanismo trae una nueva confianza y pone al hombre como centro⁹.

Es con esta impronta que Hobbes guía su trabajo, buscando un sistema de pensamiento que precipite en una filosofía civil veraz y fundada en la razón. Para esto, se interna en el estudio de las ciencias, como la óptica y la matemática, que le permite aprehender el método científico, a su juicio el único que puede conducir al conocimiento verdadero.

⁸ Cf. LUKAC DE STIER, en *Fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999, pág. 14. Acá señala: “La razón por la que aún no era tan difundido el pensamiento de Hobbes estaba estrechamente vinculada a su visión atemporal de la naturaleza humana, defecto insuperable para un siglo que estaba identificado con la idea de progreso. Además, si bien es discutible, Hobbes era considerado como un apologista del absolutismo, característica que no podía compaginarse para un siglo que estaba identificado con los surgentes ideales de libertad y democracia”.

⁹ Cf. *Enciclopedia Hipsánica*, Encyclopaedia Britannica Publishers, 1992, Tomo 12, pág. 298. Acá se señala: “Los humanistas quisieron dar respuestas a las interrogantes del momento (...), creando así un sistema intelectual caracterizado por la supremacía del hombre sobre la naturaleza y el rechazo a las estructuras mentales impuestas por la religión medieval. La intención del humanismo era desarrollar en el hombre el espíritu crítico y plena confianza en sus posibilidades, rasgos que le habían sido vetados durante la época medieval”.

Esta importancia dada al modo de conocer, se debe a que si bien considera que todos los hombres poseen una razón, es fácil que puedan perderse o crear discursos artificiales, pues en sus palabras, “de igual modo la Filosofía, es decir, la razón natural, es innata en todo hombre, ya que cada uno razona en alguna medida y sobre algunas cosas. Pero cuando hace falta una serie larga de razones y un método correcto, muchos se desvían y se pierden por falta de cultivo”¹⁰.

Debido a su búsqueda de un método científico, Hobbes se aleja de las doctrinas clásicas y escolásticas de su formación, señalando lo pernicioso de éstas, puesto que en su parecer no sólo caminaban por senderos errados, sino que no permitían avanzar a las ideas modernas de las ciencias naturales y civiles. Ello lo lleva a negar las ideas de Aristóteles por referirse al conocimiento de cosas probables, cuestión alejada totalmente del intento de un conocimiento verdadero y que motivará –a su juicio– los absurdos que se sirven del sinsentido e ignorancia de su metafísica, quedando relegado su estudio solamente a la retórica. Niega también las ideas escolásticas, puesto que sustentan sus ideas sobre el principio de autoridad más que sobre la razón, y niega por último las ideas de los fanáticos religiosos que eran fecundas en la convulsionada Inglaterra del siglo XVI, porque hablan sólo desde una fe y una seguridad de sentirse ungidos entre la multitud, y no por la razón¹¹.

Es entonces que Hobbes busca encender la luz de la razón ordenando primero los elementos de la filosofía, de modo que “las cosas confusas se han de discutir y distinguir, se han de ordenar con los nombres asignados a cada una, es decir, hace falta un método semejante a la creación de las cosas mismas”¹².

Para comenzar este orden, Hobbes se ocupa en primer termino de definir la Filosofía, que es en su concepto “el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y a la vez de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto”¹³.

Luego, al entender la filosofía como el conocimiento de las causas y efectos, se puede precisar su fin: “que podamos usar los efectos previstos para nuestra conveniencia, o bien una vez conocidos los efectos, producirlos nuevamente en la medida que la materia humana y de las cosas los permitan, mediante el trabajo de los hombres”¹⁴. Esta idea utilitaria habla acerca de la sensibilidad de la época y del concepto de dominio del hombre sobre lo natural por medio de la ciencia y la filosofía, que permita servir al orden social, vía una correcta razón.

¹⁰ HOBBS THOMAS, *Tratado sobre el Cuerpo*. Trotta, Madrid, 2000, pág. 35.

¹¹ BOBBIO, *op .cit.*, págs. 58- 59.

¹² HOBBS, *Tratado sobre el Cuerpo, op. cit.*, pág. 33.

¹³ *Ibidem.*, Pág. 36

¹⁴HOBBS, *Tratado sobre el cuerpo, op. cit*, pág. 37.

El conocimiento es, en el ideario de Hobbes, un poder hacer, para aplicar los efectos conocidos por la mente según la conveniencia humana, ordenando de este modo la ciencia al poder que en el ámbito político y civil conduce a una sociedad ordenada y ajena a los conflictos, como ocurría en su país, lo que se demuestra en la idea de la utilidad de su trabajo: “la utilidad de una filosofía moral y civil no se ha de estimar tanto por las ventajas que surgen de su conocimiento como por las calamidades que acarrea su ignorancia”¹⁵.

Este conocimiento de lo real es aprehendido en clave materialista, esto es, que todo objeto susceptible de razón es compuesto por una sustancia, la cual es modificada por el movimiento constante y posee propiedades que permiten determinar las causas o movimientos que permitieron la generación de ese cuerpo. Es entonces necesario que toda explicación que provenga de la razón, comprenda la causalidad eficiente de una materia, eliminando cualquier otra causa formal o final propia de las ideas aristotélicas y que, en concepto de Hobbes, son absurdas¹⁶. Esta relación de causalidad de antecedentes y consecuentes, sólo puede ser provocado por el movimiento, ya que es el único fenómeno que explica la dinámica de la realidad. Pero este mecanismo sólo se puede comprender teniendo a la vista la visión materialista que el filósofo inglés tiene del universo¹⁷.

Entonces, como todo se reduce a movimiento, diremos por ahora, que tanto en lo natural como en lo social, existe una unidad del sistema de conocimiento que se traduce en un mecanicismo que incluso alcanza materias que parecen ser más lejanas como la política y la moral. Esta causa universal, el movimiento, es en concepto de Hobbes “el abandono continuo de un lugar y la adquisición de otro”¹⁸. La realidad luego, se comprende sólo de cuerpos en movimiento, tal como lo plantea la física de Galileo.

Esta idea de cuerpos y movimiento es la base de la teoría mecanicista que sostiene Hobbes, y que se sintetiza en la premisa elaborada por Watkins de que “no hay cambio sin movimiento”¹⁹. Además

¹⁵ *Ibidem*, pág. 39.

¹⁶ Señala al respecto LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 41, que “con relación a las causas podemos coincidir con Bertman afirmando que Hobbes posee la primera teoría sistemática de la reducción de todo conocimiento, en principio, a una explicación a través de la causalidad eficiente de una materia en movimiento”.

¹⁷ Hobbes señala “El mundo (no me refiero a la tierra solamente, a cuyos amantes se llama hombres de mundo, sino al Universo; es decir, al conjunto de cosas que existen) es corpóreo, es un cuerpo, y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber las de la longitud, anchura y profundidad; es decir cada parte del cuerpo es, a su vez, cuerpo, y tiene por sí las mismas dimensiones; por consiguiente cada parte del Universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no es parte del Universo. Y como el Universo lo es todo, lo que no forma parte de él es nada, y por consiguiente no existe en ningún lugar”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 553.

¹⁸ HOBBS, *Tratado sobre el cuerpo*, *op. cit.*, pág. 104.

¹⁹ WATKINS, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson & Co, Londres, 1973, Págs. 12-13, citado por LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 66.

todo cambio es producido por otro cuerpo en movimiento, puesto que nada puede moverse a sí mismo y el movimiento sólo procede del movimiento.

Esta teoría mecanicista en que todo movimiento tiene un antecedente, conduce a un determinismo por parte de Hobbes, toda vez que por una parte asimila una causa eficiente a una necesaria y, por otra, elimina la idea de causas finales o esenciales, cuestión que implica que todo movimiento necesariamente está determinado por otro que es la causa que lo permite – eficiente – y que tiene lo preciso para permitirlo - necesaria – porque, de lo contrario, no habría efecto. La idea de un determinismo nos revela el ideario hobbesiano en que siempre puede comprenderse la realidad toda si se llega a la comprensión de las causas.

El modo de conocer los cuerpos se lleva a cabo por medio de una teoría sensualista, por la cual se entiende que toda concepción del hombre se origina en la percepción, en los sentidos, que constituyen un principio originario, inmediato e incondicionado; son la forma más básica de la experiencia, la que se presenta como primera, siempre accesible y constante frente a un conocimiento científico, que es condicionado²⁰. Hobbes lo explica del siguiente modo: “no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos. Todo lo demás deriva de este elemento principal”²¹. En el entendido que la sensación es la imagen primera, ésta capta o reproduce el movimiento de los cuerpos, por medio de la presión que éstos producen en primer lugar en nuestros órganos sensoriales, luego en el cerebro y, finalmente, en el corazón, el cual emite otra pulsión que encontrada con la originaria produce un *conato* o resistencia. De esta resistencia cerebral, resulta la sensación que es una apariencia o fantasía, cuya causa es “(...) el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como el gusto o el tacto, o inmediatamente como la vista. el oído y el olfato: dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse: esfuerzo dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo”²².

De la sensación que decae producto del tiempo deviene en imaginación “que no es más que una sensación que redebilita”²³. Luego esta imaginación, llamada también sensación decadente o fantasía, se denomina memoria en el caso que se desee expresar que la sensación se atenúa o envejece, de modo que “imaginación y memoria son una misma cosa que para diversas consideraciones posee, también,

²⁰ Cf., HOBBS, *Leviatán*, op. cit., pág. 67. Acá indica que se distingue el dato fáctico, que proviene de la sensación y es luego absoluto, del dato científico que es propio de la ciencia y la filosofía que procede del conocimiento demostrativo que es condicionado.

²¹ Hobbes Thomas, *Leviatán*, op. cit., pág. 6.

²² HOBBS, *Leviatán*, op. cit., págs. 6-7.

²³ *Ibidem*, pág. 10.

nombres diversos”²⁴. Luego, cualquier criatura facultada para imaginar puede llegar a entender, por medio de palabras u otros signos, lo que es común en hombres y animales.

Cuando acontecen una serie de pensamientos o “imaginaciones” se constituye un discurso mental. Y este discurso puede no estar regulado, caso en que “los pensamientos fluctúan y parecen incoherentes uno respecto de otro, como en el sueño”²⁵, o bien puede estar regulado por un deseo del hombre, es decir están orientados hacia algo deseado. Este discurso mental regulado, puede servir para inquirir acerca de las causas que producen un efecto imaginado, clase de discurso que es común en hombres y animales. Pero existe otro tipo de discurso regulado, por el cual se trata de establecer los efectos que puede producir una cosa imaginada, esto es se puede determinar para qué sirve una cosa. Esta última clase de discurso procede de una facultad de invención, llamada *sagacitas*, que es particular en el hombre y consiste en “una averiguación de las causas de un efecto presente o pasado, o de los efectos de alguna causa pasada o presente”²⁶.

Esta búsqueda de causas y efectos - que es filosofía según lo definido- , necesita de una razón, que no puede servirse simplemente de la imaginación, sino que requiere de un modo específico, y más complejo, que permita fijar el discurso mental. Este modo es el lenguaje. Luego, es por esto que para Hobbes “la razón no pertenece al campo del pensamiento, sino al ámbito del lenguaje”²⁷.

Es el lenguaje el que posibilita un orden en el discurso mental, que permite la construcción de la ciencia y la filosofía y ofrece un camino que, no obstante ser más difícil, es el único por medio del cual se puede alcanzar la verdad y el bienestar²⁸. Los primeros principios de la razón son los sentidos y la imaginación, los que gracias al lenguaje son aprehendidos por medio de notas. Estas son “cosas sensibles tomadas libremente por nosotros para que, al percibir las podamos traer de nuevo a nuestra mente pensamientos semejantes a aquellos pensamientos para los cuales las tomamos”²⁹.

Pero estas notas no poseen la capacidad de ser comunes para todos los hombres, para lo cual existen los signos, que son “antecedentes de los consecuentes y a los consecuentes de los antecedentes, al haber experimentado repetidas veces que preceden y siguen de igual modo”³⁰. Es decir, es el pensamiento elaborado, de modo que son producto de una constatación y sirven para una construcción comprendida generalmente por medio de oraciones y nombres. Estos últimos, son “palabras humanas

²⁴ *Ibidem*, pág. 11.

²⁵ *Ibidem*, pág. 17.

²⁶ *Ibidem*, pág. 18.

²⁷ LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 78.

²⁸ Señala Hobbes, al respecto, “Sin él (lenguaje) no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos.”, en *Leviatán*, *op. cit.*, Pág. 22.

²⁹ HOBBS, *Tratado sobre el cuerpo*, *op. cit.*, pág. 42.

³⁰ *Ibidem*, pág. 43.

utilizadas al arbitrio del hombre que sirve de nota con la que se pueda suscitar en la mente un pensamiento semejante a un pensamiento pasado y que situada en una oración pronunciada a otros les sirva de signo de que un pensamiento precedió o no en el que la profiere³¹, y que sirviendo de nota, son la forma más básica del lenguaje humano.

Este lenguaje, sirve de signo de los pensamientos que los hombres tienen sobre las cosas y no de las cosas mismas, es decir son sólo signos de los conceptos que los hombres elaboran. Esto queda claro con ciertas palabras como por ejemplo “futuro” o “nada”, que no significan cosas sino conceptos.

Esta relación entre las palabras y las cosas, implica que la verdad o falsedad de las proposiciones no se encuentra en las cosas, sino que en las afirmaciones realizadas por las personas, por tanto la verdad o falsedad se encuentra en el lenguaje, de modo que “la verdad reside en lo dicho, no en la cosa, ya que aunque a veces verdadero se opone a aparente o fingido, hay que referirlo a la verdad de la proposición”³². Es por esto, como señala Hobbes que “las primeras de todas las verdades se originaron al arbitrio de los primeros que pusieron nombres a las cosas o que aceptaron los nombres puestos por otros”³³, por lo tanto el lenguaje es un artificio humano. Luego, concluye, “la honra de la Filosofía como la vileza de sus dogmas absurdos hay que atribuirlos sólo a los hombres”³⁴.

Estas afirmaciones respecto a lenguaje sitúan a Hobbes como un nominalista, puesto que todo lo que existe en el mundo son particulares, es decir cosas concretas e individuales, y no hay nada universal que no sean los nombres.

Es debido al carácter arbitrario del lenguaje, que el filósofo inglés comprende que la teoría de su época en el campo político es débil, producto de la falsedad de las afirmaciones realizadas por los hombres, afirmaciones que se asientan en intereses particulares o gremiales más que en una correcta computación, lo cual deriva de la temeridad con que se formulan nombres o conceptos producto de una arbitraria percepción. Por lo mismo considera que el problema de la falsedad y consecuente deterioro de las filosofías civiles que gobernaban su país, es un problema de corte metodológico.

Para Hobbes, razonar seriamente, hacer ciencia, sólo es posible por una correcta búsqueda de las causas y efectos, por lo cual se debe ser riguroso en la formación de los conceptos y en la utilización del lenguaje en general.

Es por esto que considera que el modo de conocer las causas, esto es, hacer ciencia, es un método resolutivo compositivo, el cual consiste en un análisis, es decir una solución de los componentes del

³¹ *Ibidem*, pág. 44.

³² *Ibidem*, pág. 57.

³³ *Ibidem*, pág. 57.

³⁴ *Ibidem*, pág. 57.

objeto estudiado en elementos más simples, que puedan revelar los accidentes de los cuerpos, para posteriormente realizar una reconstrucción estructurada racionalmente, comprendiendo las causas, lo que permite un verdadero conocimiento del objeto de estudio³⁵.

Son estas concepciones filosóficas, materialismo, sensualismo y nominalismo, las que dan un encuadre a toda la teoría elaborada por Hobbes, ofreciendo un modelo, o método para conocer.

2.1 Ponderación del modelo

Hobbes es el primer filósofo en llevar la idea de un método científico a la filosofía política, asimilando ciencia y filosofía, cuestión que lo conduce a utilizar en la política los preceptos básicos de las ciencias desde una perspectiva materialista. Esto le permite convertir el modo de la ciencia en una necesidad para todo conocer, como requisito para cualquier teoría que busque la verdad, y que tenga en vista el dominio de la naturaleza, el conocimiento de la sociedad y del hombre. Sólo así se puede dar lugar al fin de la filosofía, que es obtener una vida más provechosa por medio de la utilización de los efectos previstos para nuestra conveniencia³⁶.

Este cambio de criterio necesita una separación entre la teoría y la *praxis*, o como lo indica Habermas necesita el cultivo de una “filosofía social más que una política aristotélica”³⁷. Esto significa que la política tiene un nuevo objeto, cual es el tráfico social, pero tomado ahora como un saber técnico

³⁵ Hobbes considera que “a la base está el hecho común a un método partir de lo conocido a lo desconocido, pero para conocer las cosas sensibles es más fácil el conocimiento de las cosas en su conjunto que el de cualquiera de sus partes, es mejor el conocimiento de lo que es. Distinto es el caso del conocimiento de las causas, en las ciencias, que se conocen primero las causas de las partes y luego la del todo”, en *Tratado sobre el Cuerpo*, *op. cit.*, pág. 77.

³⁶ Al respecto señala Hobbes que “El fin o el objeto de la filosofía es que podamos utilizar los efectos previstos para nuestra conveniencia, o que una vez conocidos esos efectos por la mente por aplicación de unos cuerpos a otros, se produzcan efectos similares en la medida que la fuerza humana y la materia de las cosas lo permitan, mediante el trabajo de los hombres, para los usos de la vida humana”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 38.

³⁷ HABERMAS JÜRGEN, *Teoría y Praxis*. Tecnos, Madrid, 2008, Pág. 50. En la cual sostiene los tres puntos que determinan el quiebre con la tradición aristotélica a saber: “1° La política ya no es una doctrina de la idea de vida buena y justa, pues q en la visión aristotélica no hay incompatibilidad ente norma y moral, luego la perspectiva moderna entiende separado el comportamiento ético interno de la legalidad de las acciones externalizadas, esto es la política se desprende de la moralidad.

2° La política era entendida por los antiguos como una *praxis* en sentido estricto, se orienta así a la formación del carácter procediendo pedagógicamente, Hobbes en cambio inaugura la idea de la política como un elemento técnico, es esta entonces una técnica de organización del Estado.

3° La política era concebida con un ideal cognoscitivo distinto al de la ciencia, su búsqueda apuntaba a lo justo y lo bueno cuestiones que carecen de permanencia ontológica y de necesidad lógicas, cuestiones imperiosas para la rigurosidad de la ciencia, por tanto la política es sabiduría práctica, es *prhonesis*, es prudencia. Ahora, con Hobbes, la política busca justamente aquello escindido antes, busca crear una política con vistas a la esencia de lo justo, que son los pactos y leyes, quiere dar a la político el ideal cognoscitivo de la nuevas ciencias naturales que estaban desarrollándose, por el cual es imperioso para conocer un objeto la capacidad que tengamos de producir este.”

que permite dar lugar a la certeza que requiere la ciencia moderna, en la cual sólo podemos conocer un objeto en la medida que lo podamos hacer³⁸. Esto lo hace Hobbes resolviendo los elementos más básicos que estructuran la sociedad, desde la percepción del hombre, sus instintos naturales, y sus movimientos, para luego componerlos y reestructurarlos en una teoría del Estado que, al ser producto de la ciencia y de un método correcto, resultaba veraz.

Este método para conocer, es el que atribuye a Hobbes el calificativo de ser uno de los primeros filósofos políticos modernos, y cuyo sistema aporta luces a una doctrina que carecía de elementos y medios para elaborar ideas más asentadas y profundas, aportando un acervo intelectual que permite, más allá de su verdad o falsedad, desarrollar el conocimiento acerca del hombre.

Pero, si bien el método da luces y merece el calificativo de moderno, también informa errores profundos, cuya consideración permite, también, una adecuada valoración del sistema hobbesiano.

Principalmente, se critica a la teoría hobbesiana por su falta de coherencia, puesto que el materialismo y mecanicismo que sostiene para comprender la realidad carece de completitud, toda vez que no puede abordar todos los campos. Por tanto, Hobbes debe ineludiblemente recurrir a pasajes metacientíficos, al no poder resolver todos los elementos según sus concepciones, ni elaborar conceptos para éstos sin recurrir a axiomas externos al sistema que elabora, lo que implicaría una “traición” al propio método. Es por esto que se puede señalar, que Hobbes se subordina a un proyecto epistémico, siendo tanto su método científico como su concepción materialista, un modo de hablar con sentido, un modo de realizar un discurso de modo coherente³⁹.

Es así que Strauss señala como argumento, que este materialismo es meramente metodológico, puesto que al elaborar Hobbes los argumentos psicológicos que determinan al hombre, busca conservar la idea materialista en su discurso, pero detrás sólo existe una auto observación, que reafirma que la matriz política filosófica de nuestro pensador se mantiene inerte desde sus primeros conocimientos, sólo que amoldados a la necesidad de la ciencia⁴⁰.

Por su parte, Habermas señala que existe una impotencia práctica del saber-poder técnico social, lo que revelaría la falta de consistencia de su método, puesto que Hobbes desde el movimiento pretende

³⁸ Cf. HABERMAS *op. cit.*, pág 51. Señala este autor que en una etapa intermedia, e identificándolos con un saber técnico artesanal, se sitúan Moro y Maquiavelo, puesto que ambos hablan desde una perspectiva que elimina la praxis de la política y hablan de ésta como una técnica de manejo del poder en el caso de Maquiavelo, y de distribución de éste en el caso Moro, pero que carecían de un método científica, de una estructura que se adecuara a la sensibilidad de la época y pudiera dar sistematicidad y validez a sus teorías.

³⁹ Cf. GALIMIDI JOSÉ LUIS, *Leviatán Conquistador, reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*, Homo Sapiens, Rosario, 2004, pág 22.

⁴⁰Cf. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and Genesis*, Oxford, 1936, citado por Lukac de Stier, *op. cit.*, págs. 52-53.

explicar la mecánica de las relaciones sociales, la que descompone en ciertas partes tal como un reloj, que deben ser estudiadas, para analizar luego cómo se debe componer el todo, en este caso la sociedad y el Estado, cuestión que a juicio de Habermas es imposible, puesto que la disposición sobre procesos de la naturaleza es esencialmente distinta a la existente sobre los procesos sociales⁴¹.

Estas críticas señaladas a su concepción y método, junto con otras, permiten vislumbrar errores en la teoría hobbesiana⁴². No obstante, diremos por ahora, que es este intento de dotar de un método a la filosofía política, el que permite a Hobbes situarse en una nueva perspectiva, dando elementos que aporten al progreso intelectual y político de su época y situándolo en una nueva etapa, la modernidad.

⁴¹ HABERMAS, *op. cit.*, pág. 78.

⁴² Una crítica muy difundida es la que realiza Ronald Pennock en su libro "*Hobbes Conspiring Clarity*", en el cual presenta como tesis general que Hobbes en su afán por exhibir claridad y certeza en sus investigaciones morales y políticas lo habría llevado a adoptar definiciones y prescripciones metodológicas a las cuales él mismo no se ajustó, que finalmente resultaron ser una fuente de confusión e inconsistencias argumentativas. Citado por GALIMIDI, *op. cit.*, pág. 22.

CAPÍTULO SEGUNDO

TEORÍA ANTROPOLÓGICA Y POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

Para el estudio de la teoría de Thomas Hobbes utilizaremos el plan que él mismo trazara, ocupándonos primero de su visión antropológica, de la naturaleza del hombre, identificando los elementos centrales que determinan la base para la justificación de su construcción política.

Determinada la condición del hombre, analizamos dos supuestos básicos de su teoría política: el estado de naturaleza y las leyes de la naturaleza. El primero es la hipótesis hobbesiana del hombre que se encuentra frente a sus pares en un estado pre político, en el cual no existe sociedad sino multitud. El segundo, es el fundamento de cada hombre para la búsqueda de una obligación frente al derecho natural, y que es presupuesto para el estadio siguiente de la humanidad: el estado civil.

Una vez sentadas las bases para comprender la construcción de la sociedad civil de Hobbes, se abordará su doctrina acerca del Estado. Para esto, se estudia la teoría del pacto social como su forma de generación, y de la soberanía como atributo de su esencia.

Finalmente y una vez comprendida la teoría antropológica y política del filósofo inglés, es que se intentará una análisis de la justificación que nuestro pensador da al Estado.

1. Teoría antropológica de Thomas Hobbes

La visión de Hobbes acerca de lo humano está inserta en un concepto general acerca de lo natural, concepto que según lo analizado en el capítulo primero, es comprendido bajo principios materialistas mecanicistas.

1.1 Noción del hombre máquina⁴³

Con esta expresión se ilustra la concepción que tenía Hobbes de la naturaleza humana. Para nuestro pensador, el hombre es parte de una realidad reducida a materia en que todo es considerado mecánicamente, quedando toda dinámica reducida a movimiento, tal como se explica en el capítulo primero. Se rechaza todo argumento que otorgue a la naturaleza del hombre un carácter teleológico, conforme al cual éste se mueve en busca de una causa final que oriente su vida, tal como lo indica

⁴³ Terminología ocupada por Watkins, y que cristaliza la idea que el hombre como toda realidad es cuerpo, un cuerpo determinado e individualizado, que tiene un funcionamiento interno, el cual solo se explica en términos de cuerpos y movimiento, por tanto el hombre funciona tal como una máquina. Expresión utilizada por Watkins en *Hobbes's Sistem of Ideas*, *op. cit.*, citado por Lukac de Stier, *op. cit.*, pág. 101.

Aristóteles. Como se analizó, para Hobbes tanto las causas finales como las causas formales quedan reducidas a causas eficientes, y luego ésta a una causa necesaria, lo que implica un determinismo de los actos humanos⁴⁴.

El hombre, es entonces un autómatas, cuyas acciones están determinadas causalmente, cuyo único fin es el mismo que de toda la materia: perpetuar el movimiento.

Una vez comprendido el plano en el que se fija la concepción del hombre en Hobbes, se explican particularmente los caracteres de la antropología humana.

1.2 Atributos de la naturaleza humana. Pasión. Igualdad. Razón

En el presente acápite, se analizan tres de los elementos del hombre y que permiten explicar su obrar.

Para analizar estos atributos Hobbes se propone el estudio del hombre fuera de la sociedad, tal como lo señala en el capítulo I de su *Tratado sobre el Ciudadano*, que se titula “Estado de los hombres fuera de toda sociedad”⁴⁵, puesto que necesitaba entender cómo se comportarían los hombres en un estado pre social, acción que no podría derivar del comportamiento reprimido de los hombres que importa un estado político. Esta abstracción le permite crear una teoría psicológica del hombre, mediante la cual puede llegar a un efectivo conocimiento de la constitución humana y sus atributos, a una verdadera descomposición de la maquina humana.

Señala Hobbes “las facultades de la naturaleza humana pueden reducirse a cuatro géneros: la fuerza corporal, la experiencia, la razón y la pasión”⁴⁶, las dos primeras son bases de la igualdad natural del hombre, debido a que ésta se refiere primordialmente a la fuerza física, siendo la experiencia la que hace a los hombres reconocer esta igualdad natural. De este modo la igualdad, la razón y la pasión son los elementos que explican el obrar humano⁴⁷.

1.2.1 La Pasión como elemento constitutivo del hombre

Para comprender esta facultad humana, debemos primero estudiar los movimientos existentes en los hombres, entendiendo que los movimientos explican toda la realidad. Hobbes señala “Existen en los animales dos clases de mociones peculiares a ellos. Unas se llaman vitales; comienzan en la

⁴⁴ Ver *Supra*, Pág. 7.

⁴⁵ HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, *op. cit.* Pág. 14.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 14.

⁴⁷ Cf. LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 119. Señala la autora que: “estas cuatro facultades que describe Hobbes son coherentes con su concepción mecanicista de la naturaleza, por lo cual lo que se busca es una ley reguladora de la conducta humana cuyo conocimiento abra la puerta a una técnica de lo político”.

generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, la digestión, la nutrición, la excreción, etc. Semejantes mociones o movimientos no necesitan ayuda de la imaginación. Las otras son mociones animales, con otro nombre mociones voluntarias, como por ejemplo, andar, hablar, mover uno de nuestros miembros, del modo como ya antes ya ha sido imaginado por nuestra mente⁴⁸ o como señala en forma más acotada en *Elementos de Derecho Natural y Político*: “De acuerdo con las dos partes principales del hombre, divido sus facultades en dos clases: facultades del cuerpo y facultades del alma”⁴⁹.

El movimiento vital, tal como señala Hobbes, presenta dos características fundamentales: es un movimiento compuesto de funciones orgánicas de nuestro cuerpo y es un movimiento involuntario que simplemente sucede. La primera característica mencionada, responde a la influencia que tiene Harvey en esta doctrina, por lo cual Hobbes centra este movimiento vital principalmente en el corazón, el que entiende como “el motor primero del cuerpo”⁵⁰, y el principio de la vida. Hobbes, a diferencia de Harvey, desconoce que el corazón este influido por algo superior a él, como el espíritu, sino que al contrario, el corazón es sólo un órgano, materia, que esta destinada a ejercer control sobre el hombre.

Ese control que despliega el corazón es central en la teoría de Hobbes porque es la base de la reproducción del movimiento que realiza el hombre, de su teoría psicológica y luego de su teoría del estado de naturaleza, es decir, es el inicio de la recomposición de su teoría luego de haberla resuelto hasta la partícula básica: el hombre.

Este movimiento vital del corazón es determinante para la percepción y el deseo humano, y opera, según el filósofo, del siguiente modo: los movimientos externos a nuestro cuerpo son recibidos por los órganos sensoriales, y ejercen una presión, que se trasmite en primer término al cerebro, donde se construye una imagen y luego pasa al corazón, lugar en que ese impulso externo produce una resistencia, esfuerzo o *conatus*, el cual es una reacción del movimiento vital, según este sea ayudado u obstaculizado. Señala Hobbes que “las concepciones o apariciones en realidad no son más que movimientos en cierta sustancia interna de la cabeza; movimiento que no se detiene ahí, sino que prosigue al corazón, donde necesariamente debe ayudar o estorbar ese movimiento que llamamos vital; cuando ayuda se llama DELEITE (...) más cuando tal movimiento debilita o estorba al impulso vital, entonces se llama DOLOR”⁵¹.

⁴⁸ HOBBS, *Leviatán*, pág. 40.

⁴⁹ HOBBS THOMAS, *Elementos de Derecho Natural y Político*. Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979, pág. 100.

⁵⁰ HARVEY WILLIAM, *The Works of William Harvey*, pág. 4, citado por Watkins, en *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, *op. cit.*, pág. 130.

⁵¹ HOBBS, *Elementos del derecho natural y político. op. cit.*, pág. 141.

Las pasiones son así para Hobbes resultado de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital, resultado que se determina por este esfuerzo o *conatus*. Ahora “este esfuerzo cuando se dirige hacia algo que lo causa se llama APETITO O DESEO (...); cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se llama AVERSIÓN”⁵². Este deseo o aversión es el producto del corazón frente a un objeto externo, lo cual posteriormente se traduce en un movimiento del hombre, por el cual busca o repudia este objeto, y que si bien es voluntario en terminología de Hobbes, no es más que la continuación del movimiento externo procesado según la lógica de las pasiones. Es decir se afirma la idea mecanicista del mundo, por el cual el movimiento busca conservarse por medio de la generación de nuevos movimientos.

A partir del deseo o de la aversión que producen los objetos externos, Hobbes elabora un completo análisis acerca de las pasiones identificando un catálogo de éstas⁵³.

Un aspecto esencial que identifica Hobbes dentro de su teoría de las pasiones es que “Todo hombre llama por su cuenta a lo que le agrada y le causa satisfacción BIEN, y MAL a lo que le desagrada; en la medida en que todos los hombres difieren entre sí en la constitución, también difieren entre sí en lo referente a la común distinción entre bien y mal”⁵⁴. Esto quiere decir que el deseo de cada hombre depende del estímulo al movimiento vital que a cada uno le produzca. Señala al respecto: “Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión, malo; y de su desprecio, vil, e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre absolutamente tales, ni 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; o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal”⁵⁵.

De esta idea de la subjetividad del bien y mal, se pueden extraer caracteres centrales en el hombre que son fundamentales para la conformación de toda la doctrina hobbesiana:

- a) Egocentrismo e individualismo
- b) Autoconservación
- c) Amoralidad

⁵² HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, págs. 40-41.

⁵³ Cf., *Ibidem*, págs. 41-50.

⁵⁴ HOBBS, *Elementos del Derecho Natural y Político*, *op. cit.*, pág. 142.

⁵⁵ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 42.

a) Egocentrismo e individualismo

Según la lógica de las pasiones recién expuesta el hombre busca o desea lo que estimula o aumenta su movimiento vital. De este modo genera un nuevo movimiento, distinto de aquél que fue su antecedente, que se determina por la aversión o apetito resultante. Luego, todo movimiento humano depende de los deseos de cada cual, y se orienta sólo a lo que es bueno para cada individuo. Señala Hobbes, “todos los hombres se ven arrastrados a desear lo que es bueno para ellos y a huir de lo que es malo”⁵⁶.

Existe así, una naturaleza del hombre que lo lleva a satisfacer su propio bien, de lo cual se sigue la idea de un egoísmo psicológico que determina todo actuar humano.

Es por esto que Hobbes adscribe, con las reservas que manifestaremos en el capítulo III, a una posición de pesimismo antropológico, lo cual se hace patente en la siguiente cita referente a la formación de la sociedad: “así pues, toda sociedad se forma por conveniencia o por vanagloria, esto es: por amor propio, no de los demás”⁵⁷. Manifestando las consecuencias de este egoísmo, indica “y aunque las comodidades de esta vida puedan aumentarse con la ayuda mutua, sin embargo, como esto puede conseguirse dominando a los demás mejor que asociándose con ellos, nadie debe dudar de que los hombres por naturaleza, si no existiera el miedo se verían inclinados más al dominio que a la sociedad”⁵⁸.

Con estas citas damos cuenta del egoísmo antropológico de que Hobbes da cuenta, el cual pone en el norte de cada hombre su pasión, su movimiento vital. Este egoísmo por el cual el origen inmediato – entendido que el mediato es un objeto externo - y fin de los actos humanos se encuentra solo en cada sujeto según lo indique su propia satisfacción, conduce a un individualismo, entendido como la intención de cada cual de actuar según sus propios criterios y principios.

Esta doctrina del egoísmo psicológico, ha sido objeto de diversas interpretaciones entre los autores, encontrando tanto críticas como respaldos⁵⁹. Al respecto Oakeshott, quien condice este egoísmo con la idea individualista del hombre, señala que “cuando observamos más de cerca, lo que se distinguía como egoísmo (un defecto moral) no resulta ser ni moral ni un defecto; es sólo la individualidad de una criatura arrojada, sin esperanza de liberación inmediata, al mundo de su propia imaginación. El hombre es, por naturaleza, la víctima del solipsismo; es una *individua substantia* que se distingue por su incomunicabilidad”⁶⁰. Según esta interpretación, el hombre es un cuerpo individual, lo que conduce a

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 18.

⁵⁷ HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, *op. cit.*, pág. 16.

⁵⁸ *Ibidem*, Págs. 16–17

⁵⁹ Cf. LUKAC DE STIER, *op. cit.*, págs. 168- 182. Acá la autora, señala las distintas tendencias relativas a la interpretación del egoísmo psicológico hobbesiano. Así Gert, sostiene un egoísmo tautológico, Mc Neilly postula un hedonismo egoísta y Kavka un egoísmo predominante.

⁶⁰ OAKESHOTT MICHAEL, *El racionalismo en la política y otros ensayo*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000, pág. 262.

llevar el egoísmo como categoría moral hacia un individualismo como categoría antropológica. Esto es dejar la calificación moral del egoísmo, y comprenderlo como una cualidad inherente al hombre, con la cual debe vivir, por cuanto es parte constitutiva de él.

Finalmente, la consecuencia de esta idea del egoísmo psicológico, es como lo señala Cruz Prados, la inhabilidad del hombre para amar a otro: “esta concepción del hombre realizada por Hobbes, mutila radicalmente al hombre y los hace incapaz de uno de los fenómenos más esenciales del ser humano: el amor”⁶¹. Luego el único amor conocido por el hombre es el amor propio, porque éste, según la lectura hobbesiana, se estructura inevitablemente pensando y actuando para sí mismo.,

b) Autoconservación

Como se señalaba, la teoría hobbesiana de las pasiones reconduce todo deseo al estímulo del movimiento vital, y luego, todo bien -todo impulso a este movimiento- es siempre relativo a la persona que lo utiliza, por tanto subjetivo. Esto establece que todo cambio del movimiento vital puede ser bueno o malo, según estimule o deprima este movimiento.⁶² Desde este punto de vista, es posible formular una escala de placer y dolor, en cuyo extremo negativo se encuentra la detención total del movimiento vital, que es la muerte, lo cual implica que los hombres optan siempre por eludir el sumo dolor que significa perder la vida, “teniendo en cuenta que las exigencias de la naturaleza hacen a los hombres querer y desear *bonum sibi* (bien propio), lo que es bueno para ellos y evitar lo que resulta penoso, especialmente la muerte, ese terrible enemigo de la naturaleza.”⁶³.

Siguiendo hacia el otro extremo de la escala, el bien máximo sería la felicidad del hombre como oposición al dolor, la cual carece de una determinación objetiva y es siempre relativa y subjetiva. Hobbes indica respecto a la felicidad, que esta no es objetiva, ni determinable puesto que posee un carácter dinámico: “la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de la mente satisfecha; porque no sirve el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *súmmum bonum* (bien supremo), de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas[...] La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar de una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro”⁶⁴.

⁶¹ Cf. CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio – Pensamiento político de Hobbes*, EUNSA, Pamplona, 1986, pags. 232-233, citado por Lukac de Stier, *op.cit.*, pág. 186.

⁶² Cf. HOBBS, *Elementos de derecho natural*, *op. cit.*, pág. 141. Acá señala: “Mas cuando tal movimiento (movimiento de los objetos que causan la concepción) debilita o estorba el impulso vital, entonces se llama dolor”.

⁶³ *Ibidem*, pág. 203.

⁶⁴ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 79.

Es la muerte entonces, el único elemento objetivo dentro de las concepciones del bien y del mal, puesto que es la negación necesaria de la determinación de las pasiones a partir del movimiento vital. La muerte es el dolor máximo, y la oposición exacta a la felicidad, que es el constante progreso del deseo, progreso que dejaría de existir sin la vida.

La autoconservación – como oposición a la muerte – es una exigencia intrínseca en el hombre, un fundamento objetivo del sentido de sus actos. Explicado en términos mecanicistas, es la conservación del movimiento. De este modo, la objetividad se encuentra en la causa motora del deseo de cada hombre⁶⁵. Según indica Cruz Prados, en la objetividad de esta autoconservación “se trata de una objetividad individual, no universal, de un fundamento subjetivamente objetivo”⁶⁶.

c) Amoralidad

Según se ha señalado, la realidad se explica mecánicamente, de modo que la naturaleza se limita a causas necesarias y a los efectos por ellas producidas, quedando reducida a la resistencia que cause el corazón según la lógica de las pasiones.

Existe entonces un determinismo de los actos humanos, que elimina toda concepción teleológica, lo cual conduce a que “La ruptura entre naturaleza y fin tiene como consecuencia la imposibilidad de considerar a la naturaleza como fundamento de un orden moral objetivo”⁶⁷.

De este modo, los actos humanos no pueden ser moralmente calificados en cuanto están determinados previamente por la naturaleza, la cual se demuestra incapaz de dotar de un orden moral objetivo, y de presentar por sí sola una idea del deber ser.

Frente a esta imposibilidad de realizar juicios morales y al estar todo permitido, el hombre es considerado, antes de entrar en sociedad, como un animal más, en cuanto todo comportamiento es natural y necesario, según lo que determine la pasión.

Señala Hobbes, “en el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a nombre y apelaciones de las cosas, y de estas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, era necesario que hubiese una medida común para todas las cosas que pudieran ser objeto de controversias, como por ejemplo: a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué mucho, a qué poco, a qué mío o tuyo”⁶⁸.

⁶⁵ Cf. LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 194.

⁶⁶ CRUZ PRADOS, *op. cit.* pág. 232-233, citado por Lukac de Stier, *op. cit.*, pág. 194.

⁶⁷ LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 204.

⁶⁸ HOBBS, *Elementos del derecho natural*, *op. cit.*, pág., 366.

Por tanto, no existe el concepto de lo justo en un estado de naturaleza, siendo toda justicia artificial y dada siempre desde lo legal, desde la institución de la sociedad civil: “en esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley no hay justicia”⁶⁹.

1.2.2 La igualdad natural como elemento constitutivo del hombre

Luego de examinar la teoría de las pasiones y los principios que de ella se derivan, estudiamos la igualdad natural, que es producto de dos facultades de la naturaleza humana descritas por el autor: la fuerza corporal y la experiencia.

Sostiene Hobbes, que no existen diferencias cualitativas entre los hombres, siendo estos esencialmente uniformes, puesto que si bien orientan su pasión según su impulso individual, tal como se analizó, los cuerpos de los hombres actúan de idéntica manera en relación a una pasión determinada. Esta identidad no alcanza los objetos de las pasiones, que sí son distintos en los distintos hombres, tal como indica en su introducción al *Leviatán*: “me refiero a la similitud de aquellas pasiones que son las mismas en todos los hombres: deseo, temor, esperanza, etc.; no a la semejanza entre los objetos de las pasiones, que son las cosas deseadas, temidas y esperadas, etc. Respecto de éstas la constitución individual y la educación particular varían de tal modo y son tan fáciles de sustraer a nuestro conocimiento que los caracteres del corazón humano, borrosos y encubiertos como están, por el disimulo, la falacia, la ficción y las erróneas doctrinas, resultan únicamente legibles para quien investiga los corazones”⁷⁰.

Aborda nuestro pensador, en reiterados pasajes de sus obras, esta idea de la igualdad natural relativa a la fuerza y la experiencia, indicando por ejemplo que “en primer lugar, si consideramos las distintas diferencias que existen en fuerza o conocimiento entre los hombres de edad madura, y la facilidad con que quien es más débil en fuerza o ingenio, o en ambos puede aniquilar el poder del más fuerte, dado que es necesaria poca fuerza para quitar la vida de un hombre, entonces llegamos a la conclusión de que teniendo simplemente en cuenta la naturaleza, los hombres deben reconocer la igualdad existente entre ellos; el que no pretende más puede considerarse moderado”⁷¹. Ratifica esta idea en el *Leviatán*: “la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente más fuerte de cuerpo o sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en su conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar

⁶⁹ HOBBS, *Leviatán*, op. cit., pág. 104.

⁷⁰ *Ibidem.*, pág. 4.

⁷¹ HOBBS, *Elementos del Derecho Natural y Político*, op. cit., pág.202.

como él. En efecto, por lo que respecta a fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte (...)⁷². Y respecto a la experiencia señala a continuación “En cuanto a las facultades mentales (...) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanza por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual.”⁷³. Cabe aclarar que Hobbes deja fuera de la experiencia a las artes fundadas en las palabras, y en especial a la ciencia, arte de reglas infalibles, puesto que ésta no es natural en el hombre y sólo se consigue por el esfuerzo.

Con estas afirmaciones, Hobbes fundamenta esta igualdad natural de los hombres. Pero esta justificación, parece más bien ser producto de aquella repudiada inducción por medio de la cual extrae consecuencias desde el plano práctico hacia el plano teórico, apoyándose necesariamente en la experiencia para realizar este análisis, cuestión posible de colegir de las citas recién señaladas.

Así, la idea de igualdad representada por nuestro pensador en relación a la fuerza de los hombres, parece ser más bien una demostración de lo susceptible que son los hombres a la muerte y el daño. Por su parte, la igualdad relativa a la experiencia, la justifica sólo mediante la vanidad de los hombres, pues “lo que acaso puede hacer increíble esta igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes”⁷⁴.

Este problema planteado, se debe a que la clase de igualdad presentada por Hobbes es una igualdad formal, es decir una posibilidad, una potencia de los hombres de tener igual poder. Pero el poder -y siguiendo su mismo concepto- es producto del ejercicio de éste, es poder en los hechos, y desplegado sobre la naturaleza, sobre los otros para que sea tal, y no una sola potencia.

Pero entonces ¿por qué plantea esta igualdad? Porque esta uniformidad, según los argumentos que se exponen a continuación, es necesaria para Hobbes ya que “la idea de que los hombres son fundamentalmente semejantes, provee de un armazón necesario para su teoría de la naturaleza humana”⁷⁵.

Esta necesidad de la igualdad natural para la teoría hobbesiana se patenta en dos situaciones. Primero, como la consecuencia de una uniformidad del deseo, entendiendo que la lógica de los deseos ocurre mecánicamente dentro de la máquina humana, cuestión que no implica que todos los hombres deseen lo mismo, porque, como se señaló, la igualdad a este respecto se refiere al deseo y no a los objetos deseados. Esta idea responde entonces a la uniformidad de los cuerpos de los hombres, lo cual es el correlato lógico de una concepción mecanicista del mundo, en la cual todas las pasiones responden a una

⁷² HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 100.

⁷³ *Ibidem*, pág. 100.

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 100.

⁷⁵ WATKINS, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, *op. cit.*, págs. 129-130.

causa universal última: el movimiento. Segundo, la necesidad de la igualdad natural se expresa en su filosofía política, puesto que ella es un principio necesario para plantear un estado de naturaleza infinito, o sea, en el que, con igual poder los hombres entran en una situación de guerra perpetua y desconfianza. Es decir, de no existir tal igualdad natural, el estado de naturaleza cesaría indefectiblemente producto de la propia naturaleza, no siendo necesario pacto alguno.

Podemos decir entonces, que la igualdad natural es una necesidad, según lo hemos visto, y que su justificación procede no tanto de una inducción o una confrontación con la realidad, sino más bien se sustenta en la coherencia del proyecto epistémico hobbesiano⁷⁶.

1.2.3 La razón como elemento constitutivo del hombre

Para Hobbes razonar “no es hacer otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra”⁷⁷, es decir la razón “no es sino un computo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos; empleo el término caracterización cuando el computo se refiera a nosotros mismos, y significación cuando demostramos o aprobamos nuestros cómputos con respecto a otros hombres”⁷⁸.

Esta razón así presentada, tiene un carácter constructivista, en tanto “el uso y fin de la razón no es el hallazgo de una suma y verdad de una o pocas consecuencias, remotas de las primeras definiciones y significaciones establecidas para los nombres, sino en comenzar en éstas y avanzar de una consecuencia a otra”⁷⁹, de modo que siempre se requiere de una sucesión de efectos que constituyen la razón.

Esta obra humana necesaria para la comprensión, como toda construcción, puede fracasar, caso en que la razón es errónea o absurda⁸⁰. O bien puede encaminarse a la verdad por medio del esfuerzo, tal como la ciencia, que es su mayor expresión.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, pág. 127. Acá nos dice este autor: “Hobbes reduce una proposición empírica falsa a una proposición metafísica cuya falsedad no se puede demostrar.” Continúa Watkins con un ejemplo, “Supongamos que A muestra una pasión – digamos la avaricia- que parece estar totalmente ausente en B: el principio hobbesiano de la uniformidad, tal como ha sido formulado hasta ahora, implicaría en tal caso que B, a pesar de las apariencias, es también avaricioso, aunque aparentemente no se ha topado hasta ahora con ningunos de los objetos que deberían excitar su avaricia.”

⁷⁷ HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, pág. 32.

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 33.

⁷⁹ *Ibidem*, pág. 34.

⁸⁰Cf. *Ibidem*, págs. 34-35. Acá señala Hobbes que entiende por error y absurdo. Es un error “si lo que pensamos que iba a suceder no sucede, o lo que imaginamos que precediría ha precedido”. Y es un absurdo el caso en que “razonamos con palabras de significación general, y llegamos a una decepción al presumir que algo ha pasado o va a ocurrir.”, de este modo “..si un hombre me habla de la cuadratura de

La razón requerida por la ciencia, no es innata en el hombre, como la prudencia y la experiencia, sino que producto del esfuerzo del hombre destinado “en primer término una adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos que son los nombres, a las aserciones hechas mediante una conexión de uno de ellos con otro; y luego a los silogismos, que son las conexiones de un aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativo al tema considerado; esto es lo que los hombres denominan CIENCIA”⁸¹.

De este modo, la razón es para Hobbes una actividad de computación relacionada con los nombres de las cosas más que con las cosas mismas⁸².

Esta breve caracterización de la razón, nos permite continuar su análisis con mayor profundidad, dentro del apartado siguiente, en que se reconoce como “el” elemento de identidad en el hombre. Es en base a esta identidad estudiada, junto con los atributos antes expuestos, que se estructura la teoría antropológica de Hobbes, que posteriormente constituyen los cimientos de su *Leviatán*.

1.3 La identidad de lo humano. Voluntad humana. Razón y lenguaje.

En este punto nos referimos a la particularidad del hombre frente a la naturaleza, a aquello por lo cual se distingue frente al resto de los animales, y debido a lo que crea un orden específico respecto de lo natural, que significa el ingreso a lo político: la razón y el lenguaje.

Previo al estudio de estos elementos de identidad, ponemos atención en la voluntad como elemento determinante en la generación del movimiento animal, y por tanto esencial al momento de comprender cómo la razón y el lenguaje operan en el hombre.

1.3.1 La voluntad humana

La voluntad humana es entendida acá como la explicación del comportamiento del hombre, como el traslado desde el complejo de las pasiones hasta el acto humano.

un rectángulo redondo; o de accidentes del pan en el queso (...) yo no diré que esta en un error, sino que sus palabras carecen de significación; esto es son absurdas”.

⁸¹ *Ibidem*, págs. 36-37.

⁸² Cf. LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 124. Es por esto, según señala esta autora, que Hobbes no le da un alcance ontológico a la razón, cuestión por la cual no puede salir de cierto fenomenismo.

En este estudio, la voluntad se comprende primero como volición, esto es inserta y coherente con el sistema mecánico ideado por Hobbes, y luego se ilustra como una voluntad humana, que cruzada por la razón y el lenguaje, logra dar con el apetito propiamente humano, con el elemento particular del hombre.

a) Voluntad como volición

La noción de voluntad que presenta Hobbes es la de un acto, el cual está orientado exclusivamente por el apetito: “en la deliberación, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de querer”⁸³.

Se presenta por tanto como mero acto, el cual está determinado por el apetito que conduce a la acción hacia el objeto, o por la aversión que conduce al alejamiento de tal objeto, existiendo en este sentido un deseo que se ilumina sobre otros. Esto implica que no existe un deseo creado por la sola voluntad, por un acto conciente del hombre que se encamine a desear, no existe algo así como el desear desear, sino solo el desear hacer⁸⁴.

Se entiende a la voluntad entonces no como una facultad, porque el hombre no posee un poder de desear, y las causas de este deseo pueden sólo ser encontrada en la deliberación del último apetito o aversión que oriente nuestro deseo. Es así que Hobbes conceptualiza la voluntad como “el último apetito de la deliberación”⁸⁵.

Esta idea acerca de la voluntad conduce a calificarla de mejor modo como volición, identificándola con un acto más que como una facultad, siendo coherente con toda la doctrina del mecanicismo hobbesiano. Es la voluntad, como conclusión del juego de las pasiones, considerada el origen inmediato del acto.

La deliberación que se lleva a efecto para establecer el último apetito que determina la voluntad, no es ordenada por una razón que posea elementos cognoscitivos, por lo cual el apetito que resulta de esta no puede ser caracterizado como un apetito racional, como señala la escolástica, sino que es un apetito calculado, un deseo que es medido de acuerdo al poder por el cual el hombre juzgará las consecuencias buenas o malas de un acto.

Pero este cálculo de las consecuencias, este poder dado al hombre para deliberar, refiere siempre a un cómputo de pasiones, no incorporándose algún elemento propio de la razón, lo que lleva a plantear

⁸³HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 48.

⁸⁴Cf. HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, *op. cit.*, pág. 53. Acá el autor indica “Aunque la voluntad no sea en sí misma voluntaria sino solo el principio de los actos voluntarios (pues no queremos querer sino hacer)”.

⁸⁵ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 48.

una voluntad, que distinta a todo raciocinio, solo es una conjunción de apetitos que sucede mecánicamente. De este modo, “Hobbes afirma que el apetito, el temor, la esperanza y el resto de las pasiones no son llamadas voluntarias, pues ellas no proceden de las voluntad, son la voluntad”⁸⁶.

b) Voluntad como apetito calculado

Frente a la voluntad como un mera conjunción de apetitos que viene determinada por la teoría de las pasiones, se puede entender una voluntad pensada de modo más complejo, como el comienzo de un deliberación propiamente humana, una deliberación profunda que, mediada por la razón y el lenguaje, permite realizar un cálculo que determine un último apetito, que conduzca el obrar humano.

Este cálculo complejo es lo que permite distinguir la voluntad humana de una voluntad puramente mecánica, la cual es común en todos los animales, puesto que todos tienen una voluntad-volición con la cual determinan el último apetito, o instinto que guía su obrar⁸⁷.

Esta idea no implica sin embargo tener que remitirse a una voluntad como un apetito racional, al modo que la entendían los escolásticos, puesto que el resultado de la deliberación de los actos voluntarios, puede no ser puramente racional, y más aún, solo puede ser consecuente con el deseo que la estimula, y no con la razón que la media. Esto porque si bien todo acto voluntario tiene una potencia de ser racional, no todo acto es razonado, y por tanto no todo acto humano es racional.

La razón se presenta como un elemento más de la deliberación que orienta la voluntad, no único, puesto que el deseo o la multiplicidad de deseos determinados por la teoría de las pasiones, están siempre en la base de cualquier cómputo. Luego en esta deliberación aparece la razón para iluminar la voluntad humana. Esto no implica que actúe siempre, ni de igual manera, pero sí se presenta en la estructura del hombre de modo tal que una voluntad y luego un acto humano puede estar orientado meramente por un instinto, tal como los animales, o bien puede estar regido por la razón, según la capacidad de cada persona de realizar este cálculo de manera más profunda.

Es en el instante en que la razón media en la voluntad del hombre, donde se encuentra la identidad de lo humano, donde el hombre se diferencia de los demás animales, y puede orientar sus actos por una voluntad específicamente humana.

Este punto de vista, aparece como contrario a una lectura literal acerca de la voluntad del hombre que indicaba Hobbes, la cual coincide más bien con la idea de una voluntad como volición, e incluso más, este punto de vista puede ir en contra de la completitud del mecanicismo hobbesiano, puesto que se agregan notas racionales a la voluntad que restan materialismo al modelo al existir una inclusión de la

⁸⁶ LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 151.

⁸⁷ Hobbes indica expresamente esta idea en *Leviatán, op. cit.*, pág. 48, “los animales que tienen capacidad de deliberación deben tener, también, necesariamente, voluntad”.

razón en el deliberar. Nos aproximamos así a una complejidad ajena a lo material, en la cual se develen aspectos epistemológicos insertos en una teoría de la razón y el lenguaje.

No obstante lo anterior es esta última representación de la teoría de Hobbes la que parece dar coherencia a su doctrina, puesto que permite comprender el paso desde un estadio de naturaleza, en que el hombre es egoísta y entregado a sus pasiones, a un estadio civil en que el hombre puede vivir armónicamente en sociedad.

Es entonces este el hito en el cual el hombre deja de ser un animal, un lobo para sí mismo, y encuentra la identidad de lo humano: su voluntad ahora esta mediada por la razón⁸⁸.

Es por esto, que es necesario detenerse en un estudio de los elementos que marcan este hito, y que otorgan la distinción a lo humano: la razón y el lenguaje.

1.3.2 La razón humana

Como ya se ha señalado, la razón es un acto comprendido como una “computación”, que se realiza por adicción o sustracción. Esta comprensión refiere más bien a una actividad formal, por medio de la cual el hombre relaciona y establece resultados.

Pero en este acápite, entendemos a la razón no como un mero cálculo formal, sino más, como una actividad que parte desde lo material y se eleva a un campo cognoscitivo por medio del lenguaje.

Analizándola de este modo, la razón se entiende como una capacidad, que lleva a que la acción de deliberación del hombre según sus apetitos, sea una actividad cognoscitiva, por tanto compleja. Esta cuestión no implica que las múltiples deliberaciones sean puramente racionales. Primero, porque como señalamos, a la base de todo acto voluntario está un deseo, lo que lleva a que existan no pocos actos voluntarios cuya deliberación sea guiada por la satisfacción de un deseo primario, sin mediar mayormente la razón. Segundo, y en esta misma línea, la razón verdadera, que parte también desde los deseos, es resultado de un esfuerzo orientado hacia ella, es la correcta ciencia.

La razón y su ejercicio, es algo que está establecido por los nombres de las cosas, y por tanto está determinado por el lenguaje y más, consideramos que está ínsita dentro del lenguaje. Es por esto que para comprender la operación de esta razón es necesario un breve estudio del lenguaje.

⁸⁸ Esta distinción de lo animal de lo humano, no implica que le hombre abandone su naturaleza animal – es más Hobbes define a los actos voluntarios como actos animales – puesto que en la base de la voluntad, de toda la deliberación que tiende a la voluntad está un deseo, y como resultado de este cálculo también existe un apetito, el cual orienta nuestros actos.

1.3.3 El lenguaje

Comprendido en los apartados anteriores cómo el hombre realiza su síntesis del movimiento externo por medio de la teoría de las pasiones (para dar origen a los deseos), y luego cómo por medio de la voluntad se orientan los actos humanos, Hobbes requiere “indicar cómo podían los animales humanos inventar la palabra antes de proseguir a demostrar como los esfuerzos de los animales bienparlantes podían dar origen a la sociedad civil”⁸⁹.

La creación del lenguaje es explicada por el autor partiendo desde los movimientos externos, siguiendo su teoría mecanicista, por la cual el primer dato es siempre percibido por los sentidos, “El origen de todo ello (aparición de cierta cualidad o accidente de un cuerpo) es lo que llamamos sensación, en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos. Todo lo demás deriva de este elemento primordial”⁹⁰. La causa de esta sensación es un “cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación”, es decir un elemento externo a nuestro cuerpo que genera un movimiento el que es detectado por nuestros sentidos, movimientos que es llevado por los nervios hasta nuestro cerebro, luego al corazón el que produce una resistencia o *conatus*, del cual nace una sensación. Luego se sucede a la sensación la imaginación que “no es otra cosa sino una sensación que se debilita; sensación que se encuentra en los hombres y en muchas otras criaturas vivas”⁹¹, de modo que entre más distancia con la sensación mayor es el debilitamiento de la imaginación debido a que nuevos objetos vienen a impresionar al hombre.

De esta consideración se extrae la idea de la memoria como la sensación decadente, o atenuada, de modo que “imaginación y memoria son una misma cosa que para diversas consideraciones posee, también nombres diversos”⁹², y cuando existe una memoria respecto de muchas cosas se le llama experiencia.

De la imaginación producida por la sensación pueden sucederse una serie de imaginaciones más, que es a lo que Hobbes denomina un discurso mental, en el cual cada imaginación es producto de una anterior, de manera que “un pensamiento cualquiera no sucede a cualquier otro pensamiento de modo indiferente”⁹³, puesto que “todas las fantasías (imaginaciones) son movimientos efectuados dentro de nosotros, reliquias de las que se han operado en la sensación”⁹⁴; esto es, siempre una nueva imagen tiene como antecedente alguna sensación, y luego siempre una imaginación, aun cuando se suceda a otra

⁸⁹ WATKINS, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, op. cit., pág. 167.

⁹⁰ HOBBS, *Leviatán*, op. cit., pág. 6.

⁹¹ *Ibidem* pág. 10.

⁹² *Ibidem* pág. 11.

⁹³ *Ibidem* pág. 16.

⁹⁴ *Ibidem* pág. 16.

imaginación, esta generada primitivamente por un movimiento exterior de otros cuerpos. Explica nuestro pensador en el *Leviatán*: “pero como en las sensaciones, tras una sola y misma cosa percibida, viene una vez una cosa y otras otra, así ocurre también en el tiempo que al imaginar una cosa no podemos tener certidumbre de lo que habremos de imaginar a continuación. Solo una cosa es cierta: algo debe haber que sucedió antes en un tiempo u otro”⁹⁵.

Este discurso mental puede ser regulado o bien sin orientación o designio según esté o no regulado por un deseo o designio. De esta serie de pensamientos regulados existen dos clases, la primera cuando inquirimos acerca de las causas o medios que producen un efecto imaginado, cuestión común a todos los animales, y la segunda cuando “imaginando una cosa cualquiera, tratamos de determinar los efectos posibles que se pueden producir en ella; es decir, imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos”⁹⁶. Es esta última capacidad la que ya aparece sólo en el hombre, y que se denomina *sagacitas*, “una averiguación de las causas de algún efecto presente o pasado, o de los efectos de alguna causa pasada o presente”⁹⁷, de modo que el que tiene mayor experiencia lo hace con mayor certeza, pero nunca con una certeza suficiente.

Entendiendo entonces la precariedad de la prudencia es que el hombre en busca de la *sagacitas* se sirve primero de notas que le permitan grabar de algún modo el pensamiento pasado. Estas notas son “cosas sensibles tomadas libremente por nosotros para que, al percibirlas, podamos traer de nuevo a nuestra mente pensamientos semejantes a aquellos pensamientos para los cuales las tomamos”⁹⁸, y luego, con el fin de mostrar y hacer manifiesto a los demás lo que otros han pensado, utiliza signos, que son “antecedentes de los consecuentes y consecuentes de los antecedentes, al haber experimentado repetidas veces que preceden y siguen de igual modo”⁹⁹.

Pero estas notas y los signos, tal como se describen, no son más que formas de prudencia, por lo cual aún el hombre está en busca de la *sagacitas*. Es entonces donde se identifica un tipo de signo que sí posee la capacidad de elevarse por sobre la prudencia y distinguir al hombre de la bestia: las palabra, que combinada forma una oración. De la palabra se deriva el nombre que es “una palabra humana utilizada al arbitrio del hombre para que sirva de nota con la que se pueda suscitar en la mente un pensamiento semejante a un pensamiento pasado y que, situada en una oración pronunciada por otros, les sirva de signo de qué pensamiento precedió o no en el que la profiere”¹⁰⁰; es decir los nombres son signos arbitrarios, que son enunciados por medio de palabras.

⁹⁵ *Ibidem*, pág. 16.

⁹⁶ *Ibidem* pág. 18.

⁹⁷ *Ibidem* pág. 18.

⁹⁸ HOBBS, *Tratado sobre el cuerpo*, *op. cit.*, pág. 42.

⁹⁹ *Ibidem*, pág. 43.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pág. 44.

Es en este momento, que el humano se distingue de los otros animales, porque puede primero ordenar su imaginación por medio de una estructura de signos (notas compartidas por todos) que se denominan nombres, y luego comunicar esta ordenación, porque estos nombres son comunes a todos los hombres. Es esto lo que Hobbes denomina lenguaje, sin el cual señala “no hubiera existido entre los hombres ni gobierno, ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos”¹⁰¹, es decir ya señala el filósofo la capital importancia que tiene el lenguaje dentro de su pensamiento.

Ya ilustrado, de manera simple, como Hobbes entiende la construcción del lenguaje, es que se comprende como se constituye la matriz antropológica, desde la cual se extraen los elementos para la construcción primero de un estado de naturaleza, luego de un conjunto de leyes naturaleza, y finalmente de un sistema político conformada por el Estado.

2.- El estado de naturaleza

El estado de naturaleza es la situación de los hombres fuera de la sociedad, o más precisamente fuera de una dimensión política, por cuanto la descripción de un hombre en un estado de naturaleza implica ciertas relaciones con los otros que podemos llamar sociales. Pero estas relaciones en esta sociedad no importan civilidad, no conllevan la conducta política de una persona en cuanto dichas conductas se orienten a lo común, no miran hacia lo colectivo, ni al todo social.

Son estas relaciones no civiles, consecuencia de un hombre entregado a su “condición natural”, en la cual predomina una postura antropológica que resiste a lo político o social, por cuanto las personas solo tienen consideraciones individuales, tal como se ha revisado en el apartado anterior, consideraciones que son normadas principalmente por sus pasiones y conllevan como consecuencia a ciertas características del hombre en este estado natural: el egoísmo, la autoconservación y la amoralidad. En resumen, esta visión sostiene un llamado “pesimismo antropológico”, en cuanto el hombre naturalmente no tiende a lo social, de modo que “los hombres por su naturaleza, si no existiera el miedo se vería inclinados más al dominio que a la sociedad”¹⁰².

Es así el estado natural un corolario de la teoría del hombre de Hobbes, el cual persiste por ciertas condiciones objetivas existentes en el hombre y en la naturaleza: la igualdad natural y la escasez de bienes.

¹⁰¹ HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, pág. 22.

¹⁰² HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano, op. cit.*, pág. 17.

La escasez de bienes produce una situación por el cual dos hombres, en pos de su deseo, pueden buscar la misma cosa, siendo esta una fuente de vulneración mutua¹⁰³. Más, la naturaleza ha dado a todos en un estadio de sociedad natural, derecho a todo, no existiendo ilicitud- la cual es dada únicamente por la ley civil-, permitiendo a todos poseer, usar y disfrutar de todo lo que quisieran y pudieran¹⁰⁴. Este derecho a todo – *ius in omnia* – es consecuencia de la característica antropológica de la amoralidad la cual, como se ha indicado, prescribe a cada individuo guiarse por todo lo que juzgue como bueno según su deseo, entendido que el primer fundamento en cada hombre es proteger en cuanto pueda su vida y sus miembros. De esta idea se sigue el “derecho a usar todos los medios y a realizar cualquier acción sin la que no podría conservarse”¹⁰⁵, derecho que predispone al hombre a un estado de guerra.

Por su parte, tal como lo estudiamos, la igualdad natural consiste en que entre los hombres, a pesar de diferencias en cuanto a fuerza, sagacidad e incluso facultades mentales, no existen distancias insuperables que puedan determinar la superioridad de un hombre sobre otro, porque como nota Hobbes “el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte”¹⁰⁶. Es decir, tanto en la fuerza física, como en las facultades mentales son “similares” los hombres de modo que cada uno puede perseguir su bien, la satisfacción de su deseo, aun en contra el deseo de otros hombres. Luego “de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestro fines”¹⁰⁷.

Es de estas condiciones objetivas enunciadas – igualdad y derecho a toda las cosas - que surge la desconfianza recíproca, en la cual “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce a el fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación, tan solo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro”¹⁰⁸. En este estado de desconfianza las personas viven constantemente con temor hacia la conducta de los demás, anticipando el mal, material o personal, que procederá de otros. Se ha señalado al respecto que esta desconfianza genera dos consecuencias: el temor por el futuro impredecible, que puede traer tanto dolor como la muerte, y una constante “fuga del presente” en cuanto el deseo proyecta constantemente al hombre hacia el futuro, tratando de preveer y anticiparse a los acontecimientos para poder dominarlos¹⁰⁹.

Comprendido este estado de “temor” y “fuga del presente”, se observan tres causales principales que incitan la discordia y que Hobbes identifica: primero, la competencia, que impulsa a los hombres a atacarse para ganar un beneficio, para lo cual hace el hombre uso de la violencia para convertirse en dueño de las personas y ganados de otros hombres; segundo, la desconfianza, que estimula a los hombres

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 18.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 19.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pág. 18.

¹⁰⁶ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 100.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pág. 101.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pág. 101.

¹⁰⁹ Cf. LUKAC DE STIER, pág. 212.

a la seguridad, para lo cual los individuos anticipan todo lo necesario para defenderse. Y en tercer lugar la gloria, que estimula la reputación que el hombre quiere obtener, y por la cual recurre a la fuerza en contra de otros por cualquier motivo que pueda mermarla como palabras, opiniones diversas o cualquier signo de subestimación¹¹⁰.

El resultado de esta lógica de desconfianza y discordia entre los hombres es el conocido estado de guerra existente en este estadio natural en que el hombre está desprovisto de la sociedad civil. Este consiste en un permanente tiempo de batalla, durante el cual un individuo es enemigo de los otros, y en el cual todos no viven con más seguridad que la de su fuerza y su invención.

En este estado la vida del hombre no tiene posibilidad de desarrollo, lo que no permite el despliegue de sus capacidades humanas, limitándose a lo necesario para proteger su vida. Hobbes lo describe del siguiente modo: “en una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni computo del tiempo, ni artes ni letra, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe el continuo temor y peligro de la muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”¹¹¹.

Es entonces, “el hombre un lobo para el hombre” en el estado de guerra, buscando anticiparse a todo mal, de modo que intenta “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”¹¹², es decir intenta precaver todo lo necesario para su autoconservación.

Esta hostilidad que se sucede entre los hombres “no consiste solo en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante un lapso de tiempo en que la voluntad se manifiesta de un modo suficiente”¹¹³, es así que esta situación no consiste en una guerra de hecho, sino en un estado perpetuo de tensión en el cual la guerra es una posibilidad cierta, que existe una voluntad y una propensión a ésta, y en la cual no hay seguridad de que sobrevenga la paz.

Este estado permanente de batalla, en el cual el hombre tiene una vida pobre y embrutecida, es superado por los actos voluntarios de los hombres que no continúan eternamente por esta senda de lucha, y que otorgan la posibilidad de elegir, optar por la situación más conveniente, calculando los costos de una vida en guerra. Es este cálculo, determinado por el temor de una vida pobre y fundamentalmente por

¹¹⁰ Cf. HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 102.

¹¹¹ *Ibidem*, pág. 103.

¹¹² *Ibidem*, pág. 101.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 102.

la autoconservación, el que permite al hombre distinguir cuales son ciertas máximas que deben normarlo y que inclinan al hombre a la paz.

3.- Las Leyes Naturales

Las leyes naturales son el siguiente paso en la reconstrucción del sistema que se ha planteado Hobbes para el estudio de lo social que hasta ahora se ha explicado: el hombre, animal orientado por el impulso vital guía su deseo, el cual deriva en principios que dan carácter al ser humano y que son los que conducen a un estado de guerra. Luego esa reconstrucción, tratada en el apartado anterior, más que tratar de hacer historicismo indicando que este era un estado pretérito y universal, tiene la virtud de demostrar el sustrato primario del cual está constituido el hombre y el cual es siempre posible vuelva a desnudarse en la medida que se abandonen ciertos dictados de la recta razón que conducen a la sociedad civil¹¹⁴.

En esta nueva etapa de recomposición de lo social, se comprende la identidad del hombre, por lo cual se entiende que posee una voluntad guiada por la razón, la cual permite primero ponderar que este estado de temor e inseguridad atenta contra el fin supremo de la autoconservación y luego concluir la necesidad de buscar la paz para salir de esa vida pobre, tosca y embrutecida.

Pero, ¿qué son estas leyes de la naturaleza? Son un dictamen de la recta razón, calificado de natural en cuanto forma parte de la naturaleza humana, y que norman acerca de lo necesario para la conservación de la vida. Señala el autor que este dictamen de la razón corresponde a una deliberación o “acto de razonar”, consistente en el raciocinio propio y verdadero de cada cual. Propio en la medida que en un estado natural cada cual es propio juez de sus actos y deliberaciones al no existir lo injusto. Verdadero en tanto es cimentado en principios rectamente contruidos, siendo luego todo raciocinio que viole a la ley natural un raciocinio falso y no orientado en su propia conservación¹¹⁵.

Esta razón, según Bobbio, se manifiesta en forma de reglas y se impone por una deliberación mediante la cual se descubren los medios necesarios para alcanzar los fines deseados puesto que “el hombre no solo desea conocer *per causas*, sino también *per fines*, o sea busca reglas que sirvan para indicar los medios más adecuados para alcanzar el fin que desea (como ocurre en las reglas técnicas)”¹¹⁶.

Pero estas leyes, continúa Bobbio, son llamadas leyes naturales no más que por la tradición puesto que estas no son de hecho leyes en el sentido que no son órdenes que emanan de una persona

¹¹⁴ La idea de la existencia histórica del estado de guerra planteado por Hobbes, pierde fuerza en la medida que se comprende al Estado de guerra no como un estadio existente para todos los hombres, sino más bien como una posibilidad siempre cierta, la cual encuentra su más viva representación en la guerra civil. Esto es lo pensado por Hobbes, puesto que frente a estos acontecimientos existe un realce de las características humanas que incitan a la guerra producto de la inexistencia de un poder común.

¹¹⁵ Cf. HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, op. cit., pág. 23.

¹¹⁶ BOBBIO, *Thomas Hobbes*, op. cit., pág. 72.

dotada de autoridad, sino que son normas que emanan únicamente de la autoridad de la razón que posee cada hombre y tienen por tanto esta forma de argumentos que aparecen convenientes para la realización de un fin que es la paz.

Esto es, según indica Watkins, adoptan la forma de imperativo hipotético afirmativo siguiendo la nomenclatura de Kant, puesto que no son reglas que prescriben acciones moralmente necesarias (imperativo categórico), sino que prescribe un medio para un fin real¹¹⁷. En este caso son un medio para la autoconservación, el fin dictado por la estructura de la máquina humana.

La idea de ser las leyes naturales normas de conveniencia o imperativos hipotéticos positivos implica que no tienen carácter moral y son solo un producto de la mecánica descrita por Hobbes, a la cual todo hombre tiene acceso por una correcta razón, según se ha explicado.

Esta idea contraviene la concepción enraizada hasta la época e incluso a otros autores posteriores a Hobbes (como Locke), que entienden estas normas como un dictado de una autoridad divina, en la cual Dios revela dichas normas a la razón del hombre, prescribiendo deberes para con la sociedad y siendo moralmente obligatorias al tener una fuente divina¹¹⁸.

Es entonces la ley natural en concepto de Hobbes y a la luz de lo expuesto “un precepto o norma general, establecido por la razón, en virtud del cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que puede quedar su vida mejor preservada”¹¹⁹.

Frente a esta ley natural, existe un derecho de naturaleza por el cual el hombre tiene la libertad de usar su propio poder como desee, a fin de procurar la conservación de su vida y por tanto de hacer todo aquello que su juicio considere como medios aptos para la consecución de ese fin¹²⁰.

¹¹⁷ Cf. WATKINS, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, *op. cit.*, pág. 99.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, pág. 103 y sgts. Acá el autor cita la conocida tesis “Teylor – Warrender” la cual separa la doctrina ética de Hobbes, - que corresponde a las leyes naturales - con la doctrina antropológica egoísta del hombre, sosteniendo la existencia de un dualismo en este aspecto de la doctrina hobbesiana. Indica esta tesis que existe en Hobbes un sistema de motivos y uno de obligaciones. El sistema de motivos finaliza con el principio supremo de la propia conservación; el sistema de obligaciones finaliza con la obligación de obedecer la ley natural, considerada como la voluntad de Dios. El problema de esta tesis es que implica entender estas leyes como imperativos categóricos, en la medida que contemplan reglas morales necesarias. Esta mezcla entre una psicología egoísta y una deontología estricta sostenida por estos autores, es errada puesto que confunde el estrato superior de una doctrina monísta acerca de la naturaleza humana que considera todo lo natural como creado por Dios. Luego, es por tal conclusión, que la teoría hobbesiana, puede ser compatible con la posición de un ateo o agnóstico, en la medida que éste considerará dichas leyes naturales simplemente como un dictado de la razón destinados a la satisfacción de su deseo de conservar la vida, sin necesidad de considerarlas como derivadas de Dios.

¹¹⁹ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 106.

¹²⁰ Por libertad y bajo una perspectiva materialista, Hobbes entiende que es la “ausencia de impedimentos externos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 106.

Pero este derecho natural observado en el estado de naturaleza toma la vida a largo plazo intolerable puesto que no está garantizado el deseo fundamental del hombre, la autoconservación, de este modo “mientras persiste ese derecho natural de cada uno respecto a todas las cosas no puede haber seguridad para nadie”¹²¹. Es este el momento crucial donde la razón arremete prescribiendo esta primera y fundamental premisa natural que señala “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra”¹²².

Es decir el hombre descubre, por medio de la razón, este imperativo hipotético afirmativo, que le ordena la paz como el único medio de garantizar su seguridad, siendo esta paz no un fin sino un medio para cumplir el deseo de cada individuo que es preservar la vida. Es por tanto esta ley natural, creada y luego ordenada por la razón, un derivado del fin primario cual es conservar la vida.

Luego de esta primera ley fundamental de la naturaleza que obliga a la paz se desprende la segunda ley, que indica “Que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”¹²³. Esto es, se debe ceder el derecho de la naturaleza, renunciando a él para obtener la paz, de lo contrario se mantiene el derecho de todos a todo haciendo imposible salir de la situación de guerra, postura que transgrede el primer dictado natural y en definitiva nuestro deseo de autoconservación.

Con esta segunda ley natural se sientan las bases para la creación de un contrato o pacto de unión, que permita a todos los individuos transferir este derecho a una sola persona o grupos de personas, lo cual marca el origen del Estado – Leviatán. Para fijar las bases del pacto derivado de esta segunda ley, Hobbes realiza un estudio verdaderamente jurídico de la renuncia y transferencia de derechos, de la alienabilidad de estos, de la obligación, y finalmente del contrato o pacto.

Ya explicadas las dos primeras leyes, se continúan deduciendo las demás leyes, de modo que todas sientan su base en estas creando una gran edificación. Así la tercera ley natural consiste en que “los hombres cumplan los pactos que han celebrado”, pues “sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos lo hombres a todas las cosas”¹²⁴. De esta ley se puede extraer la noción de lo justo, lo cual corresponde al cumplimiento de los pactos, puesto que “En efecto donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tiene derecho a

¹²¹ *Ibidem*, pág. 107.

¹²² *Ibidem*, pág. 107.

¹²³ *Ibidem*, pág. 107.

¹²⁴ *Ibidem*, pág. 118.

todas las cosas: por tanto ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto”¹²⁵.

Esta tercera ley implica, para su aplicación y vigencia, la creación de un Estado, el cual se configura como un ente rector, coercitivo e imprescindible para el cumplimiento de estos pactos, y luego para la creación de las categorías de justo e injusto¹²⁶. Es decir, solo en la medida que un individuo esté seguro que el otro pactante respetará el contrato, existe lo injusto. De otro modo cumplir un pacto que desconocemos si será cumplido expone nuestra conservación y contraviene la lógica de la razón.

Las siguientes leyes naturales que describe Hobbes, se enmarcan dentro de un listado de normativas de civilidad que postula el autor, y que permiten al hombre actuar adecuadamente dentro de una sociedad. Todas estas responden a una máxima “No hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti”. Así las categorías de justo e injusto son ahora posibles, debido a que existen derechos limitados y protegidos y a que el bien superior de cada cual ya está garantizado.

Es debido a esto último que estas leyes obligan *in foro interno*, por cuanto existe un deseo interior de verlas cumplidas, pero no *in foro externo*, es decir en cuanto a su aplicación, debido a que sólo quien tiene la seguridad de que los demás observarán estas reglas respecto de él, debe cumplirlas.

Luego, las siguientes leyes de la naturaleza, que hacen posible la vida en común, hablan sobre la gratitud (“quien reciba un beneficio de otro por mera gracia, se esfuerce en lograr que quien lo hizo no tenga motivo razonable para arrepentirse voluntariamente de ello”¹²⁷), sobre la complacencia (“que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás”¹²⁸), sobre el perdón (“que dando garantías del tiempo futuro, deben ser perdonadas las ofensas pasadas de quienes, arrepintiéndose deseen ser perdonados”¹²⁹), sobre la venganza (“que en las venganzas los hombre no consideren la magnitud del mal pasado, sino la grandeza del bien venidero”¹³⁰), sobre el odio (“que ningún hombre, por medio de actos o palabras, continente o gesto manifieste odio o desprecio a otro”¹³¹), sobre la igualdad (“que cada uno reconozca a lo demás como iguales suyos por naturaleza”¹³²), sobre la arrogancia (“que al iniciarse las condiciones de paz, nadie exija reservarse algún derecho que él misma no se avendría a ver reservado por cualquier

¹²⁵ *Ibidem*, pág. 118.

¹²⁶ Cf. STRAUSS LEO, *¿Qué es filosofía política?*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970, págs. 260- 261. Acá este autor indica que si bien la distinción clara entre justo e injusto se da en el estado civil, la raíz de la justicia la encontramos en el estado de naturaleza, en el derecho de naturaleza, el cual sí es subjetivo. Indica “En el estado de naturaleza tanto el hombre justo como el injusto intentan apropiarse de todas las cosas y someter a todos los hombres... No obstante, existe ya una diferenciación básica entre el hombre justo y el hombre injusto en el estado de naturaleza: el hombre justo en el estado de naturaleza es ya un ciudadano en potencia”.

¹²⁷ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 124.

¹²⁸ *Ibidem*, pág. 125.

¹²⁹ *Ibidem*, pág. 125.

¹³⁰ *Ibidem*, pág. 125.

¹³¹ *Ibidem*, pág. 126.

¹³² *Ibidem*, pág. 127.

otro”¹³³), sobre la equidad (“si a un hombre se le encomienda juzgar entre otros dos, es un precepto de la ley de naturaleza que proceda con equidad entre ellos”¹³⁴), y así, sobre el uso y distribución de cosas comunes, sobre adquisición de derechos de cosas y sobre aplicación de justicia. Todas imperativos que “son conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos”¹³⁵.

Establecidos los preceptos de la ley natural, a los que se arriba luego del estudio del hombre y su comportamiento, nos avocamos a la comprensión del Estado y su justificación.

4.- El Estado.

En este apartado estudiamos, finalmente, el estrato superior de la obra hobbesiana, aquel que concebimos por medio de las leyes de la naturaleza, cual es la creación de un Estado, artificio al servicio del hombre.

Pero ¿cómo se deja el estado de naturaleza? ¿cuál es el paso que debe dar el hombre para crear este estado de naturaleza? Como respuesta a estas interrogantes, se introduce la idea de un pacto de unión, por medio de cual se instaure un Estado que haga vigentes los preceptos emanados de la ley natural.

Una vez dados los supuestos filosófico-jurídicos que habilitan la creación del Estado, se estudia brevemente la soberanía, sus fuentes, atributos y forma de expresión, la ley civil¹³⁶.

4.1 El pacto de unión

Si bien se ha descrito cómo la razón informa la precariedad del estado de naturaleza y cuáles son los caminos que ella ofrece para salir de aquel siguiendo la máxima de hacer todo lo posible por alcanzar la paz, esto no es suficiente para que el hombre deje la situación de guerra. Todas estas reflexiones alcanzadas por la razón son inermes frente a la contingencia que presenta el estado natural, así se advierte que las prescripciones de la tres primeras leyes naturales, que son las fundamentales, se encuentran condicionadas a ciertos supuestos para que sean practicables.

La primera ley natural no solo prescribe al hombre el deber de esforzarse por la paz, sino también señala que este deber está condicionado a la esperanza de lograrla y añade “(...) y cuando no

¹³³*Ibidem*, pág. 127.

¹³⁴*Ibidem*, pág. 127.

¹³⁵*Ibidem*, pág. 131.

¹³⁶El estudio de la soberanía, elemento de la esencia del Leviatán, permite tener un panorama del pensamiento de Hobbes acerca del Estado, el cual no será abarcado en profundidad en este trabajo.

puede obtenerla debe utilizar todas las ventajas y ayudas de la guerra¹³⁷. Es decir sin esperanza cierta de paz, continúa un estado de guerra.

La segunda ley natural señala que cada hombre debe renunciar a su derecho a todas las cosas y satisfacerse con la misma libertad que se les otorgan a los demás hombres, pero nuevamente expone una reserva, cual es que uno acceda a dicha renuncia, si los demás consienten también y mientras se considere necesario para la paz.

Finalmente la tercera ley no establece en su enunciado una condición como las dos anteriores, pero presenta con mayor claridad la idea de estos supuestos necesarios para la vigencia de estas normas. Prescribe que los hombres deben cumplir los pactos que han celebrado, pero esta premisa deja abierta la cuestión – de la cual se hace cargo Hobbes- acerca de la nulidad de dichos pactos en la medida que exista temor en el incumplimiento de éstos por la otra parte. Es más, bajo la lógica hobbesiana en el estado natural, cumplir un pacto sin dicha seguridad sería poco sensato, ilógico y atentaría contra nuestra propia conservación. Es acá entonces que se presenta una gran condición para esta tercera ley, cual es la existencia de un poder que elimine el temor del incumplimiento y permita dar seguridad al hombre.

Sentadas estas condiciones previas para aplicar la ley natural que nos permite salir del estado natural, ¿cómo se logra cumplirlas? ¿cómo se puede dar esperanza cierta de paz, asegurar que los demás hombres cumplan la promesa que impone ceder el derecho a todas las cosas, y cumplir los demás pactos que celebren?

Estas respuestas son mencionadas por Hobbes en varios pasajes. Señala que “debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente al cumplimiento de sus pactos, por el temor de un castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso (...)”¹³⁸. También dice: “Pero en un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero, tiene el deber de hacerlo así”¹³⁹.

Es entonces, que se hace imprescindible crear un poder que imponga las leyes naturales, un poder político el cual todos los hombres deban obedecer y que se ordene para ponerlas en práctica. Este poder es el Estado, condición *sine qua non* para garantizar la paz, el orden, hacer vigentes estos imperativos y salir en definitiva del estado natural.

¹³⁷ HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, pág. 107.

¹³⁸ *Ibidem*, pág.118.

¹³⁹ *Ibidem*, pág.112.

Pero, ¿cómo puede implantarse esta condición si el hombre en el estadio natural, como ya está descrito, no tienen más justicia que sus propios deseos, éstos se comportan individualmente, y las relaciones sociales existentes se rigen solo por la máxima de la auto conservación?

Es luego, para salir de la condena a una vida pobre como ésta, que el hombre recurre a su razón, que no solo dicta normas naturales, sino también señala la necesidad de crear un elemento artificial que permita estas leyes. Esto es, debe instaurar un Estado que permita una vida según la razón.

Esta idea no implica que simplemente exista un haz de luz –la razón– que ilumine súbitamente al hombre en la oscuridad de su estado natural, puesto que considerar esto podría llevar a pensar en que el momento del contrato es imposible, como lo sugieren varios autores. Sino, lo que implica es cifrar en la deliberación de los diferentes deseos y aversiones del hombre la razón, la cual lleva a un cálculo verdadero, que indica los medios para redirigir el temor a la muerte, no hacia una lucha incesante, sino hacia una vida común y en paz¹⁴⁰.

Los deseos y aversiones considerados por Hobbes como causas de este paso y que están presentes en el resultado de esta deliberación son el temor y la inseguridad constante que ofrece el estado de naturaleza, al existir una posibilidad de violencia cierta y en todo momento puesto que los hombres se consideran iguales y con mutua voluntad de dañarse. Así considera: “los hombres por su naturaleza si no existiera el miedo se verían inclinados más al dominio que al a sociedad. Por lo tanto hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino la miedo mutuo”¹⁴¹.

Lo que hace Hobbes es proponer una domesticación del deseo del hombre especificando primero la coerción natural, que cree es producto del miedo a una muerte violenta, para dar paso a una coerción artificial que es el Estado o, creando como señala Habermas una conexión interna de modo que “el contrato social y el contrato de dominio ya no se entienden solo como instrumentos de racionalización de una naturaleza anárquica, sino que justifican su racionalidad a partir de las leyes de la misma naturaleza. La justicia se torna inmanente al nexo causal”¹⁴², es decir el temor no es únicamente el inicio del pacto y de la sociedad; es su mismo fundamento, el principio rector de su estructura y

¹⁴⁰ Cf., SABINE GEORGE, *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., tercera edición, 1994 págs. 359- 360. Acá este autor señala respecto al momento imposible del contrato “Si los hombres fuesen tan salvajes y antisociales como se les presenta en un principio, nunca podrían ser capaces de establecer un gobierno.” Pero agrega “Lo que la razón añade no es un móvil nuevo, sino un poder regulador, o previsión, mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz sin dejar de seguir la norma general de la propia conservación. Hay un impulso adquisitivo apresurado que engendra el antagonismo y un egoísmo más calculador que lleva al hombre a la sociedad”

¹⁴¹ HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, *op. cit.*, págs. 16-17.

¹⁴² HABERMAS, *op. cit.*, pág. 70.

funcionamiento. El temor es para Hobbes un factor permanente; si desapareciera, desaparecería la sociedad¹⁴³.

Entonces la formación del Estado implica dominar la naturaleza humana, lo que implica crear dos momentos opuestos siendo el pacto de unión el pasaje del estado natural a la sociedad civil, constituyéndose como un artificio del humano, “el mismo hombre que inventa la ciencia, la matemática, la filosofía, los valores e incluso la verdad, debe encargarse de construir Estados encargados de durar. Si cuenta con el método correcto – piensa Hobbes- es capaz de lograrlo”¹⁴⁴.

Este artificio humano se lleva acabo por medio de un contrato, por un acuerdo de voluntades de todos los hombres iguales que se someten renunciando a su derecho a todo, transfiriéndolo a una sola persona ficticia – Estado- y autorizándola a obrar por cada uno. Esto es, se requiere la reunión de la voluntad de todos, en una sola.

La reunión indicada se construye por medio de un pacto de unión en el cual “esta sumisión de voluntades de todos a la voluntad de un solo hombre o asamblea se da cuando uno se obliga mediante un pacto ante los demás a no resistir la voluntad de aquel hombre o asamblea a la que se somete, esto es, a no negarle el concurso de sus fuerzas y sus bienes contra otro (porque se entiende que el derecho a defenderse a sí mismo contra la violencia se mantiene); y a eso se le llama Unión”¹⁴⁵.

Este pacto de unión es un pacto de sumisión pues la obligación fundamental es la de obedecer todo aquello que ordene el detentador del poder, y en el cual se distingue que los contratantes no son el pueblo como conjunto sino que son los individuos singularmente considerados que se vinculan entre sí en condiciones de igualdad, comprometiéndose recíprocamente a someterse a un tercero no contratante.

Ahora, ¿cómo se logra este pacto de sumisión en favor de esta persona ficticia? ¿Como se logra este consenso en el cual la voluntad de muchos concurre en una? Para esto Hobbes se ocupa de distinguir claramente ciertas nociones que preparan la vía para la celebración del pacto, así hace un análisis de carácter jurídico de cuestiones como la renuncia y transferencia a un derecho, pacto y contrato, condiciones y validez de los pactos, persona natural y artificial, acto y autor, autorización, por los cuales explica la forma de llevar a efecto el pacto de unión.

Luego, y mediante estas nociones puede explicar el problema político de tomar lo múltiple en uno. Indica: “la multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que

¹⁴³ Cf., FREUND JULIEN, *Le thème de la peur chez Hobbes*, Revue Européenne des Sciences Sociales, N° 49, 1980, pág. 26, citado por Lukac de Stier, *op. cit.*, pág. 221.

¹⁴⁴ POUSADELA INÉS, “El contractualismo hobbesiano (o de cómo para entender del derecho es necesario para pensar al revés)”, en *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*, Clacso, Buenos Aires, 2001, pág. 336.

¹⁴⁵ HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, *op. cit.*, pág. 53.

integran esa multitud en particular”, de esta forma existe un única persona artificial – sea un solo hombre o una asamblea - que representa a las personas naturales individualmente consideradas, siendo ella el actor de las palabras y acciones de éstas que son el autor de dichas palabras y acciones. Esto es así debido a que la persona artificial es el representante de las personas naturales, de modo que lo obrado por la primera –actor- es ejecutado como si lo hubiese ejecutado la segunda – autor-, el cual tiene la autoridad que ha sido transferida. Implica esta idea que el único actor representante tiene muchos autores autorizados, que lo hecho por el actor es hecho por autoridad y que cada autor es dueño de las acciones del actor según la amplitud de la representación.

Para llevar a efecto esta representación, los individuos renuncian a su derecho a todo, y lo transfieren a una única persona artificial que es el Estado. Pero no solo transfieren su derecho, porque de otro modo puede llegarse a una alteridad entre la voluntad del actor y el autor, entre otros inconvenientes como anota Zarka¹⁴⁶, sino que autoriza a la persona artificial, Estado, para actuar en nombre de él, y lo hace por medio de la siguiente forma: “autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.”¹⁴⁷. Esto es, el Estado representa a las personas naturales, estando habilitado para ello por la propia venia que estas hacen, transfiriéndole al mismo tiempo el uso de parte de sus derechos.

4.2 La soberanía en el “Leviatán”

Hobbes define de este modo al Estado, siguiendo la idea del pacto de unión: “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y bien común”¹⁴⁸. Luego esta definición de pacto, acorde con lo señalado en el acápite anterior, requiere de un titular, ya sea una persona o asamblea que actúe por ella. Este titular es llamado soberano y detenta el poder del cual fue dotado el Estado por la transferencia y autorización de las personas que ahora tienen la calidad de súbditos.

¹⁴⁶ Cf., ZARKA Y.C., *Philosophie et politique l' age classique*, PUF, Paris 1998, *Cáp. VI*, citado por Lukac de Stier, *op. cit.*, págs. 252-253.

¹⁴⁷ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 141.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pág. 141.

Es decir, de la idea de Estado se sigue necesariamente la de soberanía, como el resultado necesario de instaurar un poder único y superior a todos los que existen en una sociedad determinada. Esta soberanía, como atributo de este Dios mortal, permite dar sentido a la teoría hobbesiana al cristalizar en el Estado todos los argumentos científicos, antropológicos y filosóficos ofrecidos y descritos con anterioridad.

Para esto se expone una breve descripción del poder soberano, estudiando en particular las formas de alcanzarlo, sus atributos y finalmente la ley civil como su modo de expresión.

4.2.1 Formas de alcanzar el poder soberano

Hobbes señala: “se alcanza el poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todo los demás. En este último caso puede hablarse de un estado político, o Estado por institución, y en el primero de Estado por adquisición”¹⁴⁹. Esto es existen dos formas de alcanzar la soberanía por institución o por adquisición.

a) Estado por institución

Es aquel en que “una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que cierto hombre o asamblea se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir de ser su representante)”. Además en este pacto, cada uno debe “autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre, o asamblea de hombres, lo mismo que si fueren suyos propios”¹⁵⁰.

Esta puesta en vigencia del Estado por institución, coincide plenamente con la idea planteada acerca del pacto de unión, en cuanto este convenio es dado únicamente por el cálculo racional del hombre para salir del estado de naturaleza.

Es por esto que la idea de un Estado por institución presenta ciertas falencias tal como las descritas respecto del pacto de unión, en las cuales se señala que no hay lugar en un estado natural para que la luz de la razón nos lleve a crear el Estado y entrar en sociedad.

¹⁴⁹ HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, pág. 141.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pág. 142.

Además como indica Galimidi, existen ciertos argumentos que pugnan con la idea de un mero pacto por institución. Así la asamblea fundacional, a la que cada hombre concurre para dar lugar a un Estado por institución es altísimamente improbable, puesto que las condiciones existentes en el estado de naturaleza son incompatibles con la realización de dicha asamblea. Más aún y siguiendo con esta línea, los resultados pretendidos por esta reunión, que son crear un poder soberano y dotarlo de los medios necesarios para que pueda ejercer el dominio, implican un despojo material de los súbditos, cuestión aún más improbable e incompatible con el estado de naturaleza.

De este modo, aún cuando existieran hombres que pudiera realizar dicho despojo en pos de la razón, antes de eso la misma razón hubiera comprendido la conveniencia de honrar los compromisos particulares, lo que llevaría a pensar en el absurdo planteado por Hobbes de una paz sin sujeción.

Para solucionar este problema Galimidi cree ver en la hipótesis de la constitución del poder soberano por adquisición un complemento necesario para cubrir la carga que presenta la hipótesis de la institución¹⁵¹.

b) Estado por adquisición

Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza, esto es: “cuando los hombres singularmente o unidos por una pluralidad de votos, por temor a la muerte o la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad”¹⁵².

En este caso el poder se instaura por temor a quien nombran soberano, a diferencia del Estado por institución, el cual se establece por temor mutuo entre los hombres. Pero en ambos casos lo hacen por miedo, lo cual constituye la causa del contrato, tal como dice Hobbes referido a las formas en que se genera la soberanía: “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 genero de Estado, podría ser reducido a la obediencia”¹⁵³.

Este dominio por adquisición puede ser alcanzado de dos modos: por generación o por conquista¹⁵⁴. El primero refiere al dominio paternal, esto es el que tienen los padres sobre sus hijos, y que se deriva del consentimiento ellos conceden de modo expreso o tácito. El segundo, llamado también

¹⁵¹Cf. GALIMIDI, *op. cit.*, págs. 153-159.

¹⁵² HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 162.

¹⁵³ *Ibidem*, pág. 162.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pág. 164. El dominio acá esta tomado por Hobbes como el sometimiento que hace un hombre a otro, del cual se convierte en súbdito, de modo que “siendo el fin la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre supone obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo”.

despótico, es el dominio adquirido por conquista o victoria en una guerra, de modo que es el “adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas a su antojo. Y una vez hecho ese pacto, el vencido es un siervo (...)”¹⁵⁵. Como se indica en la cita, esta clase de dominio es válido por el pacto, por el consentimiento que presta el vencido en someterse al vencedor, el cual le permite asegurar su vida¹⁵⁶.

Esta hipótesis de la conquista para generar el poder soberano por adquisición, reviste suma importancia en cuanto permite dar sentido a la teoría hobbesiana, en especial la idea del pacto de unión, tal como lo plantea Galimidi¹⁵⁷.

Señala este autor que en la hipótesis de la adquisición, luego de vencer el conquistador, se celebran una serie de pactos verticales entre los derrotados y el conquistador. Estos pactos instauran el poder soberano en favor del vencedor, poder que no presenta diferencias esenciales respecto al pacto por institución, de modo que ambos son modelos de cómo el poder de hecho deviene en el derecho de dominio.

Esta teoría del Estado por adquisición, debido a sus características presenta cierta particularidad: no presenta las dificultades del modelo de la institución, relativas a una imposible asamblea constituyente que dote al Estado de un poder soberano que no tenía, puesto que en este caso el conquistador ya tiene un poder equivalente al de un Estado, el cual busca ahora ser legitimado. Es por esta razón que en este caso, la cantidad de violencia civil existente en el estado natural no cambia súbitamente como en el modelo de la institución, sino que se conserva, y se expresa en la desconfianza que mantiene el soberano frente a sus súbditos que ayer fueron sus enemigos. Esto explica la necesidad del soberano de establecer un control máximo sobre el espacio público, censurando opiniones sediciosas.

Es por esta distinción que la soberanía por adquisición tiene una función esencial dentro de la teoría hobbesiana. Afirma Galimidi que existe una condición política mínima o de prelegitimidad de un Estado, la cual consiste en un poder vencedor-conquistador que tenga una vocación constituyente, condición que es necesaria para salir del estadio de guerra. De este modo es solo por la conquista y la fuerza que el hombre sale del estado de naturaleza por temor a la muerte. En esta situación el hombre se encuentra de igual modo en una condición miserable, puesto que la obediencia se debe solo a la fuerza y no a una internalización de lo mejor para ellos según lo dictados de la ley natural. Es por esto, que la

¹⁵⁵ *Ibidem*, pág. 165.

¹⁵⁶ Este dominio que determina la calidad de siervo, señala Hobbes, es distinto al ejercido sobre un cautivo, o un esclavo, puesto que ellos no han pactado, y luego, no se le reconocen libertades corporales. Y también es diferente a un acto de clemencia del vencedor, porque en este caso el vencido no tiene seguridad sobre su vida.

¹⁵⁷ GALIMIDI, *op. cit.*, págs. 159- 170.

continuidad de la existencia del Estado depende de la capacidad del conquistador para transformar su poder en legítimo por medio del pacto con sus súbditos, llegando finalmente a una república ideal en que la soberanía es apoyada voluntaria y reflexivamente por una masa crítica de ciudadanos. Es decir, esta tesis sostiene que la República por adquisición se acerca a una condición política mínima y la República por institución se ubica en el estrato superior del sistema estableciendo un Estado óptimo, de modo que “institución y conquista pueden verse como formas típicas que, insuficientes cada una por sí, deben combinarse tanto para comprender aspectos estructurales del modelo político hobbesiano como para evaluar el estado de cohesión o de conflicto de la conciencia política de la república en determinado momento de su historia”¹⁵⁸.

4.2.2 Atributos de la soberanía

La soberanía, del modo que la plantea Hobbes, posee ciertos atributos que dotan al poder estatal de una capacidad de pasar del estado de guerra a un estado de paz. Así la soberanía debe ser irrevocable, absoluta e indivisible, de modo contrario no sirve para el fin que se ha instaurado.

a) Irrevocabilidad

Este carácter refiere a la imposibilidad de las personas pactantes de disolver o rescindir el contrato entendiéndolo como si fuera un mandato que se ha hecho al soberano. Esto se debe a que la celebración del pacto tal como la concibe Hobbes, no es entre el pueblo y el soberano, sino que entre una multitud de individuos singularmente considerados, los cuales acuerdan instaurar a un tercero para que detente un poder soberano. Esta característica del pacto hace imposible su revocación, porque tal como anota Bobbio, Hobbes invoca una dificultad de hecho y una imposibilidad de derecho¹⁵⁹. La primera indica que al ser una parte la multitud de individuos, la rescisión del contrato solo puede producirse en caso que todos estén de acuerdo con aquella, cuestión sumamente difícil¹⁶⁰. La segunda dice relación con la idea de que el pacto es celebrado entre las personas individualmente consideradas, pero a favor de un tercero en cuyo favor se instaura el poder soberano. De modo que por la naturaleza del contrato este no puede revocarse sin el consentimiento de esta tercera persona con la cual las partes se han obligado¹⁶¹.

¹⁵⁸ GALIMIDI, *op. cit.*, pág. 169.

¹⁵⁹ BOBBIO, *Thomas Hobbes, op. cit.*, pág. 79.

¹⁶⁰ Señala Hobbes al respecto, “Ni hay que pensar que alguna vez vaya a suceder que todos los ciudadanos sin una sola excepción se pongan de acuerdo contra el poder supremo”, en *Tratado sobre el ciudadano*, pág. 66.

¹⁶¹ Hobbes indica “Pero aunque el poder se constituya por los pactos de todos y cada uno de los ciudadanos entre sí, sin embargo el derecho al poder no depende únicamente de esa obligación. Está también la obligación para quien detenta el poder”, en *Tratado sobre el ciudadano, op. cit.*, pág. 67.

Esta última idea indica que entre el soberano y los súbditos no hay ningún contrato, el pacto es solo entre individuos siendo el soberano el beneficiario, de modo que “los ciudadanos, en el número que fuese no pueden despojar al gobernante de su poder sin su propio consentimiento”¹⁶².

b) Carácter absoluto¹⁶³

El atributo de absoluto del poder soberano, significa que éste es el mayor poder existente en una sociedad civil determinada, mayor poder detentado sin limitación alguna, de otro modo, el poder que lo limitare sería soberano. Este poder absoluto proviene del pacto por el cual los súbditos han cedido su derecho a todas las cosas, transfiriéndolo y autorizando su uso al soberano, por lo cual este derecho a todo le corresponde legítimamente.

El argumento para acreditar este carácter es la evidencia de que no está sujeto a las leyes civiles, puesto que es él el único que tiene derecho para crearlas, “el legislador de todos los Estados es sólo el soberano (...)”¹⁶⁴, y luego teniendo este poder creador de ley civil, no puede someterse a ella, “ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede cuando guste, liberarse de su ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas; por consiguiente era libre desde antes”¹⁶⁵. Es de este modo que el carácter de absoluto del poder soberano hace que no exista la distinción de forma buenas o malas de gobierno, puesto que no puede haber abuso de poder cuando este es ilimitado¹⁶⁶.

Otro argumento para confirmar el carácter absoluto son las explicaciones que ofrece Hobbes en contra de las doctrinas antiabsolutistas de carácter contractualista que abundaban en su época, tal como señala Bobbio¹⁶⁷. En primer término dice que el pacto al no ser entre el soberano y el pueblo, como se explicó respecto a la irrevocabilidad, no contiene obligación alguna del soberano que condicione su poder. Un segunda evidencia, en relación al contenido del pacto, es que el poder transferido al soberano es casi total, por lo cual no hay derechos que pertenezcan al hombre que puedan limitar el poder, con una sola excepción: el derecho a la vida, el cual es irrenunciable según la propia lógica del sistema¹⁶⁸.

¹⁶² HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, *op. cit.*, pág. 67.

¹⁶³ No obstante este carácter absoluto, debe tenerse en consideración las prevenciones realizadas sobre este tema en el capítulo III.

¹⁶⁴ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 218.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pág. 218.

¹⁶⁶ Cf. BOBBIO NORBERTO, *La teoría de las formas de gobiernos en la historia del pensamiento político*. Fondo de cultura económica, México D.F., 2007, pág. 97.

¹⁶⁷ Cf. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, *op. cit.*, págs. 83-85.

¹⁶⁸ Al respecto señala Hobbes, “Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera, mutile a sí mismo, o que no resistiera a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, aire, de la medicina o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, este hombre tiene libertad para desobedecer”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 177.

Finalmente Hobbes justifica el poder soberano frente a doctrinas constitucionalistas que suponen subordinar el poder político a la ley, señalando que es el soberano quien dicta las leyes civiles y luego nadie puede obligarse a sí mismo.

Por lo tanto el poder soberano, que detenta el Leviatán está encima de todos los súbditos y de todas las leyes.

c) Indivisibilidad

Este carácter, dice relación con la unidad del poder que es necesaria para conservar una sociedad civil. Así Hobbes, luego de enunciar los derechos del soberano en el capítulo XVIII, entre los que se incluyen el de dictar leyes, el de judicatura, el de castigo, el control de las milicias, señala: “Son estos derechos, ciertamente, comunicables e inseparables (...) Así, si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos, veremos al presente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y la justicia, bien para el que se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir”¹⁶⁹, es decir si se fracciona cualquier derecho de la soberanía se corre el riesgo de que todos los demás derechos del soberano sean inútiles.

El problema de la unidad del poder soberano se centra en dos puntos que son las principales causas de la disolución de este, a saber: la división de poderes dentro del Estado y la separación del poder espiritual y el temporal.

La división de poderes, que en el tiempo de Hobbes eran acogidas por las doctrinas que aspiraban a un gobierno mixto, eran rechazadas enérgicamente por nuestro pensador quien señaló: “que la división de la soberanía o bien no es efectiva en cuanto a la liberación de la sujeción, o bien reintroduce a la guerra”¹⁷⁰, es decir el poder funciona como una sola persona, o bien este poder dividido se enfrenta entre sí volviendo a la anarquía. Es por tanto que la espada debe pertenecer a una sola persona¹⁷¹.

Respecto a la separación del poder espiritual, Hobbes pensó que la iglesia era una institución que debía considerarse sujeta al Estado, es decir sometida a la ley civil, lo cual no vacía al Leviatán de un

¹⁶⁹ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 148.

¹⁷⁰ LUKAC DE STIER, *op. cit.*, pág. 283.

¹⁷¹ Hobbes señala “Pues ha de entenderse que los ciudadanos han transferido la totalidad de este derecho de guerra y de paz a un solo hombre o a una sola asamblea. Y este derecho(al que podemos llamar espada de la guerra) pertenece al mismo hombre o la misma asamblea que posee la espada de la justicia...Así, tanto la espada de la guerra como la de la justicia pertenecen esencialmente a poder supremo por la misma constitución del Estado.” Citado en *Tratado sobre el Ciudadano*, *op. cit.*, pág. 58.

contenido religioso, puesto que la religión para Hobbes aparece en un estrato superior del sistema, determinando el orden de la realidad.¹⁷².

4.2.3 La ley civil

Una vez descrita la soberanía que constituye el alma del Leviatán, y con el fin de realizar un breve estudio de los elementos centrales que constituyen el cuerpo de este Dios mortal, resta el análisis de su razón y voluntad, esto es la ley civil¹⁷³.

Para Hobbes la ley civil es un atributo de la soberanía, por medio del cual el Estado puede prescribir las normas acerca de la propiedad, de lo bueno y lo malo, de lo legítimo e ilegítimo de las acciones de los súbditos, estableciendo de este modo la forma de expresión de su voluntad¹⁷⁴. Es así que la define como: “aquellas reglas que el Estado ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley”¹⁷⁵.

La importancia de esta ley civil para la doctrina hobbesiana, radica en que al determinar las acciones de los hombres, haciendo tangible la soberanía, inaugura la categoría de lo justo e injusto, la cual eran inexistente en el estado de naturaleza. Este carácter de la ley se debe a que la fuente de la justicia se encuentra, según indica la tercera ley de la naturaleza, en el cumplimiento de los pactos celebrados, pactos que se remiten en particular al pacto de unión. Luego la ley civil viene a actualizar este deber de respeto de los hombres a este pacto de unión, puesto que al señalar la voluntad del soberano indica en concreto cuales conductas son permitidas o prohibidas.

Esta ley civil, al ser un atributo de la soberanía tiene su causa en el objetivo del hombre de alcanzar la paz y la conservación, por lo cual son cadenas artificiales creadas por el hombre a la cuales se somete de manera libre a través del pacto de unión. Es así que Hobbes entiende la idea de libertad como coherente a la idea de necesidad, de modo que el hombre voluntariamente acepta la sumisión a la ley civil en cuanto necesita al Estado. Más aún, de esta idea se sigue que el temor y la libertad también son

¹⁷² Este tema es estudiado con mayor detención en el capítulo III, en relación a si Hobbes plantea un Estado laico o cristiano.

¹⁷³ Cf. HOBBS *Leviatán, op. cit.*, pág. 3. Acá caracteriza a la República como un hombre artificial, en el cual la soberanía es su alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero, y las leyes son su voluntad y razón artificial.

¹⁷⁴ Cf. HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, pág. 146. Señala “Es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber que bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos”.

¹⁷⁵ HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, pág. 217.

coherentes, “Generalmente 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”¹⁷⁶.

Es por tanto esta ley civil, un atributo de la soberanía, que en cuanto voz y voluntad del soberano, establece lo justo y determina el campo de libertad de los hombres- súbditos.

5. Hacia una justificación del Estado.

Esbozado ya los elementos centrales de la teoría hobbesiana, y teniendo en mente el camino trazado por la razón del autor, es que se intenta distinguir la justificación del Estado que él ofrece. Para esto primero se indica lo que entendemos por justificación. Luego se estudian los elementos centrales de esta doctrina que respaldan la existencia del Estado, y se realiza una lectura crítica del conjunto de ideas que informan esta justificación. Finalmente se realiza una valoración o balance de la justificación dada por el filósofo inglés.

5.1. Qué entendemos por justificación

Al hablar de justificación del Estado hablamos del su fundamento de validez, de aquello que responda al porque el Estado debe ser, por qué debe ser la opción que la sociedad (o multitud) tome frente a la anarquía.

Este fundamento no se encuentra en el sentido comprensible que se da a la organización Estado – fin del Estado- , puesto que la función de sentidos está referida a valores, los cuales pueden ser positivos o negativos. Es decir el sentido del Estado depende del contenido que a éste se le conceda, el que puede poseer distintos valores en los distintos tiempos y lugares¹⁷⁷.

Tampoco se refiere a la legitimidad con que debe contar un Estado en un momento particular de su historia, legitimidad que conceda una base ciudadana a fin de no tener que imponerse solo por la fuerza, puesto que, como señala Heller: “El problema del fundamento moral de la validez del Estado aparece casi siempre confundido con la cuestión del fundamento sociológico de la validez del poder estatal en cuanto, para justificar el Estado se remiten a su reconocimiento por el pueblo democrático al espíritu del pueblo y a las ideologías de legitimación dominantes”¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pág. 172.

¹⁷⁷ Cf. HELLER HERMAN, *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1974, págs. 276- 277. Señala “Esta confusión entre el sentido y el valor de un fenómeno cultural es uno de los más funestos errores del pensamiento contemporáneo. La función de sentido del Estado, como la de todo fenómeno histórico, siempre está referida a valores. Pero esta relación puede ser positiva o negativa (...) La justificación del Estado no puede pues resolverse con la simple consideración de sus funciones”.

¹⁷⁸ HELLER, *op. cit.*, pág. 281.

Por tanto la justificación del Estado, como del poder político, es una cuestión referente a su legitimidad como estructura, al estudio del por qué el individuo debe siempre soportar y sacrificarse a la fuerza estatal. Esto es, la justificación responde a la pregunta por el fundamento moral para determinar que el Estado obligue a la voluntad humana, al por qué debe ser la existencia del Estado.

Lo que acá intentamos buscar, es una respuesta a la pregunta ¿por qué el Estado debe existir según Hobbes?, y ¿cuál es su elemento genuinamente deontológico?

5.2 La justificación hobbesiana

Para la identificación de los elementos centrales de la teoría hobbesiana expuesta en este trabajo que den legitimidad al Leviatán, elaboramos dos postulados que son corolarios de su teoría antropológica y de su teoría política respectivamente, los cuales creemos quedan enunciados al haber estudiado la teoría hobbesiana. Primero: “el hombre posee como impulso fundamental su instinto de conservación”. Segundo: “el Estado es la única opción de salir del Estado de naturaleza”.

Respecto a la teoría antropológica, en el capítulo II, se señaló que la autoconservación es el único elemento objetivo de la valoración hobbesiana, puesto que el deseo o placer es una cuestión subjetiva y en constante progreso. Esta autoconservación es el impulso fundamental del hombre, en virtud del cual busca asegurarse todos los medios posibles para mantenerse con vida. De este modo, el único punto de partida para Hobbes, entendiendo al hombre como un animal hecho de pasiones, es que éste escapa de la muerte, de la falta de deseo absoluta. Así para el autor, y según se ha analizado, la única pasión objetiva es el temor, y el único bien objetivo es la autoconservación.

Respecto a su teoría política sostiene Hobbes que el único medio para alcanzar una vida en paz es el Estado, tal como se expone en el capítulo II. Único en cuanto la ley natural sólo opera como una guía, como un imperativo hipotético afirmativo, y sólo por medio de la reunión de todo el poder en uno se puede lograr la domesticación de las pasiones egoístas de cada individuo y la seguridad que serene el constante temor de perder la vida de manera violenta. Con el Leviatán el estado de naturaleza termina y el hombre vive de mejor modo en una sociedad civil.

El consenso por el cual el hombre celebra el pacto de unión, es la forma de generación de un Estado, es incluso lo que le otorga la legitimidad necesaria a un Estado para subsistir en un momento determinado de su historia, pero no es lo que le otorga la legitimidad a la institución misma, no nos habla de por qué debe existir el Estado frente a la anarquía, y por tanto no es la justificación del Leviatán. Es decir, el pacto es para Hobbes una necesidad del hombre, una decisión política, pero no la justificación a la existencia de todo Estado.

Es por tanto, y según lo señalado anteriormente, que se expone la justificación del estado por medio de las siguientes premisas –que coinciden con los puntos destacados– y una conclusión lógica que constituye a nuestro parecer la justificación del Estado según Hobbes .

Primero: El único bien objetivo para el hombre es la autoconservación. Segundo: El único modo de conseguir la autoconservación es por medio del Estado. Luego, la conclusión es que el Estado es el único bien objetivo.

Es por tanto la justificación del Estado, su capacidad exclusiva de emancipar al hombre del estado natural, de permitir la paz, y que el hombre despliegue sus capacidades.

5.3 Crítica a la justificación hobbesiana

La teoría elaborada por Hobbes ciertamente marca un hito en el pensamiento político, más si se piensa en el contexto en que ella fue publicada, tal como se revisa en el capítulo I. Es por esto que han existido críticas a su teoría de la de la más variada clase a lo largo del tiempo, interpretándose diversas consecuencias del pensamiento de Hobbes, así como señala Oakeshott, “En contra de Hobbes, Filmer defendió la servidumbre, Harrington la libertad, Clarendon la Iglesia, Locke al inglés, Rousseau a la humanidad y Butler a la deidad”¹⁷⁹.

Así, dada la gran variedad de detractores a la doctrina del filósofo inglés, es que se puede determinar una prolongadísima lista de temas que han sido objeto de estudio. Para abarcar estas críticas, nos detenemos en el estudio de dos tópicos que son recurrentes en la actual interpretación de la teoría hobbesiana, que van contra dicho sistema de ideas y luego contra la justificación del Estado que nuestro pensador declara. Primero, la imposible demostrabilidad de sus principios y segundo, el autoinmolamiento de los contenidos liberales a la forma absolutista de sancionamiento.

a) Indemostrabilidad

El carácter de demostrable de la doctrina hobbesiana esta dado según su autor, por la veracidad de sus principios. Así señala Hobbes en las conclusiones del *Leviatán*, “En cuanto al conjunto de la doctrina, solo advierto que sus principios son veraces y correctos, y sólido el raciocinio”¹⁸⁰.

Pero esta respuesta dada por el autor, abre inmediatamente la siguiente pregunta: ¿Cómo pudo determinar que sus principios eran veraces? Al parecer Hobbes confiaba en que estos eran obvios de

¹⁷⁹ OAKESHOTT, *op. cit.*, pág. 258.

¹⁸⁰ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 585.

manera intuitiva, constituyendo axiomas tal como los que se daban en las ciencias exactas que él admiraba.

Pero estos principios, contra el parecer de Hobbes, no son axiomas. No es posible abarcar al hombre ni uniformarlo frente a ciertos principios. Es por esto que Watkins cuestiona la demostrabilidad del principio fundamental que indica que los hombres tienen un miedo desbordante a la muerte, o principio de la autoconservación. Para esto se vale de la refutación realizada por James Frazer, en *The Golden Bough*. En este texto Frazer comenta casos de comunidades en que existían hombres dispuestos a ofrecerse libremente a un cargo de gobernante, el cual tenía como condición aceptar al final de este mandato su propia muerte, esto a fin de no demostrar debilidad en la comunidad. Expuesto este caso Frazer señala: “Nunca comprenderemos el largo curso de la historia humana si persistimos en medir la humanidad (...) mediante el modelo (...) de la moderna clase media inglesa, con su amor a las comodidades materiales y su apasionado, absorbente y casi sanguinario apego a la vida”¹⁸¹.

Esta imposibilidad de abarcar al hombre unitariamente, se debe a que los conceptos acerca del hombre y lo social, no son reductibles, no son uniformes, ni poseen estructuras rígidas que podamos leer, tal como las leyes físicas, (sin considerar que ni en esta rama hoy existen leyes definitivas)¹⁸².

En esta línea está Habermas, al indicar que la disposición sobre los procesos de la naturaleza es esencialmente diferente a la disposición sobre los procesos sociales, lo cual deriva en la siguiente consecuencia: “Esa teoría científicamente establecida de la acción social malogra la dimensión de la *praxis*, a la que la doctrina clásica poseía acceso de inmediato. La filosofía social proyectada según el modelo de la física moderna, esto es, desde la actitud del técnico, solo puede reflejar las consecuencias prácticas de la propia enseñanza en el marco de las fronteras de la autocomprensión tecnológica”¹⁸³.

¿Cómo entonces se entienden estos axiomas? Al parecer Hobbes, ante la imposibilidad de definir todos los términos, tiene cierto proyecto epistémico por el cual elabora sus principios que necesariamente acuden a una matriz significativa exterior a su método. Es así que: “Hobbes parece ser que hace filosofía en dos niveles, cuando habla de las cosas estudiadas, y cuando habla de las condiciones generales de posibilidad de conocer”¹⁸⁴. Pero seguramente Hobbes no dio cuenta de este problema debido a su confianza absoluta en las ciencias naturales que ordenaban su teoría, o bien, porque de llegar a dar cuenta de éste hubiera traicionado el método según el cual validó todo su sistema de ideas.

¹⁸¹ FRAZER JAMES, *The Golden Bough*, pág. 146, citado por Watkins, en *¿Que ha dicho verdaderamente Hobbes?*, *op. cit.*, pág. 203.

¹⁸² Cf. HELLER, *op. cit.*, págs. 91-92. A este respecto el autor señala que la representación mental de la realidad social no se puede lograr ni con conceptos –leyes, ni con conceptos individuales. Es así que con los conceptos leyes, esto es los derivados de generalización, no es posible aprehender la realidad, porque la individualidad es algo irracional, y por más que se trate de conocerá por medio de círculos concéntricos de conceptos genéricos, nunca podrá ser abarcada.

¹⁸³ HABERMAS, *op. cit.*, pág. 80.

¹⁸⁴ GALIMIDI, *op. cit.*, pág. 34.

Si bien esta crítica es insalvable, contundente y muestra la imposibilidad de la mecánica absoluta, este sistema “rígido”¹⁸⁵ presentado por Hobbes, tiene la virtud de poder dimensionar en toda su extensión su pensamiento al indicar claramente todas sus consecuencias, lo cual concede una gran fuente de conocimiento y una dinámica desconocida hasta entonces en la filosofía política, de modo que “Lo que Hobbes aporta, no obstante su tono de confiada finalidad, no fue un bloque inerte de teoría política, sino un sistema inmensamente rico, criticable, sujeto a revisión y desarrollo en numerosos puntos”¹⁸⁶.

b) Autoinmolamiento de su contenido liberal a la forma absoluta

Esta interpretación del conjunto de ideas de Hobbes, es el que más se ha difundido entre los autores que han estudiado a Hobbes. Bajo ésta se indica que Hobbes es “el peor amigo del poder absoluto”, puesto que los instrumentos de los cuales el filósofo británico se sirvió fueron el método tomado por sus adversarios para justificar el pensamiento liberal¹⁸⁷.

Esta interpretación, que observa elementos liberales en la teoría hobbesiana, luego llega a postular, que Hobbes justifica el Estado por sus intenciones, más que por su sistema, buscando un poder no solo absoluto sino que totalitario para imponer su verdadera intención que era asegurar la propiedad y el desarrollo de los contenidos liberales.

Es así que para Habermas, el filósofo inglés es el auténtico fundador del liberalismo debido a que las leyes naturales tenían un claro contenido de este carácter. No obstante afirma, que Hobbes ve al poder absoluto como el costo que debe pagar la sociedad por el servicio de la paz, de modo que los contenidos liberales del Leviatán, se inmolan a la forma absolutista de su sancionamiento¹⁸⁸.

Siguiendo esta línea de interpretación, pero de forma más drástica se inserta el pensamiento de Arendt, quien sindicó a Hobbes como el único gran filósofo de la burguesía. Señala que en la teoría de este pensador el bien público se deriva del bien privado, estructurando la sociedad exclusivamente para la acumulación de un poder, el cual “es el control acumulado que permite al individuo fijar precios y regular la oferta y la demanda en tal forma que contribuyan a su propia ventaja”¹⁸⁹. Esto es, indica que el Estado es el poder necesario para asegurar que la sociedad funcione como un mercado, para la satisfacción del

¹⁸⁵ Respecto a esta rigidez del sistema hobbesiano, se discute luego, en el capítulo III, si este sistema es definitivo es tan unitario como aparenta.

¹⁸⁶ WATKINS, *¿Qué a dicho verdaderamente Hobbes?, op. cit.*, pág. 206.

¹⁸⁷ Cf. DA SILVEIRA PABLO, *Política y Tiempo*. Taurus, Buenos Aires, 2000, pág. 154.

¹⁸⁸ Para afirmar esta tesis Habermas se basa en cinco puntos que interpreta de las ideas de Hobbes: 1.- El dominio al tener su base en la paz, busca el bienestar del hombre, y luego la vida cómoda y el disfrute de la propiedad libremente disponible. 2.- El bienestar lo determina el soberano por la ley, la cual regula el orden de la propiedad. 3.- Las leyes, tiene carácter formal frente a la ley natural que recorre toda la vida, lo cual permite crear un ámbito neutral, ideal para el tráfico civil y la legítima prosecución del provecho privado. 4.- Las leyes deben ser pocas para que los ciudadanos vivan lo más cómodamente posible, es decir disfrutar su libertad y multiplicar su fortuna. En *Teoría y praxis*, págs. 72-75.

¹⁸⁹ ARENDT HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Buenos Aires, 1998, págs. 198-199.

interés individual del burgués, puesto que en un Estado natural no hay seguridad para el intercambio y el contrato.

Pero, contrario a lo indicado, y tal como se argumenta en el capítulo siguiente, Hobbes no busca implementar un contenido liberal, ni un poder soberano que exija un gobierno totalitario. Hobbes es más bien, un conservador, que confiado en la racionalidad de la teoría por él formulada, busca sustituir el principio de la autoridad por el principio de la razón.

5.4 Balance de la justificación hobbesiana.

La justificación dada por el filósofo inglés concede un valor esencial a la autoconservación que es la única forma de continuar con el deseo humano. Esta mirada tiene la virtud de hablar del hombre, de hacer una lectura de la realidad humana, que parece ser cierta y contingente, explorando la complejidad que reviste esta posición antropológica frente a lo político y lo social.

Desde esta perspectiva la pasión del hombre que prepondera es el temor a una muerte violenta y al cese de la existencia, constituyéndose como la pasión que comienza la dinámica hacia un orden social, como lo es el Estado. Es ahora que se puede comprender de mejor manera aquella frase expresada por Hobbes y que es citada al comienzo del capítulo I: “El miedo y yo nacimos gemelos”.

Este temor que es fundamental en su sistema de ideas, es reflejo de la realidad y contexto en el que se desenvuelve el filósofo, producto de la guerra civil existente, de la fragmentación política y religiosa, de su exilio, y fundamentalmente de su propio temor a la muerte, cuestión que no era extraña en su época.

Este temor de Hobbes producto de su realidad, no resta valor a sus ideas, puesto parece ser que esta pasión no es algo arcaico en el hombre, sino que es un sentimiento actual, perceptible hoy en la mayoría de las personas, de igual modo que la autoconservación. Desde esta perspectiva su teoría no ha dejado de ser contingente y de acá que su estudio y reinterpretación es fecundo.

Pero, y este es su gran defecto, esta mirada y consecuente justificación parece ser sólo la lectura de una parte del hombre, ofreciendo una perspectiva limitada desde la cual se intenta abarcar al ser humano, dejando de lado cualquier otra opción por la comunidad, por lo social, político y el Estado, que se base en un genuino sentimiento de afecto por el otro y lo gregario. Es decir deja de lado cualquier amor que no sea a sí mismo, no existiendo luego el amor al otro, lo cual únicamente puede conducir a una desconocimiento de la humanidad en los individuos (que son considerados autómatas), cuestión que deriva en un Estado que no consigue, a nuestro modo de ver, una justificación.

Es esta idea del amor, concebido acá como una tendencia a los social por el otro o lo otro, configura una pasión fundamental en el hombre, la que ofrece nuevas perspectivas al Estado removiendo toda la estructura hobbesiana, sometiendo sus bases antropológicas a una revisión.

Es este nuevo y fundamental factor el que a nuestro parecer concede una mejor comprensión de la realidad social y del hombre, derivando luego en una nueva teoría política, con una justificación del Estado distinta a la de Hobbes.

Podemos decir luego, a nuestro juicio, que el deber ser del Estado, debe estar fundado, también, en el amor al otro.

CAPÍTULO TERCERO

PROYECCIONES CONTEMPORANEAS DE LA TEORIA DE THOMAS HOBBS

Para cualquier pensador que inscribe su obra en un derrotero de proyecciones políticas esto es, con pretensiones no sólo de teorizar sino de concretamente influir en el mundo sensible, “ser de su época es un deber. Pero también es un deber –algo indispensable para quien quiere progresar y elevarse– no ser de su época”¹⁹⁰. Thomas Hobbes cumple con esta obligación, puesto que si bien su pensamiento se explica en el contexto de una realidad histórico-social determinada (a la que hemos aludido en el capítulo I), deja sentir sus ecos hasta nuestros tiempos. La propia noción moderna de Estado le debe bastante a sus escritos, de modo que los teóricos de nuestro tiempo vuelven la vista e intentan conectar algunos de los caracteres que les interesa destacar, fundamentándolos en el pensamiento hobbesiano. Y como sucede no pocas veces, algunos terminan siendo más hobbesianos que el propio Hobbes, o lo interpretan de acuerdo a las claves más adecuadas a sus propios sistemas de pensamiento, sin considerar que una cosa es lo que puede haber pretendido nuestro pensador, y otra muy diferente su papel en el desarrollo de conceptos, perspectivas y teorías que lo trascienden.

¿Responde la obra de Hobbes a un “sistema” de pensamiento, o más bien sus escritos toman puntos de vista inconexos e incluso contradictorios? ¿Es nuestro pensador un “rupturista” en términos de pensamiento? ¿Hasta donde es posible conectar a Hobbes –punto no poco frecuente- con sistemas totalitarios como los que conoció el siglo XX? ¿Cuál es el papel de la religión en el Estado que plantea? Estas son algunas de las interrogantes que desarrollamos en el presente capítulo.

1. “Los dos Hobbes” en la lectura contemporánea de su teoría política

1.1 Sistema unitario hobbesiano v/s justificación fragmentada.

Hablar de Hobbes como el fundador de la teoría política moderna constituye una sentencia que genera un no despreciable consenso. Diversos y contrapuestos pensadores acuden prestos a sancionar ese título, lo que quizás podría movernos a sorpresa al considerar que la teoría política moderna ofrece, justamente, el florecimiento de posiciones divergentes frente a los más variados tópicos¹⁹¹.

¹⁹⁰ Susan Sontag, citada por ALMA BOLÓN, CARLOS HIPOGROSSO Y FERNANDO PESCE *¿Por qué precisamos las humanidades?*, Semanario Brecha, Montevideo, Uruguay., abril de 2005. En <http://teoriabiblio.blogspot.com/2008/08/humanidades.html>. Última visita marzo de 2010

¹⁹¹“Thomas Hobbes ha sido habitualmente considerado como el fundador de la filosofía política moderna...este reconocimiento no implica necesariamente concordar con sus ideas, sino reconocer la importancia de ellas en cuanto fundacionales del pensamiento social propio de la modernidad”. MIRANDA CARLOS, en *Presentación* del libro de ALFONSO JORGE, *Thomas Hobbes, Paradigma de la Modernidad*.

Por lo mismo, si algo no llama la atención, es que el citado consenso termine apenas comienza la tarea de intentar desentrañar los alcances del pensamiento hobbesiano. Es más, si hay una nota que distingue a Hobbes, es su capacidad de sembrar “divorcios de sentido” a la hora de interpretar su obra, punto que bien podría, a nuestro parecer, fundar un nuevo consenso entre los autores¹⁹².

Dicho panorama, quizás venga a prestar renovado sustento a la proclamada condición de Hobbes como fundador de un nuevo tipo de “ciencia”, si además consideramos que la teoría política –en cuanto ciencia- se caracteriza por la dificultad de delimitar epistemológicamente sus contornos, ubicándose en las zonas de proyección de las tres grandes áreas de los saberes de los que habla Foucault, aseveración que merece realizar ciertas prevenciones. Desde nuestra perspectiva, es del todo factible comulgar con el pensador francés en el hecho de que las ciencias humanas inician su despegue definitivo en el siglo XIX, y en que “el campo epistemológico que recorren (...) no ha sido prescrito de antemano: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo); y las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (a querer o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos”¹⁹³. Sin embargo, y quizás por el mismo hecho de estar en el siglo XVII en una etapa de “descubrimiento” que requería pioneros antes que conquistadores, podemos pensar a Hobbes como un atisbador de este nuevo objeto de la ciencia, cuyo conocimiento requiere transitar vías diversas que van desde la física hasta la filosofía, pasando por la biología y su proyección en la antropología.

Es tal característica, la que explica justamente las –por lo pronto aparentes- dificultades de reconducir la justificación hobbesiana del Estado a un sistema unitario. Hobbes rompe el molde y anuncia lo que se viene. No es fundamentalmente un matemático, ni un filósofo ni un biólogo, porque ninguno de ellos tiene como objeto de su estudio al “hombre” en lo que lo define como tal, es decir, en su dimensión social¹⁹⁴ (reconocida desde el “zoon politikoon”¹⁹⁵ aristotélico al “ser comunicante” que

Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica, 2000. Al respecto el mismo Alfonso señala “Nos tomó un tiempo el darnos cuenta de que Hobbes representa muy bien el modo de pensar del hombre moderno. Por lo que deducimos que lo que nos molesta de Hobbes es su radical modernidad que no nos satisface plenamente y que buscamos superar con un pensamiento, a falta de un mejor término posmoderno”. En *Thomas Hobbes, Paradigma de la Modernidad*, Prólogo, pág. VII.

¹⁹² Al respecto volvamos a la cita mencionada por Oakeshott, “En contra de Hobbes, Filmer defendió la servidumbre, Harrington la libertad, Clarendon la Iglesia, Locke al inglés, Rousseau a la humanidad y Butler a la deidad”, Ver. *supra* pág. 43.

¹⁹³ FOUCAULT MICHEL, *Las Palabras y las Cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1986, pág. 334.

¹⁹⁴ A nuestro juicio, se ha exagerado en demasía la diferencia entre Aristóteles (como las señaladas en el capítulo I) y Hobbes respecto a la naturaleza social del hombre. Por cierto, siguiendo lo que ya hemos

reclama alteridad para definirse, siguiendo teorías contemporáneas como las del Humberto Maturana¹⁹⁶) abarcada desde una perspectiva científica.

Por lo mismo, no deja de extrañarnos, tal como se ha comentado, que algunos autores contemporáneos asuman como problema una posible fragmentación del sistema hobbesiano, anotando un cierto tono de denuncia al respecto¹⁹⁷. Hobbes en tal sentido, y aunque no haya tenido conciencia de ello, lo que hace es un intento por acercarse al “hombre” de Foucault, que no podía existir en el universo de las ciencias sin antes un método para descubrirlo. En este punto valga la prevención: el hombre existe con independencia de la ciencia, pero en cuanto “objeto” de la misma es ésta quien lo crea y le define sus contornos, los que a su vez vienen determinados tanto en sus posibilidades como limitaciones desde un plano epistemológico. Hobbes se acercaba al hombre cuando este aún no existía, y si bien a la luz del “triado de los saberes”¹⁹⁸ y sus zonas de proyección es evidente su intento por realizar una justificación del Estado siguiendo un modelo que eliminara toda controversia (buscando alero bajo la zona de proyección matemática), en ese mismo momento venía a anunciar un nuevo tipo de ciencia y de “hacer

desarrollado en los capítulos anteriores, queda en evidencia que existe una diferencia que el propio Hobbes remarca, aunque es de corte más bien metodológico, pues no hay que olvidar que su “estado de naturaleza” es una categoría o herramienta analítica y no un estadio histórico. Desde allí, Hobbes puede disociar un “estado de naturaleza” antes que intervenga “la razón” que lleva al pacto social, pero en definitiva “la razón” pertenece a las “facultades” del hombre, de manera que Hobbes, en realidad, más que plantear que el hombre no sea social “por” naturaleza, lo que dice es que no lo es “en” el estado de naturaleza. Si después llega al estado civil, usando la razón esforzada que se manifiesta por medio del lenguaje es –lógicamente– porque “está dotado de la facultad” para hacerlo.

¹⁹⁵ Aristóteles, en el capítulo I de “La Política”, se refiere al hombre como “zoon politikon” o ser político (en el sentido de social) por naturaleza, señalando que se ve, de una manera evidente, por qué el hombre es así: “Evidentemente, el Estado se halla dentro del orden natural y es antes que el individuo; porque si cada individuo aislado no puede bastarse a sí mismo, lo propio sucederá con las otras partes con relación al todo. Ahora bien, el que no puede vivir en sociedad, o el que no necesita de nada ni de nadie, porque se basta a sí mismo, no forma parte del Estado: o es un bruto o es un Dios”. Cf. ARISTÓTELES, *La Política*, Ed. Garnier Hermanos, Traducción de Nicolás Estévez, París, 1932, págs. 5-6.

¹⁹⁶ Cf. MATURANA HUMBERTO, *El Sentido de lo Humano*, Ed. Pedagógicas Chilenas, 1992, pág. 35. “Los seres humanos existimos en el lenguaje, que es el espacio de coordinaciones conductuales en que nos movemos. El lenguaje fluye en los encuentros, en el contacto visual, sonoro o táctil que ocurre en los sistemas nerviosos. El encuentro gatilla cambios determinados en la corporalidad de cada uno”.

¹⁹⁷ Al respecto Jorge Alfonso, señalan que “el descrédito de Hobbes tiene mucho que ver con el desconocimiento del sistema total de sus ideas y en parte con la consideración de su obra política solamente. El apresuramiento de Hobbes por publicar primero su obra política para tomar parte en la contienda previa a la revolución de Cromwell a favor de la monarquía, favoreció la idea de que su política estaba separada o podía estudiarse independientemente de sus fundamentos metafísicos, ontológicos y metodológicos”. En *Thomas Hobbes: Paradigma de la modernidad*, op. cit., Prólogo, pág. VIII. Sin embargo, a nuestro juicio, y sin desconocer que la obra de Hobbes en efecto subyace sobre bases metodológicas coherentes con un nominalismo mecanicista, el problema no es dilucidar si su sistema es “unitario” o “fragmentado”, considerando esto último per se un defecto. Tal perspectiva, responde más bien a nuestros propios prejuicios respecto de lo que debe ser el pensamiento y la ciencia, y revelan el imperio de un reduccionismo (del que también se ataca a Hobbes) hasta nuestros días.

¹⁹⁸ La expresión “triado de los saberes” es utilizada por Foucault para graficar en una imagen la forma en que el conocimiento humano se despliega sobre su objeto de estudio. Existen tres grandes zonas epistemológicas, susceptibles de ser ubicadas en los vértices de un triángulo: las matemáticas, la biología y las ciencias del lenguaje: toda ciencia se ubica directamente en estos vértices, en sus zonas de influencia o de intersección.

ciencia” que no duda en utilizar las herramientas metodológicas de un campo de saber aparentemente ajeno.

Hobbes, en este sentido consideró que el método “simplificante de controversias” que presta las matemáticas descubriría al hombre inserto en el contexto estatal -esto es, el hombre ciudadano- como una entidad de sencilla explicación, tal como lo requería el método resolutivo compositivo. Es acá que nuestro pensador inglés se comporta, propiamente y según lo que venimos definiendo, como un “hombre de ciencia”, al intentar por primera vez ampliar las posibilidades metodológicas del saber matemático.¹⁹⁹

Es así que la ciencia y el método que Hobbes busca son los que explican y por ende crean al hombre, existiendo una concomitancia entre explicación y realidad, al asumirse científicamente que la realidad es lo que nos podemos explicar y no existe más allá de ello, bajo el proyecto ilustrado del que Hobbes es precursor.

¿Cómo es ello? ¿No insinuamos recién que Hobbes vendrá a posibilitar la ciencia política caracterizada por un enfoque no reduccionista? Esto es así, pues cuando nos referimos a que Hobbes funda la ciencia política, con ello queremos afirmar que lo hace en un sentido de camino epistemológico, más allá de lo que haya sido su ciencia política. La utilización de un fondo mecanicista, sobre una superficie marcada por consideraciones filosóficas, es el primer paso hacia lo que cualquier saber científico debe primero definir: su plano epistemológico²⁰⁰, lo que por cierto y, como venimos diciendo, se proyecta en su objeto. Pero, hay en Hobbes un movimiento fundante de la ciencia política, independiente de si luego, en el devenir de su historia, ésta se ubique más cerca del área de proyección matemática, biológica o del campo del lenguaje. Lo que es cierto es, primero, que Hobbes demuestra la posibilidad de acercarse al hombre utilizando herramientas de áreas del saber diversas, con predominio de

¹⁹⁹ Frente a esto, y como se viene señalando, se hace la prevención que tal como se observa en pleno siglo XX, ninguna ciencia social, y en particular la ciencia política, ha sido capaz de explicar de un modo definitivo al hombre en cuanto ciudadano -y por ende tampoco al Estado como institución que proyecta la dimensión social humana-, sea que tal ciencia se oriente al método matemático, biológico o al del área del lenguaje.

²⁰⁰ Como señalamos en el capítulo I, el sistema de Hobbes descansa sobre un fondo mecanicista. Al respecto, Juan Carlos Hernández, señala que “Es por todos conocido el hecho de que Thomas Hobbes concibió su obra con un claro propósito: construir un sistema unitario que pusiera los fundamentos de todo saber humano. En otras palabras, un sistema que, partiendo de la Filosofía natural y abarcando la antropología o naturaleza humana, desembocase finalmente en el estudio del ciudadano y del Estado, como objeto propio de la filosofía política (...) esta conexión sistémica debería realizarse a través de un paradigma que se bifurcaba en dos aspectos esenciales: por un lado, como unidad de principio en el cual la teoría mecánica de la sensación daba cuenta de los fenómenos del mundo natural y psicológico; por el otro, como unidad de método en el que el modelo de razonamiento axiomático-deductivo propio de la geometría proporcionaba la simplicidad, coherencia y fuerza demostrativa del conocimiento científico. Cf. HERNÁNDEZ JUAN CARLOS, *El Problema de la unidad de la filosofía hobbesiana*. Revista de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, N° 88, pág. 156. Insistimos en todo caso, que “*el problema*” de la unidad o no del sistema hobbesiano es tal, porque desde la pervivente perspectiva reduccionista actual, nos vemos forzados a entrar al debate.

la matemática, a tono con el deslumbramiento de su época por los avances de la física²⁰¹. Que se haya intentado descubrir al hombre ciudadano y al Estado de una manera clara y definitiva no es privativo de Hobbes sino que simplemente da cuenta de un aspecto común a toda ciencia, en particular si es ciencia política. De pronto, la ciencia política perdió de vista que ese “hombre” y ese “Estado” que no existe más allá de “su” explicación, es una entidad compleja, incluso sin abandonar el plano científico: tal complejidad se constata por las diversas maneras de conceptualizarlo, de lo que hace prueba una simple revisión histórica de la ciencia política. Que el sistema Hobbesiano del Estado planteara limitaciones, no debe ensombrecer el aporte a la ciencia política en general, pues además son inherentes a toda ciencia política en particular. Tampoco es un problema que la ciencia se encuentre limitada en sus posibilidades de captar la complejidad del hombre y de su proyección social en el Estado, pues así se determina epistemológicamente. El paso definitivo es reconocer esa limitación y, justamente, atacarla desde la epistemología, mediante los enfoques interdisciplinarios que recién aparecen en el siglo XX, como los estudios de Edgar Morín y el “pensamiento complejo”²⁰², reconociendo de esta manera que la ciencia política debe abarcar una realidad social que es compleja, tal como lo plantea Heller²⁰³.

Por otra parte, y aunque la intención evidente de Hobbes es la de explicar y luego justificar -en la perspectiva ilustrada- al hombre ciudadano y al Estado, recurriendo a un modelo mecanicista que mostraría lo sencillo del tema eliminando “controversias metafísicas”, no es menos cierto que en ese

²⁰¹ Cf. FOUCAULT, *Las Palabras y las cosas*, op. cit., págs. 338 y 339. Acá al referirse a “la forma” de las “ciencias humanas” (de las cuales la ciencia política sería una especie relevante), y su “positividad”, nos dice que ésta se trata de definir, por lo común “en función de las matemáticas: sea que se trate de acercarla lo más posible a ellas, haciendo el inventario de todo lo matematizable en las ciencias del hombre y suponiendo que todo lo que no es susceptible de semejante formalización no ha recibido aún su positividad científica; sea que, por el contrario, se intente distinguir con cuidado el dominio de lo matematizable y aquello que le sería irreductible, porque allí se aplicarían sobre todo los métodos de la comprensión, que encontraría reducido en torno al polo clínico del saber”. Hobbes se encuentra en el primer grupo, y si bien Foucault agrega que “semejantes análisis no son sólo aburridos por ser usados, sino ante todo porque les falta pertinencia”, reconoce que “ciertamente, no hay duda alguna de que esta forma de saber empírico que se aplica al hombre, tiene relación con las matemáticas: como cualquier otro dominio del saber puede servirse, en ciertas condiciones, del instrumento matemático”.

²⁰² Cf. MORIN EDGAR, *Introducción al Pensamiento complejo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2004, págs. 21-22. A simple vista, puede parecer extraña esta vinculación. La obra de Morín parece encaminarse en dirección opuesta a la de Hobbes. En esta obra Morín nos dice que “legítimamente, le pedimos al pensamiento que disipe las dudas y las oscuridades, que ponga orden y claridad en lo real, que releve las leyes que lo gobiernan (...) Al mismo tiempo, el conocimiento científico fue concebido durante mucho tiempo teniendo por misión la de disipar la aparente complejidad de los fenómenos, a fin de revelar el orden simple al que pertenecen”. Morín da cuenta de la insuficiencia de esta óptica simplificadora, proponiendo el “pensamiento complejo”, cuya ambición, “es rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador (uno de los principales aspectos del pensamiento simplificador; éste aísla lo que separa, y oculta todo lo que religa, interactúa, interfiere”. No obstante, su propia óptica reconoce la “legitimidad” de pretender clarificar “lo complejo”, mediante el traspaso de métodos de una disciplina a otra. Es justamente lo que hace Hobbes, aunque en su caso con afán “simplificador”, del que Morín decreta únicamente su “insuficiencia”.

²⁰³ Cf. HELLER HERMAN, op. cit., pág. 55. Acá señala en relación al método de la teoría del Estado “el Estado es únicamente un contenido parcial de la compleja realidad de la vida, de la cual lo aísla la teoría del Estado. Pero los conocimientos que integran esta teoría sólo pueden tener valor si ese aislamiento se complementa con una constante referencia a la realidad total, ya que sólo en ella tienen realidad y vida”

mismo momento anunció, aunque sin conciencia de ello, las dificultades y los desafíos que las ciencias sociales tendrían a plantearse luego: es posible crearse un objeto de estudio según la metodología utilizada, pero las ciencias sociales, que son definidas como un espacio de libertad, terminarían por ser las primeras en darse cuenta de las insuficiencias de mantener la “ilusión explicatoria” de una realidad compleja, lo que vino a autorizar, como decimos, el paso de herramienta metodológicas de un campo de saber a otro.

Lo notable es que en Hobbes esto existe, y así como aparece, en buenas cuentas, una justificación el Estado que intenta anclarse en el mundo mecánico pero que no puede abandonar ni lo filosófico, ni lo antropológico ni mucho menos lo axiológico. Que Hobbes no haya podido dotar de unidad a su sistema no es un defecto ni mucho menos un problema; y es más, ni siquiera podría haberlo hecho. Constituye en realidad, un triunfo del hombre que, si bien podrá ser explicado por ciencias sociales, nunca debería verse aprisionado por ellas. Lo que hizo Hobbes, en buenas cuentas, fue demostrar la vocación de la ciencia social por la libertad del hombre²⁰⁴.

1.2. ¿Justificación clásica o rupturista?

Ya que venimos hablando de Hobbes en cuanto –al menos- precursor de un nuevo tipo de ciencia y de una nueva forma de acercarse al hombre como objeto del conocimiento, vale la pena preguntarse cuál es su posición frente a la tradición del pensamiento existente en su época.

Por todo lo que ya hemos señalado, parece evidente –al menos en lo que nosotros toca- que Hobbes no es un pensador “clásico”, aunque queda en pie la interrogante por el grado de influencia que pudiere tener en el sistema hobbesiano la tradición, en particular el modelo escolástico fruto de la conjunción aristotélico-tomista.

Hemos señalado en los capítulos anteriores que Hobbes rompe con el modelo anterior. Sin embargo este punto, a nivel doctrinario, tampoco ofrece pacífica respuesta. Así encontramos autores que han hecho notar lo que, según nos dicen, constituiría una suerte de “paradoja hobbesiana” que, según

²⁰⁴ Cf. ALMA BOLÓN, CARLOS HIPOGROSSO Y FERNANDO PESCE, *op. cit.* Estos autores señalan al respecto que “la ciencia social siempre cargará las dos partes que la constituyen: lo científico y lo “humano” (en su dimensión de realidad social) y lo humano es esfera de las humanidades, que “son esa constelación de sentidos que, disciplinariamente organizados en filosofía, historia, letras, nos proporcionan vías de resistencia al presente, vías de resistencia a esa condición perentoria del presente. Resistir lo perentorio del presente es resistir lo que éste tiene de definitivo, lo que no admite dilación, lo que aniquila, lo que mata, lo que atrapa (lo que coge, según la peninsular variante que propone Corominas). La resistencia no sólo es en presente. También, y sobre todo, es al presente, a su afán absorbente y totalizante. Las humanidades fragmentan esa totalidad, dibujándole brechas y resquicios por los que asomarse a mirar: proporcionan una trama de inteligibilidades, que nos comprenden y podrán explicarnos y/o dejarnos perplejos”.

Riedel “consiste en que sigue el mismo curso lineal de los sistemas escolásticos-medievales, de la *philosophia prima* a la política, pasando por la física o la ética, con la diferencia, obviamente, de que una metafísica mecanicista sustituye a la teleológica”²⁰⁵.

Por lo pronto, no encontramos problema en aceptar la premisa anterior. Sin embargo, creemos que el allanarse a ella no significa en modo alguno decretar la adscripción del pensador que nos ocupa a una suerte de –más allá de evidentes matices- movimiento continuador de la tradición. Desde una perspectiva general, cualquier pensamiento –no sólo el de Hobbes- se explica en el contexto de la tradición recibida. No nos es ajeno el antecedente de que, según tuvimos oportunidad de establecer en el capítulo I, Hobbes recibió tempranamente una educación cercana a los moldes escolásticos, de la que participaban por lo demás el común de los hombres de cierto nivel de formación en su época. Los intercambios de opiniones debían, por lo mismo, seguir un cierto patrón reconocible para el interlocutor, que facilitara la comprensión –y por cierto la aceptación- de las ideas preconizadas por un pensador. Recordemos además que, estamos hablando de una época aún lejana a las pretensiones nihilistas que autorizarían partir lisa y llanamente en “tabla rasa”.

Hay pues en Hobbes, elementos de la tradición, pues ésta no es un dato ajeno ni a su formación ni a su contexto, de manera que incluso- sin perjuicio de lo que diremos enseguida- su discurso no podía dejar de tomarla en cuenta, aunque sea para “contestarla” en algunos puntos no menores, (el desarrollo lineal de sus concepciones se explicaría desde aquí). Es por lo mismo que, nos resulta un tanto excesiva la afirmación de algunos autores como Sabine, para quien “con Hobbes se rompe enteramente por primera vez el poder de la tradición y por obra de un racionalismo claro de cabeza y frío de corazón”²⁰⁶. La expresión “enteramente” no nos parece muy ajustada a los hechos, aunque, en lo medular, participamos de la corriente que ven en Hobbes a un “rupturista”, puesto que, así como no comulgamos con el exceso de Sabine, tampoco lo hacemos con Riedel en el sentido que el paso a una metafísica mecanicista desde una teleológica sea una simple “diferencia”.

Podrían encontrarse conexiones entre la filosofía natural hobbesiana y la tradición aristotélica, podría estimarse que Aristóteles –así como los pensadores posteriores- abordaron en un sentido deductivo el paso desde la filosofía “prima” a la política, al tiempo que en tal camino abarcaron –al igual que Hobbes- el campo de la física y la ética. Pero, hay un dato fundamental, que justamente estriba en el aspecto metodológico; esto es, en el plano de la epistemología: existe el intento de pensar al hombre y explicarse la necesidad del Estado desde una perspectiva propiamente científica, a la luz de lo que ya señaláramos en el acápite anterior. Por lo mismo, no nos parece que lo medular sea la existencia *a priori* de una filosofía o concepción materialista en Hobbes, que se enfrentara a la filosofía clásica, y que

²⁰⁵ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, pág. 137.

²⁰⁶ SABINE, *op. cit.*, págs. 361-362.

Hobbes intentara justificar mediante una serie de razonamientos. En tal sentido su sistema –al menos como intento- no es teleológico, no apunta a un fin, en el sentido de justificar una premisa filosófica asumida de antemano: es el método, extrapolado de las ciencias físicas el que, al comenzar a desplegarse, nos llevaría a una conclusión, permitiría descubrir una realidad.

No queremos con esto negar ni la influencia del nominalismo ni las propias arremetidas de Hobbes en contra de la filosofía clásica, que pudieran formar un ánimo rupturista *a priori*; pero -como decimos- el aspecto fundamental, lo que lo enfrenta a la tradición, es un asunto de corte metodológico, aunque tal diferencia pueda provenir –además- de una cierta cosmovisión ilustrada que comenzaba a inundar el ambiente y de la que él mismo es precursor. Lo cierto es que, en el plano estricto de la teoría política y de la justificación del Estado, -punto que aquí nos interesa- Hobbes incluso podría haber arribado a conclusiones que comulgaran con pensamientos rastreables en la tradición, pero la forma de llegar al mismo es lo rupturista. En particular, lo que lo aleja de la escolástica, es el intentar pasar a la política desde mundo del conocimiento de lo probable al de las certezas, y el arraigado tributo, sea por convicción o simple conveniencia, de los pensadores escolásticos al “principio de autoridad”. Al respecto, nos parece que Bobbio realiza una síntesis ilustrativa que vale la pena citar: “En esta batalla por una ciencia política rigurosa, Hobbes tiende a abatir a la vez varias piezas. El adversario más ilustre es Aristóteles, según el cual la ética y la política no eran conocimiento de las cosas ciertas sino de las probables, dominio no reservado a la lógica, sino a la retórica. Con la oposición a la vieja y venerada doctrina aristotélica, Hobbes perseguirá con insistencia el ideal de una ética demostrativa. La segunda y amplísima tropa de adversarios la forman los escolásticos antiguos y nuevos que perjuran *in verba magistra*, que cimientan sus teorías, no sobre la razón y la experiencia, sino en la autoridad de los precedentes, a los que siguen sin discriminación, bien por inercia, bien por agrandar a los poderosos, y que tienen un saber sólo libresco”²⁰⁷.

Quizás, sólo plantearíamos un matiz con Bobbio en el sentido que Hobbes no “persigue el ideal” de una ética demostrativa, puesto que tal tipo de ética la aplica, si consideramos que la misma se define por su procedimiento y no por su sustancia. Otra cosa es, manifestarse de acuerdo o no con la capacidad del método hobbesiano para abarcar por sí mismo el plano axiológico y poder demostrar lo riguroso de sus conclusiones, tal como se ha prevenido en el capítulo II. Si bien Hobbes seguramente estimó la tarea realizada, es el devenir de la ciencia política que asume en su centro al hombre el que en definitiva daría paso, aunque sólo retrospectivamente, a las condiciones que permitirían calificar como un “ideal”, la pretensión hobbesiana de una ética demostrativa.

²⁰⁷ BOBBIO, *Thomas Hobbes, op. cit.*, pág. 58.

1.3. Justificación iusnaturalista v/s justificación positivista

“Hobbes pertenece realmente al movimiento iusnaturalista y es realmente el iniciador del positivismo jurídico”²⁰⁸. Si Bobbio –con las reservas manifestadas- nos prestó utilidad para resumir las diferencias metodológicas de Hobbes con la tradición, en este punto, donde nos detendremos a analizar la inspiración iusnaturalista o positivista de Hobbes, su frase con la que abrimos este acápite, nos ofrece un panorama suficientemente revelador de las dudas que plantea este problema.

En todo caso, partamos con una prevención: cuando nos preguntamos por la posible filiación iusnaturalista de nuestro pensador, la interrogante no conoce objeciones desde la perspectiva histórica, pues el iusnaturalismo como doctrina es anterior a Hobbes. En el caso del positivismo, el asunto se complica si consideramos que, en cuanto doctrina claramente reconocible, debemos esperar a Austin en el siglo XIX. Si ese es el positivismo al que se alude, entonces, cuando se habla de la posible inspiración positivista de Hobbes, debe entenderse no en el sentido de haber desarrollado una teoría jurídica explícita al respecto, sino en cuanto posible precursor o iniciador como señala Bobbio o, como sostenemos aquí, en cuanto “posibilitador” de tal teoría.

Lo anterior lo decimos, por cuanto el positivismo también conoce una historia, y está lejos de ser una doctrina monolítica. Si Hobbes es –como afirman no pocos autores- precursor del positivismo ¿de qué positivismo estamos hablando? Creemos que dar una respuesta a ello permite esclarecer bastante no sólo la respuesta sobre el sistema hobbesiano del Estado como entidad que se manifiesta normativamente, sino que, además, posibilita perfilar la importancia proyectada de su pensamiento, eludiendo también el eclecticismo que, en esta materia, es común entre los autores.

Desde una mirada que no entra en mayores matices (esto es, sin considerar la prevención recién mencionada), el asunto es, a grandes rasgos, el siguiente: El Estado se manifiesta a través de leyes, de normas obligatorias que el ciudadano debe en consecuencia acatar. En Hobbes, ¿deben estas normas reconocer algún contenido sustantivo específico, alguna exigencia en conexión con principios de justicia de validez universal o, por el contrario, su validez corre por un carril separado de cualquier contenido moral y solo se afirman en el poder del Estado (“*auctoritas non veritas facit legem*”)?

Es importante plantear en dichos términos la dicotomía positivismo/iusnaturalismo, no tanto para leer directamente a Hobbes sino para comprender los alcances de la discusión a nivel doctrinario sobre este tema.

Si atendimos con atención a lo expuesto en el capítulo segundo, veremos que Hobbes parece arribar a un concepto de Estado que se caracteriza, justamente, por ser la única fuente de la ley y el derecho. Es esta una nota propia de su sistema, aunque, enseguida surge la interrogante acerca de cómo

²⁰⁸ *Ibidem*, pág. 56

conciliar ello con la importancia que le otorga a la “Ley natural” no sólo en la construcción de su sistema y consecuente lenguaje, sino en cuanto justificación última de ese mismo Estado.

Como ya sabemos -de acuerdo a lo expuesto en su oportunidad- en el estado de naturaleza hobbesiano el hombre, presa de sus pasiones, vive en conflicto permanente. Esto lleva al hombre a buscar acuerdos con los demás, habida cuenta que es la única forma de conservar su propia existencia. Aparece así una primera ley natural que nos lleva a buscar la paz, seguida de otra que señala que no se debe hacer al otro lo que no deseáramos que nos hicieran a nosotros mismos y una tercera que manda a observar los pactos. La razón “descubre” estas leyes como imperiosas para la propia sobrevivencia, de modo que se presentan como imperativos hipotéticos afirmativos.²⁰⁹

Sin embargo, y aunque la razón permita descubrir estas leyes, ya que no existe entidad alguna que obligue a respetarlas los hombres tenderán a seguir sus pasiones y muy probablemente temerán que, incluso, si siguen estas leyes, se verán perjudicados puesto que nada garantiza que los otros también las sigan. Por lo mismo, es necesario el pacto social por el cual los hombres instituyen un poder único, capaz de obligar a todos los hombres a obedecer sus dictámenes, transfiriéndole todos sus derechos –salvo la vida- con el fin de que este soberano dictamine sobre todas las cosas y logre garantizar lo que estas leyes naturales por sí mismas no son capaces de hacer.

Hay pues un hecho indesmentible: Hobbes reconoce la existencia de la ley natural, y si se revisa el Leviatán es imposible explicarse la construcción hobbesiana obviando su presencia. La misma porfía con que una y otra vez aparece en el texto la expresión “ley natural” pareciera si bien no necesariamente movemos a decretar la adscripción de Hobbes al iusnaturalismo, al menos a darle razón a quienes lo ven como un pensador bisagra, moviéndose en las dos aguas, o derechamente dualista²¹⁰ Y este punto de vista es tentador, pues además sucede que muchos autores claves de la teoría política constituyen una suerte de puente entre movimientos tradicionales y otros que luchan por ganar un espacio. Sin embargo, estimamos que es posible zanjar la cuestión de un modo más claro, sobre todo si, como ha sido la intención de este estudio, nos centramos en la contribución del pensamiento hobbesiano a la ciencia política y entendemos que ésta es dinámica.

Si tomamos dicho camino, debemos decir que, así como el “positivismo” requiere realizar algunas precisiones, así también las precisa el “iusnaturalismo”. Y ¿Qué dice Hobbes sobre esta materia?: “El Derecho de Naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente ius naturale, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza; es decir

²⁰⁹ WATKINS, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?, op. cit.*, págs. 99-100.

²¹⁰ Cf. WATKINS, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?, op. cit.*, págs. 107-108. Acá este autor señala el pretendido dualismo que sostiene la tesis Warrender, que se basa en que Hobbes presenta dos sistemas, uno de motivos que finaliza con el principio supremo de la autoconservación y otro de obligaciones que finaliza con la obligación de obedecer la ley natural como voluntad de Dios”.

de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin²¹¹.

Enseguida, Hobbes introduce una distinción clave en su pensamiento, pues ataca la confusión entre Derecho y Ley natural, siendo esta última: “Un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe hacer a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que puede quedar su vida mejor preservada”²¹².

Si nos fijamos bien, estas dos conceptos en Hobbes van en línea antagónica, pues el Derecho Natural es individual, subjetivo y remite a la libertad entendida como ausencia de impedimentos externos para hacer lo que, a juicio personal, o siguiendo la razón privada se estima conveniente, mientras que la Ley natural es norma “general” establecida por “la razón” y que “obliga” o limita dicha la “libertad” que otorga el Derecho Natural²¹³.

Ahora bien, en el acápite anterior, señalamos que en Hobbes hay elementos innegables de la tradición, sobre todo desde el punto de vista expositivo, y dimos las razones que estimamos explican tal panorama. Dijimos entonces que, el aspecto claves que alejaban a Hobbes de la escuela aristotélica-tomista es el metodológico, que lleva a nuestro pensador a negar, por ejemplo, el “principio de autoridad”. Sabemos también que la escolástica es afín al iusnaturalismo y que el iusnaturalismo se ha caracterizado por exigir cierto contenido sostenido en verdades universales e inmutables, que el derecho positivo ha de observar para su validez. Por esta vía, se podría estimar que el iusnaturalismo nos precave de mejor forma contra la arbitrariedad e injusticias de un sistema jurídico definido sólo por su adscripción formal a una fuente instituida de poder. El problema, es que el iusnaturalismo ha de definir –en buenas cuentas- cuáles son esas verdades inmutables, y fuera de algunas fundamentales como el respecto a la vida del ciudadano y el observar los pactos, al menos en convulsionada época de Hobbes éste tenía razones para desconfiar de lo que por no siempre sinceras convicciones aparecía revestido por los escolásticos como normas del derecho natural, y por tal vía, pretendían que los ciudadanos observaren tal o cual comportamiento frente al soberano de turno.

²¹¹ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 106.

²¹² *Ibidem*, pág. 106.

²¹³ Cf. VECIANA ROBERT, *Notas sobre la Política de Hobbes, en Dunas en la playa: reflexiones en torno al poder*, Rais Busom y Jorge Sánchez Editores, Madrid, 1996, Pág. 223. Apunta este autor al respecto “El Derecho es la libertad de la razón; la ley es la restricción de la libertad. Tenemos derecho a usar como queramos la potencia, a excepción de que tal derecho ponga en peligro nuestro ser. Sería contradictorio que el hombre usara actos que le pusieran en peligro. La “ley de uso” del derecho define el Derecho natural en tanto que racional. Leer a Hobbes en términos de irracionalismo defensor de la autoridad lo hace directamente incomprensible. El uso del derecho natural es racional, eso sí, es individual. Y en el caso de guerra se convierte en derecho a todas las cosas. El derecho a todas las cosas es derecho natural en el espacio de conflicto”.

Ahora, más allá de esa circunstancia histórica, habría que precisar que en cualquier caso, el iusnaturalismo hobbesiano sería de corte moderno y no clásico, cuyos refinados ingredientes “inventa, elabora perfecciona –el estado de naturaleza, las leyes naturales, los derechos individuales, el contrato social-, pero los manipula ingeniosamente para construir un gigantesco mecanismo de obediencia”²¹⁴.

¿Por qué Hobbes quería “manipular” estos ingredientes? la tesis de Bobbio apunta a que, a pesar de este anclaje iusnaturalista, al fin de cuentas vendría a abrir la puerta –consciente o inconscientemente- al positivismo, y hacia él apuntaría tal manipulación²¹⁵.

Y de hecho, la mayoría de los autores que se refieren a este tema y captan esta “dualidad” hobbesiana apuntan al mismo sentido, en orden a que lo que destaca es la nota positivista. Así por ejemplo, para Sabine, “quedaba un parecido un tanto superficial entre el procedimiento seguido por Hobbes y el de la teoría del derecho natural: ambos pretendían derivar sus principios básicos de la naturaleza humana y deducir de ella ciertas normas a las que debían ajustarse el derechos y el gobierno. Pero el significado de esta dependencia de la naturaleza humana era enteramente distinto en ambos casos. En las teorías iusnaturalistas típicas la dependencia era, en términos generales, aristotélica: es decir, el derecho natural impone condiciones morales básicas de una vida humana y civilizada. De ahí que haya que aproximarse a esos fines, los cuales ejercen un control ético regulador sobre el derecho positivo y la conducta humana. Por el contrario, para Hobbes, lo que controla la vida humana no es un fin sino una causa: el mecanismo psicológico del animal humano”²¹⁶.

Asimismo, por esta vía, no es extraño arribar a conclusiones como la de Schmitt quien derechamente vincula a Hobbes con un positivismo absolutamente ajeno a toda consideración moral, puesto que el Estado a cuya justificación se dirige la obra hobbesiana sería un Estado “técnico neutral”, que por lo mismo “puede ser tolerante o intolerante y en ambos casos sigue siendo neutral. Su valor, verdad y su justicia estriban en su perfección técnica. Todas las demás nociones de verdad y de justicia quedan absorbidas en la decisión del mandato de la ley, y llevarlo al plano de la argumentación jurídica

²¹⁴ BOBBIO, *Thomas Hobbes, op. cit.*, pág. 232.

²¹⁵ Bobbio en principio parece decidirse por inscribir a Hobbes en el paradigma positivista. Sin embargo, su postura es en buenas cuentas dubitativa: “si por una parte hay que ser cauteloso al admitir que en el sistema hobbesiano hay una rendija abierta para las leyes naturales, por otra parte hay que evitar reducir su sistema a una forma demasiado positivista (...) si el iusnaturalismo ha sido, antes de Hobbes, y seguirá siendo después de Hobbes, una doctrina que reconoce dos esferas jurídicas diferentes, aunque interconectadas, con Hobbes el iusnaturalismo desemboca en una concepción monista del Derecho, es decir, en una negación del derecho natural, como sistema de derecho superior al derecho positivo”. En *Thomas Hobbes, op. cit.*, pág. 204. Bobbio en el fondo nos dice que, en Hobbes, hay cierta nota iusnaturalista, pero “el iusnaturalismo hobbesiano es de tal especie, que le abre el camino al positivismo jurídico”. Sostenemos que, una vez más, las lecturas de la obra hobbesiana caen presa de un dualismo jurídico que el propio Hobbes –en este sentido un adelantado- debe haber estimado artificial. Si el Derecho dictado por “el soberano” resulta el único válidamente observable, es porque dotará de eficacia a un contenido normativo que, de todas formas, se identifica con lo que “la razón” dicta, esto es, las normas de justicia reveladas mediante el mecanismo del iusnaturalismo racionalista. Hobbes “confía” en el imperio de la razón y su determinismo “lógico”.

²¹⁶ SABINE, *op. cit.*, pág. 356

equivaldría a suscitar disputas y nueva inseguridad. La máquina del estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física. A cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento²¹⁷.

Ahora bien, el punto es que estos planteamientos, para nosotros, corresponden a interpretaciones legítimas aunque verificadas desde una cierta óptica posterior a lo que el iusnaturalismo y el incipiente positivismo en Hobbes sugieren. Comulgamos por lo pronto con que Hobbes es, en efecto, precursor del positivismo, aunque sólo “posibilitador” de aquel que puede identificarse con una postura absolutamente neutra, como la que plantea Schmitt. En otras palabras, el positivismo del cual Hobbes es precursor admite cierta vinculación con la ética²¹⁸, sin que por ello pensemos que participa entonces del “iusnaturalismo” al tenor de una interpretación ecléctica como la de Bobbio. Ya dijimos que, al menos en su época, el iusnaturalismo parecía no dar solución real a las necesidades de una sociedad convulsionada, aunque no es el caso aquí preguntamos si acaso tal situación es inherente a la doctrina o no. El hecho cierto es que Hobbes está buscando un sistema que supere ciertas limitaciones que el predominio de la “ley natural” manifestaba, a la luz de su no siempre inocente manipulación por parte de los juristas.

Curiosamente, si leemos a Sabine o Schmitt podemos concluir que el sistema hobbesiano acercaba el peligro de un positivismo que no da garantías de verdadera justicia, y nadie niega que Hobbes pudo abrir la puerta a ello; sin embargo, la obra de Hobbes más bien se dirige a lo contrario: como ya insinuamos, todo le indicaba que iusnaturalismo no resultaba en respuesta eficaz, que se requería “algo más” y eso pasaba por alejar la discusión del plano moral, que más que “esclarecedora” resultaba en evidentes disputas y por ende conflicto social.

²¹⁷ SCHIMITT CARL, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*, traducción española de Francisco Javier Conde, Ed. Comares, Granada, 2004, pág. 39.

²¹⁸ “Es ampliamente admitido que los positivistas jurídicos sí tienen puntos de vista políticos y morales. Los positivistas jurídicos clásicos, Jeremy Bentham y John Austin eran tanto utilitaristas morales como psicológicos. Incluso Hobbes, a cuya teoría sobre el soberano absoluto puede ser remontado el positivismo jurídico, puede sostenerse que suscribió los valores fundamentales de la vida y la obediencia a Dios que van más allá del mero prudencialismo. Lo que distingue a los padres fundadores como positivistas jurídicos, es comúnmente admitido, no es la suerte de sus creencias morales, sino la separación de sus creencias con respecto a sus definiciones y descripciones de Derecho.” CAMPBELL TOM, *El Sentido del Positivismo Jurídico*, pág. 308, en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23584061091481851665679/doxa25_10.pdf. Última visita marzo de 2010. Campbell nos señala que estos autores –incluido Hobbes– tenían preocupaciones morales; sólo que, justamente en atención a las mismas, procuraban metodológicamente separar las mismas del plano jurídico normativo. Ahora bien, en el caso de Hobbes, es una preocupación de raíz ética la que lo lleva a alejarse del plano contingente de las “creencias” (por un sentido histórico), pero en el fondo, como no nos cansaremos de insistir, su sistema “monista” de Derecho en manos del soberano, se justifica en que éste entroniza el triunfo de “la razón”, por lo que se descarta un gobierno basado en contenidos normativos abiertamente injustos. Es por esta razón, que su tesis de la resistencia al gobierno injusto no es muy desarrollada (a pesar que reconoce tal derecho para mantener la coherencia de su sistema), y no porque preconice un gobierno dotado de poderes absolutamente discrecionales al que no es lícito resistir.

Lo que sucede, y aquí retomamos la advertencia del inicio respecto a la concepción del positivismo, es que la pretendida “asepsia moral “del sistema jurídico corresponde sólo a un estadio positivista, coincidente con los esfuerzos de los juristas por dotar epistemológicamente al derecho de bases autónomas. Sin embargo, actualmente, las relaciones entre el derecho y moral han ido quebrando esa artificial –en cuanto científica- dicotomía. Si esto es un triunfo iusnaturalista o una reafirmación positivista no es relevante acá ni nos parece lo sustancial del hecho. En nuestra opinión, vale rescatar tanto el esfuerzo epistemológico positivista como el acento iusnaturalista en temas que desbordan la formalidad, y que se relacionan de modo más directo con un derecho operado nunca en forma neutra, más allá de si existen verdades inmutables y su origen.

Si Hobbes estaba con su obra propiciando un cambio, por todo lo dicho nos parece coherente sostener que, más allá de cierta estructura similar, no es un iusnaturalista. Es un precursor del positivismo, pero de uno cuya forma comenzaría a tomar vuelo muy posteriormente, quizás en un feliz movimiento sintético, y que ha llevado a algunos autores a hablar de “positivismo ético”²¹⁹.

1.4 ¿Bases para el Estado liberal o totalitario?

Así como la posible vinculación de Hobbes al positivismo merece realizar una serie de precisiones conceptuales, otro tanto ocurre cuando nos preguntamos por la filiación de nuestro pensador respecto a una concepción de corte liberal o totalitaria del Estado.

Cabe señalar, por lo pronto, que tanto el liberalismo como el totalitarismo son fenómenos posteriores a Hobbes, lo que no obsta a preguntarse en qué medida puede considerársele una suerte de precursor o posibilitador de uno u otro, o bien de ambos. Asimismo, este análisis puede entonces realizarse desde la perspectiva de la relación de la obra de Hobbes con su tiempo y el acontecer político que le tocó enfrentar -lo que nos lleva directamente a la intencionalidad política del autor con su obra-, o

²¹⁹ Cf. CABELL, *op. cit.*, pág. 318. Acá señala que el positivismo ético, “defiende una sumisión general al Derecho, que no tenemos otra razón moral para obedecer diferente al hecho de que es Derecho, y sugiere que hay razones morales importantes por las que no debemos acudir a nuestras propias opiniones morales simplemente porque el Derecho esté en conflicto con éstas. El positivismo ético no puede por lo tanto estar completamente de acuerdo con la respuesta que está abierta al positivismo descriptivo, de que el positivismo jurídico, al hacernos posible distinguir entre el Derecho que es y el Derecho que debe ser, nos hace posible ser más críticos con el Derecho, y por lo tanto seguir nuestra conciencia cuando entra en conflicto con un Derecho injusto. Mientras que el positivismo ético no está comprometido con una obediencia absoluta e irreflexiva al Derecho, destaca el hecho de que permitir actuar sobre la base de un Derecho moral a desobedecer el derecho que pensamos que es injusto, si fuera ampliamente seguido, socavaría el Derecho como un sistema que, por medio de asegurar la conformidad, promueve la cooperación, el orden y resuelve conflictos”.

podemos asumir una perspectiva proyectada. Creemos que el arrojar luces sobre esta cuestión implica desarrollar ambos caminos²²⁰.

Es evidente que, al leer la obra de Hobbes y su justificación de un Estado concentrador del poder, es posible comprender por qué Bobbio señala que nuestro pensador “ha sido vituperado durante siglos como consejero de tiranos, y en los años treinta, como anticipador del Estado totalitario”²²¹. Sin embargo, lo paradójico de la situación, es que a pesar de ello, se produce un insospechado consenso entre varios destacados autores que han abordado la obra de Hobbes, en el sentido de ligarlo al liberalismo. Y decimos “inospechado consenso” no sólo en alusión a lo extraño que resulta ser la figura de un “Estado Leviatán” a la tradición liberal, sino además porque el mismo se produce entre autores de muy disímil filiación, tales como Habermas, Strauss y Schmitt²²².

¿Cómo se explica esta tendencia a resaltar cierta nota liberal en Hobbes? Ya entraremos a dar noticia de lo que estos autores plantean, pero por el momento vale la pena retroceder en el tiempo y centramos en el “Hobbes histórico” pues, a pesar de que Hobbes es un justificador del poder absoluto del soberano, logró tempranamente las sospechas de los monárquicos.

Lo anterior, no es difícil de entender si consideramos que para el absolutismo monárquico, el Rey era amo y señor sobre las vidas de los súbditos y la hacienda de la nación, debiendo rendir sólo cuentas a Dios, de quien derivaba su poder. Hobbes, en cambio –y esto es clave- deriva la autoridad estatal del consentimiento de los gobernados. Por otro lado, si se sigue la estructura hobbesiana del Estado, pronto se descubrirá que el soberano bien podría ser un Rey, aunque igualmente una asamblea o, en último caso, cualquier detentador de un poder fuerte, revestido por el pacto ciudadano, de la autoridad necesaria para mantener el orden y garantizar la vida de cada uno de los pactantes. Por lo mismo, se afirma una tercera diferencia que autoriza la “desconfianza” monárquica: el sometimiento a la autoridad soberana es total, pero sólo si el soberano estaba en condiciones de garantizar la seguridad y orden sociales, pues de otro modo resultaba legítimo cambiarlo.

Así las cosas, no es de extrañar haya sufrido el exilio durante la guerra civil inglesa que acompaña como telón de fondo a su obra, a pesar de manifestar simpatías por el sistema monárquico. Y menos lo es aún, por cuanto es consistente con su teoría del Estado, que posteriormente haya manifestado su adhesión a Cromwell, movido quizás por la sincera convicción de que el fundador de la República personificará mejor que nadie el sentido último que atribuye al Estado que preconiza.

²²⁰ Para comprender esta idea es necesario su vinculación con el suelo existencial descrito en el capítulo I.

²²¹ BOBBIO, *Thomas Hobbes, op. cit.*, pág. 286.

²²² Cf. ROMERO ANÍBAL, *¿Fue Hobbes un Liberal?*, en <http://anibalromero.net/Fue.Hobbes.un.liberal.pdf> Última visita, Marzo 2010. Acá Romero repara en este consenso entre los citados autores.

Es Cromwell quien, en buenas cuentas, logra aunar las contradicciones y las facciones en lucha para precipitar en un sistema estable que promete mantener la paz, tal como era el anhelo de nuestro pensador. Por eso Hobbes regresa a Inglaterra y desde este regreso hasta el final de sus días –luego de publicar justamente el Leviatán- pareciera ser que sus preocupaciones teóricas dejan de lado el problema del cómo lograr un Estado que garantice el orden y la vida de los ciudadanos, entregándose a otros asuntos. Da la impresión que Hobbes entiende realizada su labor, y que por fin podría dedicarse a la pacífica y reposada vida intelectual que tanto anheló, aunque la vuelta a la monarquía haya agitado las aguas nuevamente para él.

Es decir, si nos atenemos a estos antecedentes históricos, es muy probable que Hobbes haya considerado el asunto resuelto, no planteando ninguna proyección a su obra en el sentido de encaminarse a lograr un estado de cosas racionalmente deseable, pero que aún no se verificaba. Por lo tanto, desde aquí, no podemos pensar en el Estado liberal moderno como el Leviatán al que Hobbes se estaba refiriendo, ni tampoco se trata de los Estados totalitarios que se entronizarían en el siglo XX.

Con todo, es evidente como dijimos que, a la luz de su obra, se comprende la posible conexión que se realiza con el totalitarismo. Ya al analizar el vínculo de Hobbes con el positivismo, utilizamos la palabra “posibilitador” para diferenciarlo de un “precursor”, y afirmamos que Hobbes en efecto, en términos proyectados, pudo abrir la puerta a ciertos fenómenos que escapan de su concepción original de Estado, pero que se avienen con ciertos rasgos declarados, siendo el más patente la concentración del poder. Luego volveremos sobre esta nota pues, primero, y quizás para entenderla mejor, debemos centrarnos en el extraño consenso anunciado y estudiado brevemente al final del capítulo II: la posible conexión de Hobbes con el liberalismo.

Un primer elemento para sostener tal tesis, se relaciona con el individualismo que, según se ha hecho notar, sería piedra angular del sistema hobbesiano, dado que la nota de absolutismo sólo se explica desde el fundamento de la propia conservación. En Hobbes, los ciudadanos no son vistos como “partes de un todo” sino como individuos o simplemente una multitud que, por su propia conveniencia, llegan a un pacto social que entroniza a un soberano absoluto. El derecho a la autoconservación es, en buenas cuentas el derecho esencial que afirma su sistema, e incluso hay autores para quienes Hobbes “fue el gran teórico moderno de la fundamentación de los valores sobre el amor propio (...) las reglas generales descubiertas por la razón, las leyes de la naturaleza, tienen como contenido fundamental, tal como dice el Leviatán: “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera para la preservación

de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón conciba como el medio más apto para ello”²²³.

Este “amor propio”, este deseo de autoconservación, explicaría el por qué el individuo, paradójicamente, encontraría su máximo bienestar en un Estado revestido de ropajes absolutistas, abriendo de paso camino a una interpretación que permitiría conciliar la concentración hobbesiana del poder con la tradición liberal de la que, incluso, se ha llegado a señalar que “no le es ajena la idea de dictadura y la conducción autoritaria del Estado”²²⁴. Agreguemos por nuestra parte que si Hobbes vivió y desarrolló su obra en el contexto de una guerra civil, que requería un poder fuerte para superarla, podríamos encontrar cierto correlato con las figuras de concentración de poder que sugieren los estados de excepción, presentes en muchas constituciones liberales de nuestros días.

No obstante, y aunque pudiere aceptarse el argumento de que a la tradición liberal no le es ajena cierta dosis de autoritarismo, el problema aparece de inmediato por cuanto los Estados de excepción son justamente eso: “excepcionales”, y nada en Hobbes autoriza a decretar que su Estado es “excepcional”. Su obra claramente se dirige a justificar un Estado con pretensiones de permanencia, como requisito para mantener la paz y seguridad social.

Por otro lado, incluso los estados de excepción de las constituciones liberales son ajenos a la idea de un poder ilimitado, cuya única observancia se relaciona con mantener las condiciones para la autoconservación del ciudadano. ¿Cómo explicar la ausencia en Hobbes de todos aquellos elementos que afirman la tradición liberal – por ejemplo, la separación de poderes- y que se dirigen en sentido contrario al que Hobbes afirma, esto es, a buscar la limitación del poder como garantía para el ciudadano?

Es quizás Habermas el pensador que, con mayor profundidad, se ha preocupado de explicar cómo –a pesar de lo que venimos enunciando- no existiría contradicción al afirmar que el “absolutismo hobbesiano” en realidad encierra un sentido proto-liberal, aunque podamos de igual manera objetar su enfoque respecto a qué entiende por “tradición liberal” y si ésta admite nexos con el autoritarismo. Para Habermas el asunto es de corte metodológico, pues según afirma no debemos olvidar que Hobbes tan natural como el nexo causal –de corte mecanicista- que lleva a los hombres a constituir el pacto social, lo es la estructura normativa resultante. Los hombres compelidos por el deseo de autoconservación ceden su soberanía al Estado, e incluso podrían hacerlo con el deseo de que se entronice un modelo liberal. Señala

²²³ SAVATER FERNANDO, *La Aventura del Pensamiento*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2008, pág. 75. Continúa Savater indicando que la obra de Hobbes “se ocupa de investigar el hecho social, comenzando por las causas universales que lo hacen no solamente posible sino también irremediable. Para Hobbes la ley, las leyes de la naturaleza, tienen la misma razón de ser, tanto para los valores públicamente instituidos como para la moral privada”. Savater, en línea con lo que venimos sosteniendo- ve en la dimensión social de la existencia humana un hecho “irremediable” que fundamenta en el amor propio y los riesgos que el estado de naturaleza revela para el hombre, en atención a su auto referente amor.

²²⁴ MARCUSE HERBERT, *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1968, pág. 19, citado por Romero Aníbal, *op. cit.*, págs. 3-4.

Habermas al respecto: “Para huir del riesgo permanente de una situación política desenfrenada con sus universales relaciones-amigo-enemigo, los hombres buscan la seguridad del orden civil (...) Lo que en Althusius es accidental, alcanza por medio de Hobbes una conexión interna: el contrato social y el contrato de dominio ya no se entienden tan solo como instrumentos de racionalización de una naturaleza anárquica, sino que se justifican en su racionalidad a partir de las leyes de la misma naturaleza. La justicia se toma inmanente al nexo causal”²²⁵.

O sea, según Habermas, el pacto social se explica por la naturaleza humana, pero en ningún caso borra tal naturaleza. Los hombres siguen básicamente siendo los mismos, las pasiones no desaparecen, aunque ahora se encaucen normativamente. Entonces, todo el sistema jurídico está dispuesto de tal manera que, tomando en cuenta las inclinaciones naturales, establece un dispositivo que requiere coacción, basada fundamentalmente en querer evitar el castigo, en rehuir las sanciones. Las leyes son órdenes y no pueden dejar de serlo. El poder sancionatorio derivado de las leyes naturales vuelve a instalarse ahora en un sentido normativo. Y da el caso que, el establecimiento de sanciones, de un sistema coactivo sobre el individuo que toma en cuenta su respuesta psicológica en un sentido calculado de acción-reacción, no es incompatible con el liberalismo.

Ahora bien, aunque este enfoque resulta particularmente interesante, digamos de partida que esta suerte de “mecanicismo normativo” no constituye una nota liberal necesaria ni mucho menos, y para ello es cosa de pasar revista al fundamento moral de las obligaciones en pensadores claramente identificados con la tradición liberal, como Locke. Constituye a lo sumo “la” visión particular de un pensador como Hobbes que estaba obsesionado por darle a su sistema claridad científica.

Si buscamos una línea argumentativa diversa, pero que apunta asimismo a ver en Hobbes a un precursor del liberalismo, podemos centrarnos en Carl Schmitt, quien por cierto comparte con nuestro pensador una visión antropológica que podríamos catalogar de pesimista, aunque con ciertas reservas. Schmitt por lo mismo se muestra –al igual que Hobbes– proclive a la idea de un poder fuerte y centralizado, lo que no impide que vea en el sistema hobbesiano un germen liberal, dado que a su juicio este sistema plantea ciertas notas individualistas imposibles de desconocer.

Según Schmitt, nuestro pensador reconoce y protege la distinción entre “razón privada” y “razón pública”. O sea, el individuo, usando de su razón, se da un sistema de creencias que asume como verdaderas o falsas, como justas o injustas, y al Estado eso poco le concierne. Señala este autor: “el juicio privado nada cuenta y el soberano decide sobre lo verdadero y lo falso (...) La distinción entre lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, *fides* y *confessio*, *faith* y confesión, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado

²²⁵ HABERMAS, *op. cit.*, pág. 70

constitucional liberal. De aquí, es decir, del agnosticismo, no de la religiosidad de los sectarios protestantes, arranca el estado moderno 'neutral'. El punto de inserción, mirado desde el punto de vista de la historia constitucional, es doble: el comienzo de la moderna libertad individualista del pensamiento y de conciencia construida en sentido jurídico, no teológico, y el comienzo de las libertades peculiares de la estructura del sistema constitucional liberal (...) éste es el punto sensible (pues) la reserva de la libertad interna y privada del pensamiento y de conciencia ha sido aceptada en el sistema político. Fue el germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviatán y puso en el último trance al Dios mortal"²²⁶.

Es del todo cierto, como señala Schmitt, que el reconocimiento y protección de la razón privada es un elemento susceptible de conectar con la tradición liberal. Sin embargo, es muy discutible que Hobbes en realidad le haya otorgado ese "status" privilegiado que sugiere. Antes bien, ¿no es acaso el estado de naturaleza un "estado de subjetividades" que, justamente, ha de ser superado? ¿No está la razón hobbesiana concebida en términos más bien unificantes, y por eso Hobbes asume que la razón de cada cual conducirá sin duda a darse cuenta de que es mejor firmar un pacto social?

Al respecto, se ha señalado -con singular sentido histórico- cómo el colapso social del que Hobbes reniega "representaba la culminación de un constante aumento del desacuerdo en cuanto a los significados comunes y fundamentales, y en tal sentido nos permite ver qué precaria era, para Hobbes, la distinción entre estado de naturaleza y sociedad civil, y qué profunda la marca de las condiciones contemporáneas sobre su pensamiento. Toda la multitud de sectas en disputa nacidas durante esa época, y que fluctuaban desde la sobriedad presbiteriana al éxtasis milenarista, se habían alimentado de doctrinas, surgidas durante la Reforma, sobre el juicio privado, la conciencia privada y el sacerdocio de todos los creyentes. Toda Inglaterra parecía brillar con luces interiores. Para Hobbes, sin embargo, estas opiniones diversas habían destrozado la unidad exterior de creencia, tan necesaria para la paz política (...) En un mundo en el que la razón era utilizada como instrumento destructivo para atacar las instituciones y creencias establecidas, ¿cómo era posible ponerse de acuerdo sobre un significado claro e inequívoco de la razón? En opinión de Hobbes, todas las pretensiones rivales a la razón, tan abundantes en esa época, eran meros recursos a la 'razón privada', a la razón dominada por el deseo de cada uno de buscar 'aquello que es bueno para él'. La razón privada, por consiguiente, no podía ser tolerada, porque originaba una confusión de significados que destruía el cuerpo político como un todo en comunicación"²²⁷.

Parece entonces que para Hobbes, la "razón privada" no sólo está lejos de ser protegida, sino que además se asume como "no-razón", si se aparta de lo esperable, es decir, de su desenvolvimiento como un mecanismo de corte determinista, que invariablemente conducirá a la conclusión racional de acudir al

²²⁶SCHMITT CARL, *El Concepto de lo Político*, Alianza, Madrid, 1991, pág. 93. citado por Aníbal Romero, *op. cit.*, pág. 7.

²²⁷WOLIN SHELDON, *Política y Perspectiva*. Amorrortu, Buenos Aires, 1973, págs. 276-277, citado por Aníbal Romero, *op. cit.*, págs. 7 y 8.

pacto social y aceptar la autoridad del soberano. En otras palabras, sobre el propio concepto de razón no cabía sino la uniformidad de sentido, y si nos imaginamos a Hobbes en el contexto que le tocó vivir, podemos fácilmente comprender que es bastante improbable que su obra se haya dirigido a alentar el ejercicio de una “razón privada” cuyo propio concepto y alcances quedaría entonces entregado a cada cual, impidiendo la entronización del soberano que procuraría el tan anhelado orden.²²⁸

Al respecto, y para otorgar mayor claridad a este punto, vale la pena citar al propio Hobbes: “(...) es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres cuando hablan a las multitudes, y quien debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera (...)”²²⁹.

Por cierto, este párrafo resulta extraño al ejercicio de una libertad cara al liberalismo, como la de expresión. Y aunque podría estimarse que Hobbes se está refiriendo aquí al momento en que la “razón privada” se exterioriza, y por tanto -siguiendo a Schmitt- lo afirmado aquí por Hobbes no alcanza a poner en entredicho el reconocimiento y protección que otorgaría a la razón privada, lo que nos interesa destacar es la última frase de Hobbes, en el sentido que “la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera.”, pues entonces el argumento para que el soberano no deje aparecer la razón privada contraria a la paz no es sólo utilitario (procurar quizás la protección de un bien superior sobre uno inferior, aunque reconociendo que ambos son bienes), sino que responde fielmente a la concepción de Hobbes con respecto a que la “razón privada” sólo es razón “verdadera” si responde al esquema que nuestro pensador plantea. Ello sin considerar que, como se ha hecho notar, la libertad de expresión no es sólo una más en el catálogo liberal, sino que adquiere un carácter fundamental, en un sentido justamente ligado a la libertad de conciencia, y por ende al ejercicio de la razón privada, puesto que, el control sobre la libertad de expresión es un mecanismo susceptible de ser utilizado para indirectamente atacar la libertad de conciencia, al negar al individuo la posibilidad de conocer y participar con los demás en el descubrimiento racional de los sentidos sobre la realidad que lo circunda.

²²⁸ Cf. Al respecto Da Silveira señala: “La solución que propone Hobbes a este problema es la misma que aplica al caso de la violencia: la anarquía desaparece cuando sustituye una multiplicidad de fuentes (en este caso de significados) por una fuente única e incontrovertida. Y dado que las palabras justo o injusto sólo adquieren un significado común cuando existe un orden instituido, lo razonable es que su significado sea fijado por quienes hacen posible ese orden (...) El Estado no sólo debe ejercer el monopolio de la violencia, sino también el monopolio del sentido”. En *Política & Tiempo*, *op cit.*, págs. 162-163.

²²⁹ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, págs. 145- 146.

Ahora bien, no sólo Schmitt, como representante de una sensibilidad “conservadora”, ha visto -no obstante ello- en la obra de Hobbes un germen liberal. Otro tanto podemos afirmar de Leo Strauss, quien incluso habla de Hobbes no como un precursor sino como el verdadero “fundador” del liberalismo²³⁰. A diferencia de Schmitt, quien no cree que el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil elimine lo genuinamente político (que se correspondería con el “*status naturalis*” por cuanto no importa tanto la guerra en sí misma como su posibilidad siempre latente), Leo Strauss hace una distinción tajante en el sentido que, según nos dice, Hobbes conceptualizó al “*status civiles*” como opuesto al natural, aunque en su sistema ese sentido irreductible de “lo propiamente político” que señala Schmitt no haya sido negado, al permanecer al menos en el nivel de las relaciones internacionales. Lo que sí es claro, es que a nivel de relaciones entre individuos de una misma nación, el “*status civilis*” es la otra cara de la moneda del estado de naturaleza, constituyendo un triunfo de la civilización puesto que, aunque el hombre mantenga sus inclinaciones naturales que lo mueven al conflicto, ha sido capaz de vencerlas y darse un sistema que -y esto es lo fundamental de su argumentación- reconoce en el derecho a la vida de cada ciudadano, un derecho inalienable que viene a marcar un límite a la soberanía del Estado.

¿Y no es el reconocimiento del derecho a la vida como derecho humano inalienable y como mecanismo que va en la línea de “limitar” el poder -algo que hemos afirmado aquí, es congruente con la tradición liberal-, un elemento en la obra hobbesiana de tal peso que, por lo mismo, autorizaría a hablar de Hobbes como fundador del liberalismo?

A nuestro juicio, y sin dejar de reconocer que el derecho a la vida es piedra fundante de la obra Hobbesiana, a la vez que marca un límite al poder, estimamos que ello no alcanza a autorizar la vinculación de Hobbes con el liberalismo, menos en el sentido que le otorga Strauss de ver en él a un fundador.

El hecho de que la protección de la vida individual actúe tanto como fundamento y limitación del Estado, se deriva de la propia lógica mecanicista de Hobbes, quien no puede por lo mismo dejar de reconocer este límite “extremo”, “último”, que no alienta para nada la extensión de una esfera de libertad para desarrollar esa vida, en comunión con la tradición liberal. Por otro lado, no basta el reconocimiento de un derecho para que ello actúe como limitación al poder del Estado, asunto que fue rápidamente captado por el liberalismo que, por lo mismo, dirige su acción en el sentido de limitar el poder político aumentando de paso la esfera de acción privada. En Hobbes, todo va en sentido opuesto: se reconoce esta limitación básica, pero a la hora de ver cómo hacer efectivo este “mínimo derecho”, se afirma que el mecanismo será no la limitación del poder, sino su concentración.

²³⁰ Cf. ROMERO, *op. cit.*, pág. 9.

Y este asunto es delicado. Por esta vía, incluso este “mínimo derecho” fundante del sistema hobbesiano, puede ser puesto en entredicho. Esto, porque pensemos en que Hobbes no se pronuncia contra la pena de muerte, que aparece explícitamente mencionada en el catálogo de sanciones disponibles. Claro que establece una serie de requisitos para ésta -y otras penas- de corte procedimental, que, en efecto, encontramos también en pensadores liberales. Pero si, en último término, la justicia la determina el soberano que concentra el poder (sin que, por ejemplo, aparezca el debate legislativo ni la independencia judicial): ¿no podría atentar contra la autoconservación de la vida ciudadana por esta vía? Hobbes seguramente contestará que no, porque su concepto de la razón, a la que ya nos referimos a propósito de la tesis de Schmitt, hace que este soberano participe de un criterio de justicia racional determinado mecanicistamente²³¹.

Al respecto, realicemos las siguientes observaciones: más allá de las dificultades de llevar a la práctica un sistema que en los hechos actúe racionalmente con una precisión y determinismo mecánicos, el hecho es que Hobbes funde “Estado y razón”, excluyendo a la “razón privada”. Es cierto que los pensadores liberales también apuestan por un Estado construido racionalmente, pero es justamente este tipo de riesgos el que lleva a plantearse el camino de limitar crecientemente el poder estatal como mecanismo para hacer efectivo no sólo el derecho a la vida, sino un catálogo expansivo de derechos en el ámbito público, al tiempo que acuden a -tal como lo dice Schmitt- reconocer y proteger la “razón privada” y la esfera de acción a que la misma da pie (aunque Schmitt yerra -a nuestro juicio- al pensar en que Hobbes también la protege). En buenas cuentas ¿No es la “razón privada” la que precave contra la uniformidad, contra la “disolución” del sujeto, del ciudadano? Si para Hobbes no hay sino una sola razón, que es la que encarna el soberano ¿es en verdad tan individualista su sistema? ¿Qué es lo que “individualiza” al individuo?

En realidad, para Hobbes, el tema de la libertad no es el crucial de su obra. Ya se dijo que todo su sistema se dirige a garantizar la vida y no la libertad, aunque una sea presupuesto lógico de la otra. Aparecen si algunos temas que también son tratados por pensadores liberales, como el “contractualismo” y el derecho a cambiar al soberano si éste no cumple con su misión de garantizar el orden y la seguridad. Sin embargo, aunque el contractualismo supuso la ruptura del molde absolutista en el sentido de derivar

²³¹ Nunca debe perderse de vista lo central de la razón en la construcción hobbesiana. Al respecto, Jorge Alfonso señala que “no parece haber en Hobbes ningún temor a perder su alma por querer alcanzar demasiado conocimiento y por ende adquirir mayor poder -el mito faústico- más bien hay en nuestro filósofo una fe en razón que hoy resultaría quizás hasta idolátrica por quienes buscan el “reencantamiento del mundo”, pero que es explicable en el surgimiento de la época moderna con su promesa de progreso sin fin mediante la aplicación del conocimiento no ya para contemplar la realidad sino para cambiarla”. ALFONSO JORGE, *La metafísica Oculta de Hobbes: una contribución al pensamiento moderno*, Revista Límite, N° 9, Universidad de Tarapacá, Arica. 2002, pág. 51.

el poder de los ciudadanos y no de la divinidad, en Hobbes ello no significa entonces el primer paso para desarrollar una teoría que apunte a hacer participar de ese poder a los ciudadanos.

En otras palabras, este contractualismo Hobbesiano no significa incompatibilidad con una monarquía cercana al absolutismo, e incluso muy por el contrario, aunque recoge la naciente teoría de la que participarían Locke, Rousseau y otros, ésta es utilizada en el fondo para justificar mas bien un cierto “*status quo*”, producto del cese de la guerra civil inglesa. Esto no significa que Hobbes sea necesariamente un monarquista, ni menos en el sentido del absolutismo clásico, pues su sistema exige eliminar al máximo toda referencia a un poder derivado de fuentes metafísicas. Pero pareciera no sentirse a disgusto bajo un sistema monárquico que, explicado racionalmente, en el fondo ejerciera un poder tan ilimitado como antes.

Al respecto, señala nuestro pensador, justamente a propósito de la libertad, “Aunque se escriba la palabra libertad en las puertas y en las torres del Estado con letras tan grandes como se quiera, no se trata de la libertad de cada ciudadano sino la del Estado; y no se aplica esa palabra con más derecho al estado regido por el pueblo que al regido por un monarca”²³².

Por este camino, en todo caso, no debemos concluir que en Hobbes no existe preocupación alguna por el tipo de decisiones que asuma este soberano. Ya explicamos que, aunque podemos considerarlo un “posibilitador” de un positivismo que podríamos llamar “duro”, y por tal vía podríamos conectarlo -asimismo en cuanto posibilitador- de sistemas de corte totalitario, en verdad para nosotros es un “precursor” del positivismo “ético”, aunque esta ética -en su caso- se determina mecanicistamente. Hobbes entiende que el Estado que sostiene, y que verifica sus actuaciones normativamente, lo hace siguiendo la misma lógica determinista presente en el estado de naturaleza, actuando ahora conforme a los designios de la razón.

En cuanto al derecho de los ciudadanos a deponer al soberano que no garantiza el orden y seguridad, digamos que el llamado “derecho a resistencia” puede rastrearse fuera de la tradición liberal, y lo más significativo es que obedece simplemente a la lógica de su sistema. Hobbes lo reconoce pero no desarrolla una teoría del abuso de poder. Por el contrario –como señala Bobbio-, “lo que puede inducir a los súbditos a desvincularse del deber de obediencia no es el abuso sino el no uso, no el abuso sino el defecto del poder (...) Incumple su propia tarea esencial el soberano que por incuria, debilidad o incapacidad no es capaz de impedir que sus súbditos recaigan en el estado de naturaleza”²³³.

En realidad, es difícil ligar a Hobbes con el liberalismo, aunque haya tratado materias que también fueron abordadas por pensadores liberales. Tampoco con el totalitarismo, aunque ciertas notas

²³² HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, op. cit., pág. 119

²³³ BOBBIO, *Thomas Hobbes*, op. cit., pág. 74.

del Estado que nos propone como la concentración de poder se reconozcan también en ese tipo de regímenes.

Si volvemos a su época, Hobbes en realidad es un conservador, pues la guerra civil le produjo tal impacto que, una vez aquietada las aguas, parece muy dispuesto a prestar su apoyo al régimen que ha sido capaz de controlarla y traer la paz social. Su misma obra el “Leviatán” aparece entonces, como queriendo sancionar la situación de un gobierno fuerte.

Y es que en realidad, como anota el mismo Bobbio, las dificultades de plantear el tema del liberalismo en Hobbes parten por no comprender que su obra no sintoniza con el eje opresión/libertad, sino con el anarquía/unidad (que serían los dos ejes que “sintetizan” el pensamiento político occidental). Por lo mismo, “entre el exceso de autoridad y el exceso de libertad nunca le cupo la menor duda: teme al segundo como al peor de los males y se resigna al primero como mal menor. Todo su sistema, se diga lo que se dijere, se basa en la desconfianza ante la libertad (...) y el valor supremo que el Estado tenía que hacer realidad no era el progreso a través del conflicto (ni tampoco el comtiano progreso a través del orden), sino pura y simplemente el orden”²³⁴.

Pero dejemos que sea el propio Hobbes el que, para concluir este acápite, nos señale su parecer al respecto: “Puede objetarse (...) que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder (...) Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y la venganza (...) Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones”²³⁵.

1.5. ¿Bases para el Estado laico o cristiano?

A propósito de la discusión respecto a la importancia que tiene la ley natural en el sistema hobbesiano, dijimos que la posible filiación iusnaturalista de Hobbes, parece afirmarse en la profusión con que nuestro pensador alude a tal concepto.

²³⁴ BOBBIO, *Thomas Hobbes, op. cit.*, pág. 104.

²³⁵ HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, pág. 100

Sin embargo -como vimos- tal circunstancia está lejos de convertirse en argumento definitivo para zanjar la cuestión, y vale la pena mantenerlo en vista cuando de lo que se trata es de analizar si Hobbes está intentando sentar las bases de un Estado secular o cristiano. Ello porque al repasar su obra, la presencia de conceptos religiosos también es una constante.

Ahora bien, curiosamente, un primer elemento a considerar lo aporta la propia concepción hobbessiana sobre la ley natural que -como vimos- en cuanto elemento que presta utilidad a su teoría del Estado, se aleja de su determinación según los cánones propios de la tradición escolástica.

Por otro lado, si para muchos autores Hobbes es al menos un “precursor” del Estado moderno, y atendemos a las características de tal Estado, pareciera ser que la cuestión está zanjada y nuestro pensador preconiza un Estado secular²³⁶.

Pero, el panorama es más complejo que aquello. En primer lugar, no podemos dejar de considerar el contexto histórico en que se desarrolla la obra hobbessiana²³⁷. Se trata de un tiempo -por cierto- en el que plantear siquiera la posibilidad de un Estado laico habría sonado a oídos de la inmensa mayoría como algo inconcebible. Pero además, es el propio Hobbes el que se declara cristiano, y no nos debe extrañar que la tercera y cuarta parte del Leviatán atiendan las relaciones entre el poder temporal y espiritual. En particular, la tercera parte lleva por nombre “De un Estado Cristiano” (mientras la cuarta se denomina “Del Reino de las Tinieblas”).

Algunos autores han reparado en la escasa atención que han merecido estas dos últimas partes del Leviatán, a la hora de desentrañar el sentido de las reflexiones hobbessianas. Y es que de Hobbes, dicen “se habla o escribe inevitablemente en los libros de historia de las ideas, pero los temas preferenciales y recurrentes suelen ser: el contrato social, el estado de naturaleza, el estado civil, la soberanía, etc. Con un frecuente olvido, de casi la mitad de su obra, y no es que los mencionados problemas carezcan de importancia (...) pero junto a -y quizás dentro de- la teoría de la República cristiana”²³⁸.

²³⁶ “Constituye una afirmación indiscutible que Hobbes es el precursor del Estado moderno. No hay observador perspicaz que no lo haya notado. En ello, más allá de las controversias que sus escritos suscitan es (...) un auténtico profeta de la modernidad, un descubridor inigualable de los nuevos horizontes políticos que habrían de surgir. Bastaría por tanto detenerse en la naturaleza y atributos del Estado Hobbessiano para derivar una cualidad que es consustancial al Estado moderno: la laicidad”. ALVEAR JULIO, *Hobbes, precursor del Estado laico*, en Revista Actualidad Jurídica N° 19, Universidad del Desarrollo, enero, 2009, págs. 434 y 435.

²³⁷ “No se percibe adecuadamente que Hobbes nace y vive en una tierra en que toda su religiosidad se ha encauzado en la resistencia a la centralidad romana; en un país que se encuentra en un momento de efervescencia, en un tiempo de creatividad literaria y musical excepcionales. Retrata además de una época de protesta religiosa que corta amarras con el centro del poder espiritual, la Roma papal, y que abre Inglaterra al libre examen y a la puesta en cuestión de cualquier autoridad... la independencia moral de un país, siempre sustentada en la teológica, requiere acabar con la jefatura religiosa extranjera”. ROIZ JAVIER, *El Gen Democrático*, Trotta, Madrid, 1996, pág. 57.

²³⁸ OSES GORRAIZ JESÚS MARÍA, *Hobbes: la República Cristiana*. Revista de Estudios Políticos Nueva Época, N° 72, abril-junio, 1991, págs. 173 y 174.

Desde esta perspectiva, se plantea que Hobbes “construyó una teoría del poder político que cabe en un paradigma más amplio y de corte religioso, pero netamente laicizado, secularizado y racionalizado. Dice Hood: «La concepción que tiene Hobbes de la religión es completamente política; pero no se adhería a una secularización pagana de la religión, sino a una santificación cristiana de la política». Para Hobbes Dios es el Rey universal, absolutamente omnipotente, pero su reino no es de este mundo. Y lo que el hombre tiene que hacer hasta que el reino venidero llegue es cumplir las leyes dictadas por el único poder terrestre legítimo —de iure divino—: el poder soberano de los príncipes. Este poder es —teóricamente y como reflejo del poder divino— omnipotente, aunque realmente no lo sea. Y es absoluto, indivisible e irrevocable”²³⁹.

Pero, atendamos a lo que señala el propio Hobbes al iniciar la tercera parte del *Leviatán*: “En lo que voy a tratar ahora, que es la naturaleza y los derechos de un Estado cristiano, el cual depende en gran medida de revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios, mi discurso debe basarse, no sólo en la palabra natural de Dios, sino también en su palabra profética. Sin embargo, no debemos renunciar a nuestros sentidos, ni tampoco a eso que es indudable palabra de Dios: nuestra razón”, agregando luego que será de la “Escritura” de donde tomará “los principios de mi discurso acerca de los derechos de quienes son, en ese mundo, los gobernadores supremos de los Estados Cristianos, y de los deberes de los súbditos cristianos hacia sus soberanos”²⁴⁰.

¿Qué podríamos colegir de esta introducción al tema? No otra cosa sino que Hobbes se apresta a concluir su modelo de Estado bosquejado en la primera y segunda parte del *Leviatán* —cosa por lo demás natural si consideramos el desarrollo de cualquier obra— y, por lo tanto, el Estado que propone Hobbes es —en efecto— un “Estado Cristiano”. Lo notable es que —a nuestro juicio— ello no se opone a la entronización de un Estado secularizado. En otras palabras, en Hobbes no se da la condición de homologar al Estado secular con el agnosticismo. Simplemente, su visión cristiana remite a una perfecta separación entre poder espiritual y poder temporal, de modo tal que un “buen cristiano” entenderá que el poder temporal es una cuestión terrenal, absolutamente separada del reino de los cielos²⁴¹, y ello no significa dejar entregado a

²³⁹ *Ibidem.*, pág. 174.

²⁴⁰ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 305.

²⁴¹ Cf. NEGRO DALMACIO, *La Teología Política de Tomas Hobbes*, en <http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220229A.PDF>. Última visita marzo de 2010. Este autor acierta en señalar que “La Iglesia, a cuyo orden conceptual pertenecía el Imperio, casi siempre más débil. La cultura eclesiástica daba forma a la Sociedad (Res publica chistlana) y lo relativo a la fe —lo eclesiástico— era lo público. La modernidad empezó al afirmarse sin contradicción el Estado, pasando lo Político a ser lo público —el Estado mismo— e invirtiéndose la relación entre los dos poderes, a pesar de que Lutero quería librar la religión del temporalismo. Hobbes echó mano de la teología para combatir la teología jurídica eclesiástica y elaborar la filosofía política del Estado, entidad nueva e inusitada, sin palabras capaces de describirla. Asimismo, para revolver contra aquella sus propios conceptos una vez secularizados y acuñados políticamente —estatalizados—. El pensamiento de Hobbes no era ya laicista sino secularizador. El grado de aceptación que tuvo prueba hasta qué punto estaba preparado el ambiente, aunque Hobbes mismo fuese objeto de todas las retencencias. A la verdad, no llegó a triunfar plenamente su doctrina hasta el siglo XIX, con el Estado de Derecho”.

los antojos del soberano el contenido de los dictámenes estatales, cuestión que hemos suficientemente tratado a propósito del posible “positivismo” hobbesiano.

Es que el propio Hobbes lo dice claramente en esta introducción: no se debe renunciar a “la razón”, que él deriva en última instancia de un don divino al ser humano pero que, en los hechos, viene a estar determinada mecanicistamente y por ende con un claro sesgo determinista.

Con esto queremos decir que en Hobbes se da un particular juego en la relación razón-revelación divina, lo que explica que, a pesar de lo que puedan sugerir las propias palabras de Hobbes, en una lectura que no considere la integralidad de lo dicho en esta introducción, la Tercera y Cuarta Parte del Leviatán acuden a los principios manifestados en la Primera y Segunda parte, antes que a las “Escrituras”²⁴².

Al respecto, es bastante revelador lo que establece Hobbes en el capítulo XXXIII de la Tercera Parte del Leviatán, por lo que vale la pena la extensa cita: ‘Por libros de la Sagrada Escritura comprendemos aquellos que deben ser el canon, es decir, las reglas de la vida cristiana. Y como todas las reglas de vida que los hombres, en conciencia están obligados a observar, son leyes, la cuestión de la escritura implica lo que es ley en toda la cristiandad, tanto en el orden natural como el civil. En efecto, aunque no esté determinado en la Escritura qué leyes deben instituir los soberanos en sus propios dominios, se determina, en cambio qué leyes no deben establecer. Advirtiendo, como ya he probado, que los soberanos en sus propios dominios son los únicos legisladores, tales libros solamente son canónicos, es decir, sólo son leyes en aquellas naciones donde están establecidos como tales por la autoridad soberana. Ciertamente, Dios es el soberano de todos los soberanos, y, por consiguiente, cuando habla a un súbdito, tiene que ser obedecido, cualquier cosa que un potentado terrenal disponga en contrario. Pero la cuestión no es de obediencia a Dios, sino de CUANDO y QUE dijo Dios, cosa que los súbditos que no tienen revelación sobrenatural no pueden saber, sino por esa natural razón que les induce, para obtener la paz y la justicia, a obedecer la autoridad de diversos Estados, es decir, de sus soberanos legítimos’²⁴³.

En otras palabras, Hobbes explica aquí que el contenido específico de la ley en el Estado Cristiano, aparece ante los súbditos con el carácter de tal, si y sólo si, se encuentra revestida de la sanción del poder

²⁴² Cf. ALVEAR JULIO, *op. cit.*, pág. 454. A su juicio, esta introducción de Hobbes, “podría dar la impresión de que estamos en el umbral del desarrollo de una verdadera teoría política basada en las escrituras e iluminada por la fe cristiana (...) sin embargo, si nos detenemos con tiempo en el tratado del Estado Cristiano (capítulos XXXII a XLIII) y en el Reino de las Tinieblas (capítulos XLIV a XLVII), nos encontraremos con la sorpresa de que los principios del discurso hobbesiano no han sido tomados de la Biblia, “de esta escritura”, sino singularmente de la primera y segunda parte de su obra”. En general, concordamos con la visión de este autor, aunque pensamos que, en efecto, la teoría política de Hobbes se encuentra “iluminada por la fe cristiana”, pues a nuestro juicio, no hay contradicción en ello.

²⁴³ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 311.

civil. A mayor ahondamiento, valga citar sus palabras del capítulo XLIII: “El (*unum necessarium*) único artículo de fe que la Escritura hace simplemente necesario para la salvación es que Jesús es el Cristo”²⁴⁴.

Este esquema es conteste con el nominalismo que Hobbes, de acuerdo a lo expuesto por nosotros en el capítulo I de este trabajo, utiliza como fuente para construir su teoría del Estado. Es claro que al no poder captarse esencias sino únicamente lo fenomenológico, la religión –para efectos de la validez temporal de sus mandatos - se manifiesta a través de la “razón pública” (recordemos lo dicho respecto a Hobbes y la dicotomía razón pública/privada).

Quizás, para entender mejor el alcance de este “Estado Cristiano” hobbesiano debemos introducir la distinción entre Religión e Iglesia. La primera Hobbes la relaciona con el Estado –en cuanto a que la palabra de Dios obligue o sea “canon” frente al súbdito-, mientras que subordina a la segunda. Hobbes arremete contra la teoría de las dos espadas de una manera muy evidente: “poder temporal y espiritual son, sólo, dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su legítimo soberano. Es cierto que, después de la resurrección, los cuerpos de los fieles no sólo serán espirituales sino eternos; pero en esta vida son toscos y corruptibles. No hay, por consiguiente en esta vida otro gobierno del Estado de la religión sino el temporal, ni enseñanza de ninguna doctrina que quien gobierna las dos cosas, el Estado y la religión, prohíba enseñar (...) si los pastores no están subordinados uno a otro, puede existir más de un pastor principal, y se enseñará a los hombres doctrinas contradictorias, de las cuales las dos pueden ser, y una será, forzosamente falsa. Quien debe ser el pastor principal, de acuerdo con la ley de la naturaleza, ha sido mostrado ya: a saber, el soberano civil”²⁴⁵.

Este aspecto, de nítida separación entre el plano terrenal y espiritual, es en realidad el fundamental en la construcción hobbesiana²⁴⁶. Se afirma el poder temporal como el único capaz de atender el fin de su sistema, que es mantener la paz. En este punto es, sin duda, precursor del Estado secular, tal como hoy lo comprendemos, pero no comulgamos con quienes concluyen por esta vía que en Hobbes “la palabra de Dios es efecto del poder humano”²⁴⁷.

²⁴⁴ *Ibidem*, pág. 489.

²⁴⁵ *Ibidem*, pág. 388.

²⁴⁶ Tal circunstancia explica muchas confusiones respecto a Hobbes y la importancia de lo religioso en sus obras. Al respecto apunta Alfonso “a la luz de los textos, habrá que admitir que el ateísmo de Hobbes no es tal si por ateísmo se entiende la afirmación de que Dios no existe: Hobbes cree en Dios, al menos así lo afirma. Tampoco Hobbes es un ateo militante, uno que se aplica a demostrar la inexistencia de Dios, Hobbes más bien es un ateo metódico. Es su método el que le impide saber algo acerca de un ser ingenerado, no corporal, de naturaleza simple. Sin embargo, y a pesar de eso, Dios ocupa un lugar en la filosofía de Hobbes y ciertamente en su vida, un lugar menor en todo caso. El filósofo inglés da la impresión de ateísmo en parte porque es un deísta, Dios para él existe, pero no se ocupa del mundo”. En, *La metafísica Oculta de Hobbes, op. cit.*, pág. 53.

²⁴⁷ ALVEAR JULIO, *op. cit.*, pág. 454.

Otra cosa es que, en los hechos y de acuerdo a lo que observa nuestro pensador en su época, efectivamente las religiones aparezcan como “hechos humanos” y la “palabra de Dios” aparezca como contingente. De hecho, Hobbes declara expresamente esto último cuando analiza la religión en la Parte Primera, cuando nos habla de que su “semilla natural” se vincula a cuatro factores: idea de los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción hacia lo que los hombres temen y admisión de cosas casuales como pronóstico, para enseguida prevenir que: “Estas semillas han sido cultivadas por dos distintas especies de hombres. Una de estas clases está constituida por quienes han nutrido y ordenado la materia religiosa de acuerdo con su propia invención. La otra la ha hecho bajo el mando y la dirección de Dios. Pero ambos grupos se propusieron que quienes confiaban en ellas fuesen más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil. Así que la religión de la primera especie es una parte de la política humana, y enseña parte de los deberes que los reyes terrenales requieren de sus súbditos. La religión de la última especie es política divina, y contiene preceptos para quienes se han erigido a sí mismos en súbditos del reino de Dios. De la primera especie son todos los fundadores de Gobiernos y los legisladores de los paganos. De la última especie fueron Abraham, Moisés y Nuestro Señor, quienes han derivado hasta nosotros las leyes del reino de Dios”²⁴⁸.

Más adelante, Hobbes vuelve sobre este punto declarando que los primeros legisladores entre los Estados gentiles, cuya preocupación era simplemente mantener al pueblo en obediencia y paz, se preocuparon en los distintos lugares de imprimir en las mentes de los gobernados la convicción de que los preceptos promulgados concernían a la religión, de modo tal que no correspondía considerarlos inspirados en la propia conveniencia de los gobernantes sino dictados por algún Dios o espíritu, o bien que siendo ellos mismos de una naturaleza superior a la de los meros mortales, cabía esperar una mayor facilidad para su obediencia. Pero, como vimos, Hobbes no desconoce que, asimismo, la finalidad de mantener la obediencia y paz entre los hombres es también propia de los fundadores de la religión cristiana, y ello es materia de la “política terrenal”, pues la política divina, que él desde su posición de cristiano identifica con “las leyes del reino de Dios”, contiene preceptos para quienes se han autoerigido en súbditos de Dios, punto que se relaciona con la razón privada que tratamos en su oportunidad. Porque la única posibilidad de que un precepto sea obligatorio para un súbdito -fuera de este autoinstituirse en tal- ocurre cuando el soberano civil ordena que tal precepto debe ser obedecido.

Es tan claro en Hobbes lo anterior, que vale la pregunta: ¿Qué sucede si en un Estado los súbditos son cristianos y el príncipe participa de otra religión? Dejemos que nuestro pensador nos dé la respuesta: “Cuando el soberano civil es un infiel, cada uno de sus propios súbditos que se le resiste peca contra las leyes de Dios (que son las leyes de la naturaleza) y rechaza el Consejo de los Apóstoles, que ordena a todos los cristianos la obediencia a sus príncipes, y a todos los hijos y sirvientes la obediencia a sus padres

²⁴⁸ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, págs. 90 y 91.

y dueños en todas las cosas. Y en cuanto a su fe, es interna e indivisible; tienen la licencia que tenía Naamán y no necesitan ponerse en peligro a sí mismos por ello. Pero si lo hacen deben esperar su recompensa en el cielo, y no quejarse de su legítimo soberano; mucho menos hacerle la guerra”²⁴⁹.

El anterior pasaje es bastante elocuente, y nos da la nota precisa sobre el alcance del poder civil frente al espiritual que plantea Hobbes. Ahora bien, nos parece que esto no debe llevar a la confusión de, entonces, plantear que el “Leviatán” de nuestro pensador está vaciado de contenido religioso.

No nos cabe duda que esta figura es factible conectarla con el Estado laico en su concepción actual, que se declara neutro en materia religiosa reconociendo el derecho de las diversas confesiones a desarrollar sus cultos. Ni esa neutralidad parece ser la que afirma Hobbes, ni el grado de reconocimiento a las confesiones de signo diverso para desarrollar sus actividades propias –dentro de un marco determinado- alcanza un similar sentido.

En relación a esto último, Hobbes deja el asunto circunscrito al “mundo interior” del súbdito, pero, este “mundo interior”, no tiene opciones de trascender al exterior, donde el precepto religioso -en cuanto canon obligatorio- corresponde a lo que determina el soberano. Y en el mundo en que vive Hobbes, los Estados se encuentran teñidos de un contenido religioso que le da sustancia a sus mandatos, con el fin de mantener el orden y la paz. Es eso mismo lo que forma una parte de la “política humana” a la que se refiere explícitamente, y cuyo origen reconduce a los propios gérmenes de la religión.

Y es justamente en perspectiva histórica donde se explica esta construcción hobbesiana, si consideramos que Inglaterra ya había decretado su separación del poder Papal trasladándolo al soberano civil. Esto mismo viene a ser conteste con nuestra opinión respecto al tono conservador que se aprecia en su teoría, que parece dirigirse a prestar sustento teórico a un régimen que necesita sustraerse de las contiendas civiles fuertemente marcadas por los grupos religiosos en pugna.

Por lo mismo, se comprende que Hobbes no parece referirse a un Estado neutral en materia religiosa. Su “Estado Cristiano” corresponde pues, a uno que, históricamente, no ha renunciado a los postulados cristianos ni ha decretado su neutralidad en la materia, aunque sí afirma su independencia del poder Papal. No se trata tampoco de un Estado que ampara la libertad entregada a todo súbdito para interpretar las Sagradas Escrituras -en cuanto a lo que ha de determinarse como la conducta correcta en términos políticos- dado que ello sería una invitación a mantener un estado de confrontación.

La solución es, por esta vía, conteste con la forma en que se han desarrollado las comunidades: con un sentido religioso en sus mandatos establecidos por una autoridad determinada; pero en este caso Hobbes despeja la duda respecto a la autoridad máxima llamada a transformar el precepto religioso en canon obligatorio para todos: la autoridad civil.

²⁴⁹ *Ibidem*, págs. 497 y 498.

Por eso es que nuestro pensador, ratificando el contenido religioso del Estado, declara en el capítulo XXVII del *Leviatán*, dedicado a los delitos, eximentes y agravantes que: “Mantener doctrinas contrarias a la religión establecida en el Estado es una falta mayor en un sacerdote autorizado que en una persona privada. Otro tanto es, en él, vivir de modo profano o incontinente, o realizar un acto irreligioso cualquiera”²⁵⁰.

Pero, en definitiva, si la autoridad civil es la que determina la doctrina que debe observar el súbdito para no cometer un acto irreligioso: ¿no podría, en los hechos, apartarse del “verdadero mensaje” contenido en las escrituras? Acá nos conectamos con un punto ya tratado, respecto al alcance del positivismo hobbesiano: la fe en la razón, entronizada en razón pública que asimila al Estado, precavería de tal peligro. Hobbes asimila las “leyes de Dios” a las “leyes de la naturaleza” que siguen su molde mecanicista y que son por tanto conducidas determinadamente en su desenvolvimiento desde el estado de naturaleza al estado civil por la razón con que Dios ha creado al hombre. Por eso, nuestro pensador puede afirmar con toda seguridad que: “No puede haber contradicción entre las leyes de Dios y las leyes de un Estado Cristiano”²⁵¹.

En definitiva, pensamos que nuestra posición respecto a que en Hobbes no se cumple la neutralidad en materia religiosa del Estado se afirma en una lectura que, además, aparece conteste con otras notas que ya hemos afirmado respecto a su pensamiento. Su “Estado cristiano” es laico no en un sentido moderno de estado neutral en materia religiosa (con el agnosticismo que ello implicaría según algunos pensadores), sino en cuanto afirma claramente la separación de poderes, de manera que la autoridad religiosa para efectos políticos se identifica con el mundo laico y, particularmente, con la autoridad civil inglesa en pugna con el poder Papal. Por eso no extraña que la última parte del *Leviatán*, constituya en realidad un compendio de corte casuístico que viene a precaver respecto a las amenazas que pudieren poner en entredicho tal escenario. Así, es propio de las “tinieblas” afirmar que la iglesia actual corresponde al reino de Dios y que el Papa es el Vicario General de Cristo; asimismo, el Derecho Canónico no sería propiamente derecho sino una serie de reglas propuestas aceptadas voluntariamente por los soberanos civiles.

Que en el devenir de la historia, la entronización del Estado secular se haya identificado, y haya sido promovida desde las esferas emparentadas con agnosticismo -y las demandas por un Estado neutral y una relegación al plano privado de las legítimas creencias religiosas- implicaría una errada interpretación respecto de su pensamiento, y antes, dicho proceso viene a demostrar su punto respecto a que la pretensión del poder espiritual de reinar en la tierra es tierra fértil de disputas políticas o en definitiva, es decir una lucha por el poder. Porque –si seguimos a Hobbes- el mandato que encierran “las Escrituras”

²⁵⁰ *Ibidem*, pág. 251.

²⁵¹ *Ibidem*, pág. 90.

para el buen cristiano devenido en buen ciudadano, de acuerdo a la razón natural y no al plano contingente histórico, implicaría que la separación de poderes debiera haber sido su bandera de lucha.

2. Procesos contemporáneos desde la teoría de Thomas Hobbes

2.1. Indistinción entre *potestas* y *auctoritas* como producto de la teoría hobbesiana

Si Hobbes es el padre de ciencia política moderna, y ésta se relaciona estrechamente con el concepto de “poder”, vale la pena que nos preguntemos acerca de la influencia de su pensamiento respecto a la también moderna indistinción entre “*potestas*” y “*auctoritas*”, un binomio que, remontando desde el Derecho Romano²⁵² y proyectado en el medioevo²⁵³, actualmente ha perdido su fuerza²⁵⁴.

Como es sabido, para los romanos la “*potestas*” venía a corresponder al “poder socialmente reconocido”, en el sentido de la capacidad de una persona para investir sus actos de obligatoriedad, recurriendo a los mecanismos coercitivos de ser necesario. Por su parte, la *auctoritas* se refería al “saber socialmente reconocido”, que dotaba a la opinión o consejo de ciertas personas de una suerte de “natural inclinación” a observar una conducta en consecuencia con dicha opinión o consejo. Por cierto, para los romanos la *auctoritas* resultaba superior a la *potestas* en términos de la consideración social, como asimismo quien gozaba de potestad no necesariamente gozaba de *auctoritas*, al menos no hasta la época

²⁵² En el derecho Romano, la *auctoritas* fue clave para legitimar los acuerdos del Senado, órgano que resolvía “fundado en su prestigio socialmente reconocido –*auctoritas*– (“*auctoritas patrum* – de los “*patres*”) sobre la validez de los acuerdos tomados por las asambleas populares llamadas *comicios*”. TOPASIO ALDO, *Derecho Romano*, Ed. Latinoclásica, Valparaíso, 1992, pág. 18. El mismo Topasio, se refiere a la diferencia con la *potestas*, de la que estaban revestidas magistraturas como la consular y pretoriana, que tenían “la potestad de mandar, derivante de su *imperium*. Específicamente la *potestas* o poder socialmente reconocido. En *op. cit.*, pág. 24.

²⁵³ En el Medioevo, la *auctoritas* y la *potestas* siguen distinguiéndose, al vincularse la primera al orden espiritual y la segunda al terrenal. Pero, en esta época el poder terrenal resultaba concedido por el espiritual, poseedor de la “autoridad” que de esta manera lo legitimaba y controlaba. La *auctoritas*, jerárquicamente hablando, no sólo se distinguía de la *potestas* sino que se encontraba un peldaño arriba, no sin implicancias políticas que son las mismas que mueven a Hobbes a subsumir conceptualmente la *auctoritas* en la *potestas*, aunque sin vaciar a la primera de un contenido que atiende a lo “que conviene” observar como conducta, más allá de la posibilidad de ser compelidos por la fuerza a hacerlo. Esta idea se señala del siguiente modo “la ambigüedad que gravitaba sobre la noción agustiniana de las dos ciudades se mantiene en la obra de Otón de Freising (...) éste las describe correctamente como dos ciudades místicas, una temporal y otra eterna; una de la tierra, terrena; la otra del cielo, celestial; una del demonio, otra de Cristo; en resumen, son aquéllas ciudades que los autores eclesiásticos han llamado Babilonia y Jerusalén (...) Otón se inspiró ampliamente en Agustín y Orosio, pero se encontró ante un estado de cosas muy diferentes del que sus predecesores habían conocido, lo cual obligó a modificar un poco sus perspectivas. El Sacro Imperio Romano Germánico, al que el mismo pertenecía, se presentaba, desde los tiempos de Carlomagno, como una especie de cuerpo terrestre de la Ciudad de Dios (...) ésta absorción de la Ciudad terrena y del Imperio por la Ciudad de Dios y por la Iglesia, parece característica del siglo XII”. WILSON ETIENNE, *La Filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1972. pág. 306.

²⁵⁴ Para afirmar esto, nos basamos en lo indicado por Hannah Arendt, quien al introducirnos en su ensayo llamado “¿Qué es la autoridad?” previene “tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad (...) porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno”. HANNAH ARENDT, *¿Qué es la autoridad?*, en *Entre el Pasado y el Futuro, Ocho Ejercicios sobre la Reflexión Política*, Ed. Península, Barcelona, 2003 pág. 76.

del principado y la concesión senatorial a Augusto de la *summa potestas* y la *summa auctoritas*, momento en que la *auctoritas* parece inclinarse a favor de la *potestas* en un anuncio de la apertura de un camino de confusión que vendría a imponerse definitivamente muchos siglos después.

¿Es la *potestas* el concepto clave en Hobbes? ¿Qué sucede con la *auctoritas* en sentido clásico?
¿Tiene algún valor? ¿En quien descansaría esta *auctoritas*?

La primera cuestión al respecto, pasa por dilucidar el o los sentidos con que Hobbes se refiere al poder.

Lo que entiende Hobbes por “poder” en verdad está lejos de tener un significado único. De todos modos, resulta claro que en su época, y desde al menos un siglo atrás, los vocablos *potestas* y *auctoritas* eran traducidos bajo el apelativo “power”. Por lo tanto, Hobbes no innova cuando utiliza indistintamente dichos términos, aunque su sistema de pensamiento parece dar el salto definitivo a la indistinción. Con un conjunto de términos muy reducido, “Hobbes abarca una gran riqueza conceptual. Sea por homonimia, por metonimia o por metáfora, con el par –power- “*potentia*”/“*potestas*”, Hobbes denomina a la capacidad de resolución del método sintético geométrico, a la “causa” física, a la “facultad” –*dinamis*- , al “exceso” –*excessus*- con el que se define la relación de poder entre los hombres, y por fin, a todo “medio” al alcance del hombre para preservar su vida y mejorarla”²⁵⁵.

Ahora bien, si nos situamos en el plano jurídico-político, nos encontraremos con que Hobbes se refiere a la *potestas* tanto para referirse a la *auctoritas* como a las ideas en boga de *dominium* e *imperium*.

Pero ¿qué entiende Hobbes desde una perspectiva acotada a la idea del poder? Según se ha señalado “El poder político es absoluto en cuanto tal poder de todos sobre todos. En concordancia con esta idea, el poder entre los hombres iguales por definición no es tal si no se manifiesta como exceso de poder de un hombre respecto a otro. Cabe recordar que el mismo Hobbes es consciente de las implicaciones políticas de su tesis. El “uso” del poder político mantiene este carácter de “exceso”. Luego uso y abuso son, en última instancia, lo mismo, sin otra distinción que la que se pueda establecer mediante la ciencia política en acción. El soberano debe saber que lo racional y científico es entender el propio bien como idéntico al de los gobernados. En la racionalidad misma cabe encontrar la razón del buen gobierno, la propia seguridad y satisfacción del soberano”²⁵⁶.

Es importante retener la última parte de la anterior cita, pues nos da el tono preciso para ilustrar los alcances de la *auctoritas* en Hobbes. Aunque terminológicamente se confunde con la *potestas* -que la subsume- esto no significa que el “saber” del soberano, entonces, sea indiferente a nuestro pensador. Decir que “en la racionalidad misma cabe encontrar la razón del buen gobierno”, es descubrir

²⁵⁵ VECIANA, *op. cit.*, pág. 222.

²⁵⁶ *Ibidem*, pág. 222.

precisamente el carácter de la construcción hobbesiana que, como ya hemos dicho en relación con la dicotomía positivismo/iusnaturalismo, en Hobbes forma parte del acervo directo del proyecto ilustrado y su fe en la razón.

Si nos colocamos en perspectiva clásico-romana, y consideramos las condicionantes históricas que llevan a Hobbes a, aparentemente, “bajar el perfil” a la “*auctoritas*” el soberano es tal porque tienen “*potestas*”, pero tiene asimismo “*auctoritas*” y ésta no deriva de la “*potestas*” sino de una causa última que explica la necesidad de reunir en un gobierno ambos conceptos: nos referimos a la razón, la misma que lleva a los hombres al pacto social y la misma que, Hobbes lo cree, conducirá con una lógica geométrica al “buen gobierno”, al gobierno “sabio”, que no es otro que aquel en que el soberano “comprende lógicamente”, que el “propio bien” es idéntico al de los gobernados, de modo que su propia seguridad y satisfacción se encuentran en línea con los intereses de los súbditos, quienes así lo reconocerán y por ende estarán dispuestos a mantener las exigencias de obediencia que implica el pacto social.

Es esto lo que lleva a Hobbes a decir que, “Una buena ley es aquello que resulta necesario y, por añadidura, evidente para el bien del pueblo”²⁵⁷.

Al mismo tiempo previene expresamente que: “El uso de las leyes no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que nos les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en el camino”²⁵⁸.

Con ello entrega Hobbes un parámetro, basado en consideraciones mecanicistas, que ha de revestir la ley. Y por eso, la *auctoritas* del soberano lógicamente lo llevará a entender que: “Va en primer lugar contra el deber de los que gobiernan y legislan el que existan más leyes de las necesarias para el bien de los ciudadanos y del Estado (...) donde hay más leyes de las que fácilmente podamos recordar y que prohíban lo que la razón por sí misma no prohíbe, es inevitable que, por ignorancia y sin mala intención alguna caigan en las leyes como en trampas puestas contra la libertad inofensiva que los gobernantes tienen que respetar para los ciudadanos, por ley natural”²⁵⁹.

Si por indistinción entre *potestas* y *auctoritas*, entendemos la tendencia actual a referirse como “autoridad” a cualquiera que detente un cargo que, con arreglo a las leyes, lo faculta para constreñir a un determinado comportamiento (sin preguntarse por el contenido de lo ordenado), la verdad es que

²⁵⁷ HOBBS, *Leviatán*, op. cit., pág. 285.

²⁵⁸ *Ibidem*, pág. 285.

²⁵⁹ HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, op. cit., págs. 119-120.

creemos ver en Hobbes a un posibilitador antes que un precursor. Se trata, en realidad, de una confusión de conceptos que no podemos considerar propiamente como un “triumfo hobbesiano”²⁶⁰.

2.2. Globalización y soberanía nacional frente al Leviatán

El siglo XXI se ha caracterizado, en lo que aquí nos interesa resaltar, por el avance de las comunicaciones a nivel mundial, posibilitando que se hable incluso de una “aldea global” o de un “mundo globalizado”. Se irían estrechando así los lazos, la cooperación, y el intercambio, e imponiéndose asimismo el fenómeno de expansión geográfica del orden democrático, en el sentido de que conceptos como la libertad de expresión o de reunión, ya no son privativos de un selecto número de sistemas políticos occidentales altamente desarrollados.

Pareciera que esta escenario, viene a restar importancia a la propuesta Hobbesiana de un “Leviatán” caracterizado por la concentración de poder, pues recordemos, aunque nuestro pensador si bien comparte con la tradición liberal notas como el contractualismo y la inscripción en un proyecto de corte ilustrado-racionalista, su fórmula para lograr el “bien” del ciudadano se dirige en sentido opuesto al liberal: no se trata de restar parcelas de poder al Estado a favor de un movimiento expansivo de derechos para el ciudadano, sino de exactamente lo contrario.

Sin embargo, si se observa el panorama actual con detención, no puede dejar de notarse que la concepción hobbesiana respecto a ciertos caracteres de la naturaleza humana, y su apuesta por un gobierno fuerte que, racionalmente “nos salve” de ella, mantiene su vigencia.

No por nada, politólogos contemporáneos como Huntington, postulan que “la distinción política más importante entre los países no afecta a sus formas de gobierno, sino a su grado de gobierno (...) El

²⁶⁰Cf. VECIANA, *op. cit.*, págs. 223-224. Este autor en una perspectiva muy esclarecedora, que además nos permite condensar varios de los elementos a estas alturas del estudio ya analizados, nos indica que “Hobbes combate la confusión radical de los conceptos de Ley y Derecho. El Derecho Natural es, estrictamente, lo contrario a la Ley natural. ¿Donde radica pues, la fuerza de la Ley ¿en la coerción? Más bien en la fuerza de las razones que conducen a ella. Primariamente la ley no reposa ni en la coerción ni en el consentimiento. La naturaleza y el contenido de la obligación respecto a la ley se fundamentan en la reciprocidad que se ha establecido desde la unilateralidad del derecho subjetivo. Pero, y de nuevo hay que deshacer un malentendido, Hobbes no cae en la circularidad: Pacto creador del Estado - Estado fundamentador del Pacto. Es decir, Hobbes no pretende que un pacto social fundamente la legalidad del Estado que, a su vez, garantice retroactivamente el Pacto. De ello se derivaría el problema del paso de la obediencia efectiva a la legitimidad, ya sea en la solución medieval, en la que la “*Auctoritas*” Sacral hace posible la “*Potestas*” efectiva, o en la moderna, en que la fuerza permite la legitimación a posteriori... Es la presencia de la muerte la que evita, en una deducción puramente racional, la circularidad. La misma razón lleva en el conocimiento del Derecho Natural –subjetivo- a buscar la paz y la renuncia al Derecho Natural extendido como derecho a toda costa. El cuidado de mantenernos en el ser que da la racionalidad a todas nuestras deducciones, justifica las alternativas en función del contexto. Observar la ley es racional si hay esperanzas de paz, el “derecho a toda cosa” y por lo tanto la no-observación de la ley natural es racional si –y solo sí- no hay esperanzas de paz”.

problema primario (en muchos países en vías de modernización) no es la libertad, sino la creación de un orden político legítimo²⁶¹.

Pero repasemos algunos puntos clave de la visión hobbesiana:

- La competencia y el conflicto responden a la naturaleza humana. El individualismo posesivo le refleja mucho más certeramente que el altruismo.
- Lo que los humanos buscan primariamente en la sociedad civil es la paz y el orden. Libertad y/o igualdad son objetivos que se vuelven de segunda clase cuando las circunstancias de crisis - como la vivida por Hobbes- llevan a buscar el orden.
- Cualquier forma de gobierno capaz de garantizar la paz y el orden se justifica en el esquema hobbesiano, entendiéndolo su inscripción en el proyecto ilustrado y por lo tanto presuponiendo un contenido racional a los preceptos que entreguen una determinada forma. Pero es de suponer que, matemáticamente, una democracia extendida, como una asamblea, dificulte la toma de decisiones y por lo tanto la eficacia para garantizar el orden y la paz, lo que justifica la concentración de poder.

Si atendemos a los anteriores puntos, y revisamos lo que hoy entendemos por política democrática, veremos que hay asidero para considerar que la visión hobbesiana mantiene su vigencia.

Por ejemplo, en lo referido a la competitividad y la falta de compromiso altruista. Bien sabemos que la base para las relaciones internacionales en un escenario de Guerra Fría pasaba por consideraciones de corte estratégico-calculadoras, orientadas a obtener un mejor posicionamiento por parte de las potencias. Pero ¿Cuánto ha cambiado el escenario hoy? El atomismo más que la solidaridad, parece hasta hoy guiar las políticas de los países del mundo en general, y para ello baste traer a colación la famosa frase de Margareth Thatcher al final de su mandato: “la sociedad no existe” (¿existirá sólo el “estado de naturaleza hobbesiano entonces?”).

Este tipo de visión ha calado hondo en el mundo globalizado, trasladándose –en oposición al modelo de Hobbes- desde lo público a lo privado, de la esfera estatal a la no estatal. De ahí fenómenos como la creciente falta de disposición a pagar impuestos y a financiar niveles altos de gasto social, así como el desencanto con las funciones reguladoras y asistenciales del Estado. Y de ahí que se señale que “el entusiasmo por lo que MacPherson, en su estudio pionero sobre Hobbes, calificó como individualismo

²⁶¹ HUNTINGTON SAMUEL, *El Orden político en Sociedades en Cambio*, Paidós, Barcelona, 1990, pág. 34.

posesivo, ha ido mucho más lejos en las últimas cuatro o cinco décadas que en cualquier período precedente, y su espíritu ha penetrado en la teoría y práctica de la democracia”²⁶².

En cuanto al orden, estipular que el “impulso hobbesiano” en momentos de crisis puede ahogar otras búsquedas como la libertad, igualdad, tolerancia, sustentabilidad ambiental, etc., parece encontrar amplio asidero tanto en la historia en general como de acuerdo a lo que indican acontecimientos recientes. Y en cuanto a la forma de gobierno, cabe preguntarse por cuanta democracia desean realmente los ciudadanos hoy, pues perfectamente una forma liberal puede encubrir en los hechos una forma laminada de democracia, limitada a la elección entre castas rivales, con un poder concentrado que, en los hechos, responde al molde hobbesiano, al menos en este aspecto. Porque, recordemos, es importante no reducir el modelo de Hobbes a una caricatura de poder fuerte e indiviso como único parámetro.

Sin embargo, es evidente que el orden como valor “*per se*” ha ido perdiendo fuerza en el discurso político, aunque toda sociedad deba descansar sobre uno, aunque con ello no pretendemos decir que la tendencia a la primacía del orden no se releve en momentos de crisis. Como se ha dicho, el impulso hobbesiano al orden “es un impulso entre otros, y no siempre prevalece, incluso en los tiempos de guerra. Por lo tanto, interpretar el tenor de la vida política en las democracias liberales atendiendo a la primacía del orden es un error. Es ignorar otros valores que motivan a amplios segmentos de la opinión pública y el cambiante y plural equilibrio entre ellos. El orden es sólo un valor que no necesariamente desbanca a los demás”²⁶³. Lo mismo puede decirse de la participación ciudadana y de formas más activas que la simple concurrencia a participar cada cierto tiempo de elecciones en el marco del sistema representativo. En tal sentido, el fenómeno de expansión de la llamada “sociedad civil” es sugerente, y si bien no responde a los moldes de la participación política en términos tradicionales, se desarrolla y muchas veces se estimula justamente al interior de los sistemas políticos.

En realidad, la visión hobbesiana sobre la naturaleza humana a la luz de la globalización, tanto en el plano de las relaciones internacionales como intraestados parece no perder vigencia, pero es dudoso que se pueda establecer que los únicos impulsos de esta naturaleza empujan a la competencia o al orden a cualquier costo, incluso en momentos de crisis. Y, por otro lado, una cosa es la vigencia de una lectura antropológica pesimista, cuestión perfectamente válida, y otra es pretender que entonces lo que se valida con arreglo a Hobbes es un “orden fuerte” que impone el orden a cualquier costo. Esto, como hemos tenido posibilidad de confirmar desde diversas ópticas, no corresponde al pensamiento hobbesiano. Podrá plantearse que existe la tendencia, pero no “a la sombra de Hobbes”.

²⁶² RESNICK PHILIP, *A la Sombra de Hobbes, el reto de la teoría democrática*. Anthrophos, Barcelona, 2007, págs. 154-155.

²⁶³ *Ibidem*, pág. 163.

Por lo demás, fenómenos como la jurisdicción universal en materia de derechos humanos, y su asedio a la “soberanía nacional”, aunque parezcan ir en contra de la visión de Hobbes, no deben hacernos olvidar que nuestro pensador admite cualquier sistema que garantice la paz y el orden desde una mecánica racionalista. Por cierto en su tiempo, la posibilidad de plantearse siquiera que se estableciera un suprapoder estatal, esto es, que los Estados salieran del estado de naturaleza era inconcebible, pero nada se opone –al menos teóricamente– a que, justamente, en una lectura proyectada del despliegue de “la razón” en la historia, para allá se caminara, ahora sí “a la sombra de Hobbes”²⁶⁴.

2.3 De los derechos del hombre a los derechos específicos ¿Resistiendo al Leviatán?

Vamos a finalizar la revisión del pensamiento hobbesiano, refiriéndonos a un fenómeno que viene a plantear una suerte de desafío conceptual directo a las bases de su sistema, a la vez que deja en evidencia cómo la ruta liberal ha calado en los sistemas que, no obstante, lo consideran dentro de los referentes directos en cuanto defensor de la tesis del contractualismo.

Nos referimos, concretamente, al movimiento expansivo de derechos desde la genérica noción de “hombre”, a los derechos específicos. Aquí nos referiremos a dos casos en particular: derechos de la mujer y de los discapacitados graves.

Es claro que, para Hobbes, la soberanía radica en el cuerpo de “hombres” que, libremente, concurren al pacto social. Para él, existe una “soberanía natural” que proclama la igualdad entre los hombres libres, libertad que es la misma que los lleva a desprenderse de ella para erigir al soberano, en un acto racional que es tal porque presupone la voluntad.

Ya nos hemos referido antes a cómo la fórmula hobbesiana pasa por reducir el catálogo de derechos del ciudadano a favor de la acción expansiva del Estado, cuestión exactamente contraria al ideario liberal que ha ido desplegando la herencia del racionalismo y el contractualismo, de modo que no ahondaremos en la cuestión. Lo que aquí interesa destacar, tiene que ver con quienes son esos ciudadanos

²⁶⁴ En este sentido hay que tomar con reservas lo señalado por Resnick, quien como vimos nos introduce en una visión hobbesiana marcada por el pesimismo antropológico: “Los ejemplos del fascismo y el comunismo, el continuo atractivo de las figuras populistas (...) y el resurgimiento del nacionalismo étnico, hacen que surjan dudas legítimas sobre el futuro del proyecto democrático (...) Por ello, necesitamos volver a nuevas percepciones políticas que arraiguen en una visión de la naturaleza humana más fuerte que la nuestra. Es el tipo de filosofía expresada en el concepto de “la fuerza hace el derecho” sobre el que escribe Tucídides, en su famoso diálogo de Melián, en la noción agustiniana de ansia de poder (...) o, más claramente que en ninguno, en los preceptos de Hobbes sobre el miedo que subyace a la vida humana en su estado natural y sobre la necesidad resultante de un soberano ilimitado que nos ayude a salvarnos de nosotros mismos”. Ya explicamos en su oportunidad que el estado de naturaleza es una categoría de análisis, pero en el hombre –según Hobbes y su fe en ella– lo llevará a superar el conflicto, que subyace en potencia en la naturaleza, pero controlada por la todopoderosa razón. Por ello no es posible trazar conexiones con fenómenos de soberanía ilimitada o regímenes totalitarios o marcados por elementos más cercanos a lo romántico (nacionalismos) que al imperio de la razón.

que erigen al Estado: ¿Se incluye la mujer, en cuanto sujeto con plenos derechos políticos como ocurre en la actualidad, que presuponen su participación en el contrato social? ¿Qué sucede con los discapacitados severos?

Partamos diciendo que, respecto a la mujer, la omisión del Hobbes puede considerarse conteste con un condicionamiento histórico aunque, no existen mayores objeciones teóricas respecto a su inclusión en el pacto y, por lo tanto, bien la tradición contractualista puede considerarla válidamente como participante en el modelo.

Es más, en el *Leviatán*, Hobbes mismo parece dar indicios de una cierta “igualdad natural” que, no obstante, hasta su época, había dejado fuera a la mujer en cuanto sujeto de derechos y deberes políticos emanados del pacto social. Vemos por ejemplo lo que opina nuestro pensador al respecto en relación al tema del dominio que, respecto de los hijos, tienen los padres: “Dios a asignado al hombre una colaboradora; y siempre existen dos que son parientes por igual: en consecuencia, el dominio sobre el hijo debe pertenecer igualmente a los dos, y el hijo estar igualmente sujeto a ambos, lo cual es imposible, porque ningún hombre puede obedecer a dos dueños. Y aunque algunos han atribuido el dominio solamente al hombre, por ser el sexo más excelente, se equivocan en ello, porque no siempre la diferencia de fuerza o prudencia entre el hombre y la mujer son tales que el derecho pueda ser determinado sin guerra. En los Estados, esta controversia es decidida por la ley civil: en la mayor parte de los casos, aunque no siempre, 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”²⁶⁵.

Cuando Hobbes dice que la mujer ha quedado excluida, al momento de erigirse la mayoría de los Estados, no está decretando la imposibilidad de considerarla sujeto del pacto social, pues se está refiriendo al Estado en perspectiva histórica. De hecho, luego comienza a ejemplificar la situación del dominio respecto de los hijos trayendo a colación el caso de las amazonas, quienes “contrataron con los hombres de los países vecinos, a los cuales recurrieron para tener descendencia, que los descendientes masculinos serían devueltos, mientras que los femeninos permanecerían con ellas”²⁶⁶.

Es, en realidad, la situación de los discapacitados graves, la que más plantea desafíos al contractualismo hobbesiano.

Se supone que, los hombres libres e iguales acuden al pacto, movidos por el amor propio y en el entendido “racional” de que tal acción significa un acuerdo recíproco basado en que cada participante está en condiciones de aportar al grupo. ¿No resultaría fuera de toda lógica que el cuerpo social se constituya considerando personas que no sólo no aportan, sino que, además, significan una costosa carga para el

²⁶⁵ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 163.

²⁶⁶ *Ibidem*, págs. 163-164.

grupo? Si el miedo al “hombre lobo del hombre” lleva a renunciar a la libertad natural, ¿por qué hacerlo a favor de quienes están excluidos como amenaza? No parece que Hobbes, cuando habla de los hombres señalando que no hay ninguno tan débil que no pueda en la oscuridad de la noche sigilosamente asaltar al fuerte, esté pensando en quien sufre un mal invalidante tanto física como –esto es lo crucial-psicológicamente, en cuanto sinónimo de facultades mentales. Recordemos que nos dice Hobbes sobre esto: “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, una beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante maquinaciones secretas o aliándose con otro (...) en cuanto a las facultades mentales (...) yo encuentro una igualdad aún más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza”²⁶⁷.

¿Puede un tetrapléjico, además oligofrénico, conspirar contra otros? Si todo el sistema de derechos y deberes emana del pacto social, ¿cómo conciliamos esto con la necesidad de reconocer derechos que van más allá de considerar “objetos de representación” a quienes están privados de razón permanentemente y aun regenerativamente? La razón es un elemento fundamental en la estructura hobbesiana, tanto como el egoísmo natural. Respecto a sus actos, no hay ficción jurídica de ser actos propios, aunque realizados mediante un curador o guardián, pues Hobbes lo que nos dice es que no son autores de esa acción. Asimilándose a la situación de las cosas: “Los niños, los imbéciles y los locos que no tienen uso de razón, pueden ser personificados por guardianes o curadores; pero durante ese tiempo no pueden ser autores de una acción hecha por ellos, hasta que (cuando hayan recobrado el uso de razón), puedan juzgar razonable dicho acto. Aun durante el estado de locura, quien tiene derecho al gobierno del interesado puede dar autorización al guardián. Pero, igualmente, esto no tiene lugar sino en un Estado Civil”²⁶⁸.

En realidad, este es un problema del contractualismo en general, aunque se acentúa en el caso de Hobbes. En efecto, pues ¿Qué han enunciado las teorías del contrato social sobre ello?: “Prácticamente nada. Tampoco resulta fácil corregir la omisión, pues está integrada en el corazón de nuestras mejores teorías. Algunas versiones del contrato social (Hobbes, Gauthier) parten únicamente de la racionalidad egoísta; la moralidad surge (en la medida en que lo hace) de las limitaciones que conlleva negociar con otros individuos que se encuentran en una situación parecida a la nuestra (...) esta tendencia está muy

²⁶⁷ *Ibidem*, pág. 100.

²⁶⁸ *Ibidem*, pág. 134. De esto da cuenta Hobbes al decir que “cosas inanimadas” como una iglesia, un hospital o un puente, pueden ser “representadas”, y “de mismo modo”, los niños, los imbéciles y los locos.

profundamente inscrita en la lógica de la situación contractual: la idea es que las personas se reúnen y establecen por contrato los principios políticos básicos en ciertas circunstancias, unas circunstancias que puedan dar lugar a un beneficio mutuo, y en las cuales todos esperan ganar algo de la cooperación”²⁶⁹.

Aquí existe, en efecto, un escollo difícil de salvar para el contractualismo hobbesiano que, en todo caso, es perfectamente conteste con un sistema basado en “la razón” como el elemento determinante. Al respecto, las tesis más frecuentes apuntan a la insuficiencia de un sistema basado únicamente en una visión antropológica egoísta. Sin embargo, a nuestro juicio, el reconocimiento de los derechos de los discapacitados graves es perfectamente compatible con la teoría hobbesiana, al menos en lo tocante al “egoísmo y el miedo”, pues, ¿no se estarían reconociendo estos derechos como medio de asegurarse que, en caso de que nuestra frágil naturaleza humana nos traicione con enfermedades, nuestra condición de sujetos estará asegurada?²⁷⁰

Los derechos específicos (de la mujer, de los discapacitados) son, pues, compatibles con el Leviatán y no una especie de “resistencia”.

²⁶⁹ NUSSBAUM MARTHA, *Las Fronteras de la Justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Ed. Paidós, Barcelona, 2007, pág. 115. La autora plantea que el contractualismo- en especial el de raíz hobbesiana, no da una respuesta satisfactoria a este dilema. Propone un enfoque basado en lo que denomina “enfoque de las capacidades” como teoría no contractualista de la asistencia y que, según nos dice en *Op. cit.*: “no pretende ser siquiera una doctrina política completa, sino que se limita a especificar algunas condiciones necesarias para que una sociedad sea mínimamente justa, en la forma de un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos”, y que termina derivando en forma “intuitiva” de la dignidad humana.

²⁷⁰ Es por esto que, a nuestro juicio, la situación de los discapacitados puede explicarse a la luz del contractualismo y sus modelos racionalistas –incluso el hobbesiano–, sin tener que recurrir a caminos intuitivos como el que señala Martha Nussbaum en la cita anterior.

CONCLUSIONES

En virtud del propósito que presenta este trabajo, esto es la ilustración, análisis y proyección de las teorías de Hobbes, es que:

El contexto, estudiado en el capítulo I, permite dar luz en relación a la subjetividad que incorpora Hobbes a sus ideas, la que se plasma en su objetivo, cual es mostrar a los hombres como deben vivir juntos y en paz, evitando la guerra civil y el constante temor de todo hombre a una muerte violenta.

Luego, el método estudiado a continuación permite dar con la forma con que este autor busca la verdad, sus contenidos epistemológicos que dan acceso al conocimiento, y desde los cuales se concede un sentido comprensible a su teoría. Es este estudio del método el que nos da la base para realizar una interpretación auténtica de sus ideas, esto es, conforme a como Hobbes pensó.

Respecto a la teoría por él elaborada, en su afán resolutivo Hobbes levanta el velo del hombre, desnudando la situación difícil en que se encuentra y que lo conduce a una constante tensión entre su individualidad y el otro, en este caso lo social. Es en razón de esta situación que Hobbes ofrece el camino racional al hombre, instaurando una obligación, que nos lleva a una civilidad permanente y necesaria. Este camino se realiza por medio del Estado.

Hobbes en esta búsqueda, creemos, cae en una actitud totalizante – respecto al modo de conocer - por la cual pretende una única verdad, tanto del hombre como de lo social, lo cual conduce a innumerables errores que merecen diversas críticas a su obra.

Pero, y es la actitud con la cual se enfrenta este trabajo, nos parece que estas reflexiones de Hobbes contribuyen inigualablemente a una ciencia que parecía estancada, y que por medio de un método definido, permite hablar seriamente sobre lo individual, lo social y lo político, posibilitando una nueva dinámica en este campo del conocimiento. Luego este sistema y teoría hobbesiana, tanto por sus defectos como virtudes, alienta, y sirve al conocimiento proyectándose incluso hasta nuestra época.

En este sentido, nos parece que en el plano epistemológico hay con Hobbes un paso fundamental para la ciencia política, en el sentido de “ciencia humana” como señala Foucault. La utilización de las herramientas propias de las ciencias naturales implica un germen interdisciplinar, sin desconocer que en Hobbes esto tiene un tinte claramente reduccionista. Sin embargo, “lo político” y en particular las explicaciones y justificación del Estado conforman un fenómeno complejo, de manera que no constituye un defecto la insuficiencia del pensamiento hobbesiano para abordar el tema desde la simple óptica mecanicista, sino más bien presta reconocimiento a dicha complejidad y la muestra hacia el pensamiento posterior.

En Hobbes, el elemento medular de su teoría del Estado está en la razón, entendida como razón esforzada que se manifiesta por medio del lenguaje. Es importante retener esta nota puesto que, una fuente de confusiones habituales respecto al pensamiento hobbesiano se relaciona con perder de vista que nuestro pensador realiza separaciones metodológicas para explicar cómo esta razón se va desplegando, desde un “estado de naturaleza” a la entronización de su “Leviatán”, pero en el hombre deseos y razón conviven antropológicamente hablando. La “fe” en la razón es crucial en Hobbes, lo que explica que el Estado que propone pueda concentrar poder sin que existan riesgos de arbitrariedad, puesto que la ley que emane de él será la expresión de tal racionalidad, de forma tal que, por ejemplo, sólo podemos conectar a Hobbes con fenómenos totalitarios en cuanto posibilitador teórico, pero en caso alguno como “precursor”. Por cierto que Hobbes abre la puerta al positivismo, y el positivismo, dentro de sus posibilidades, puede desembocar en totalitarismo, aunque en Hobbes el positivismo que insinúa es de fuerte raigambre ética, emparentado de partida con sus convicciones religiosas.

Justamente, en tal sentido –el religioso- la secularización del Estado aparece como la nota más relevada por muchos autores que tratan su obra, situándolo en línea con un ideario agnóstico. Sin embargo, nuestro pensador al preconizar la nota secular del Estado- da actualidad a lo que él entiende- y su tiempo parece confirmárselo- ha de ser el ideario de cualquier cristiano, dando al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

Otro punto que es importante retener es la posible conexión de Hobbes con el liberalismo, pues no es extraño que se le cite como precursor. Sin embargo, el individualismo en que parece centrar su sistema no es lo mismo que liberalismo, aunque sea un presupuesto de éste. Y decimos “parece” porque aunque el fundamento último es la conservación de la vida, el método para ello pasa por el reconocimiento al poder de la razón pública, al despliegue mecánico de ésta por medio de normas emanadas de un Estado que para resguardar esa vida de cada individuo, lo ha de proteger de sí mismo y de los desvíos que el ejercicio de la razón privada pudiera alentar. En suma, si la fórmula liberal pasa por un movimiento expansivo de libertades a favor del ciudadano frente al Estado, a quien se busca reducir su esfera de influencia, en Hobbes la apuesta circula por el carril diametralmente opuesto.

Quizás si, lo más llamativo luego de realizar el estudio que concluimos aquí, sea el damos cuenta que Hobbes pervive en nuestra propia manera de intentar desentrañar el significado de su obra. En nuestra impaciencia y perplejidad ante ciertas contradicciones y oscuridades que plantea, en el deseo de dar con una explicación coherente. Ni más ni menos, que lo que el propio Hobbes pretendió con su teoría del Estado. Pero el Estado es una entidad tan compleja como él mismo. Y las insuficiencias de Hobbes, son las de la razón, las del proyecto ilustrado. Son, de este modo, y en buenas cuentas, las nuestras; y debemos reconocerlas porque en última instancia son la mejor prueba de que la libertad del hombre, en su dimensión social, tiene un fundamento ontológico en el propio misterio que rodea su entidad.

BIBLIOGRAFÍA

- 1.-ALFONSO JORGE, *Thomas Hobbes: paradigma de la modernidad*, Ediciones Universidad Tarapacá, 2000
- 2.-ALFONSO JORGE, *La metafísica Oculta de Hobbes: una contribución al pensamiento moderno*”, en Revista Limite, N° 9, Universidad de Tarapacá, Arica. 2002
- 3.-ALVEAR JULIO, *Hobbes, precursor del Estado laico*, Revista de Derecho Universidad del Desarrollo, año 10, N° 19, tomo 2, enero 2009
- 4.-ARISTÓTELES, *La Política*, Garnier Hermanos, París, 1932
- 5.-ARENDT HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Buenos Aires, 1998
- 6.-ARENDT HANNAH, *¿Qué es la autoridad?*, en *Entre el Pasado y el Futuro, Ocho Ejercicios sobre la Reflexión Política*, Editorial Península, Barcelona, 2003
- 7.-BOBBIO NORBERTO, *Thomas Hobbes*, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1991
- 8.-BOBBIO NORBERTO, *La teoría de las formas de gobiernos en la historia del pensamiento político*, Fondo de cultura económica, México D.F., 2007
- 9.-BOLÓN ALMA, HIPOGROSSO CARLOS Y PESCE FERNANDO, *¿Por qué precisamos las humanidades?*, Semanario Brecha, Montevideo, Uruguay., abril de 2005, en <http://teoriabiblio.blogspot.com/2008/08/humanidades.html> . Última visita Marzo de 2010
- 10.-CAMBELL TOM, *El Sentido del Positivismo Jurídico*, en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23584061091481851665679/doxa25_10.pdf . Última visita Marzo de 2010.
- 11.-DA SILVEIRA PABLO, *Política y Tiempo*, Taurus, Buenos Aires, 2000
- 12.-ETIENNE WILSON, *La Filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV.*, en Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1972
- 13.-FOUCAULT MICHEL, *Las Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, México, 1986
- 14.-GALAMIDI JOSÉ, *Leviatán Conquistador, reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*, Homo Sapiens, Rosario, 2004.
- 15.-HABERMAS JURGEN, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 2008
- 16.-HERMANN HELLER, *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1974.
- 17.-HERNÁNDEZ JUAN CARLOS, *El Problema de la unidad de la filosofía hobbesiana*, en Revista de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, N° 88, 2002
- 18.-HOBBES THOMAS, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Fondo Cultura Económica, México D.F., 1980.
- 19.-HOBBES THOMAS, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999.
- 20.-HOBBES THOMAS, *Tratado sobre el Cuerpo*, Trotta, Madrid, 2000.

- 21.-HOBBS THOMAS, *Elementos de Derecho Natural y Político*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979.
- 22.-HUNTINGTON SAMUEL, *El Orden político en Sociedades en Cambio*, Paidós, Barcelona, 1990
- 23.-LUKAC DE STIER MARÍA ELIANA, *Fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999
- 24.-MORIN EDGAR, *Introducción al Pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2004
- 25.-MATURANA HUMBERTO, *El Sentido de lo Humano*, Editoriales Pedagógicas Chilenas, Santiago, 1992
- 26.-NEGRO DALMACIO, *La Teología Política de Tomas Hobbes*, en <http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220229A.PDF> . Última visita marzo de 2010
- 27.-NUSSBAUM MARTHA, *Las Fronteras de la Justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007
- 28.-OAKESHOTT MICHAEL, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000
- 29.-OSES GORRAIZ JESÚS MARÍA, *Hobbes: la República Cristiana*. en Revista de Estudios Políticos Nueva Época, Nº 72, abril-junio, 1991
- 30.-POUSADELA INÉS, “El contractualismo hobbesiano (o de cómo para entender del derecho es necesario para pensar al revés)”, en *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*, Clacso, Buenos Aires, 2001
- 31.-RESNICK PHILIP, *A la Sombra de Hobbes, el reto de la teoría democrática*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2007
- 32.- ROIZ JAVIER, *El Gen Democrático*, Trotta, Madrid, 1996,.
- 33.-ROMERO ANÍBAL, *¿Fue Hobbes un Liberal?*, en <http://anibalromero.net/Fue.Hobbes.un.liberal.pdf> Última visita, Marzo 2010
- 34.-SABINE GEORGE, *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., tercera edición, 1994
- 35.-SAVATER FERNANDO, *La aventura del pensamiento*, Sudamericana, Buenos Aires, 2008
- 36.-SCATTOLA MERIO, *Poder común y representación en Thomas Hobbes*, en *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, Siglo XXI, 2005
- 37.-SCHMITT CARL, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004
- 38.-STRAUSS LEO, *¿Qué es filosofía política?*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970
- 39.-TÖNNIES FERNANDO, *Vida y doctrina de Hobbes*, Revista de Occidente, Madrid, 1932
- 40.-TOPASIO ALDO, *Derecho Romano*, Editorial. Latinoclásica, Valparaíso, 1992

41.-VECIANA ROBERT, *Notas sobre la Política de Hobbes*, en *Dunas en la playa: reflexiones en torno al poder*, Rais Busom y Jorge Sánchez Editores, Madrid, 1996.

42.-VITALE ERMANNNO, *Hobbes y la teoría del Estado moderno, La lectura de Bobbio*, Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política, N° 36, Enero. En <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/61/61> Última visita Marzo 2010

43.-WATKINS J.W.N., *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Doncel, Madrid, 1972