

THOMAS HOBBS Y EL CONCEPTO DE ESTADO CONSTITUCIONAL DE DERECHO

Por LUCY CARRILLO CASTILLO

SUMARIO

1. LOS PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS.—2. EL SER HUMANO. UN ANIMAL CON LENGUAJE.—3. ESTADO DE NATURALEZA O DE LA ZOZOBRA Y EL TERROR EN MEDIO DE LA BARBARIE.—4. DERECHO NATURAL O DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO BASE DE UN ORDEN CIVILIZADO.—5. EL GRAN LEVIATÁN O LA ORGANIZACIÓN CIVIL COMO UNA OBRA DE ARTE.—6. UNA ÚLTIMA PREGUNTA: ¿ES EL CONCEPTO DE ESTADO DE NATURALEZA MERA ESPECULACIÓN?

Al coger en nuestras manos algún tratado de filosofía hemos de preguntar: ¿se refieren estas ideas a cuestiones de hecho que se puedan observar? ... Si la respuesta es «no», entonces, tírese tal obra al fuego, porque no puede contener más que sofismas y falsas ilusiones.

David Hume

El gran Thomas Hobbes ganó inesperada celebridad en 1651 al publicar el *Leviatán*. Esa inmensa fama no era cosa por él esperada, puesto que las ideas que ahí expone ya las había desarrollado en 1642 en *Los elementos de la ley, natural y civil*—de los cuales hace parte *El ciudadano*— donde están contenidos, tanto su muy lúcido análisis de la naturaleza humana, como su propuesta de un Estado de derecho. Sin embargo, para sus lectores contemporáneos, el *Leviatán* estaba íntimamente ligado a las razones de la guerra civil que asolaba a Inglaterra y en la cual se enfrentaban antiguos y nuevos poderes políticos y económicos. Hobbes había dedicado más de la mitad de la obra al análisis del concepto de Estado, con el fin de demostrar las razones por las cuales todos los estamentos sociales—incluida la Iglesia misma, que por ese entonces seguía disputando el poder político con la corona—, debían estar sometidos a la soberanía de un Estado.

La Iglesia perdería mucho de su poder político y económico tras las guerras civiles, pero aún le quedaría el suficiente como para seguir manteniendo lo que hoy llamamos la vocería de la opinión pública. Así, el hecho de que un simple académico sin arte ni parte en el conflicto armado por el poder tomara partido por un Estado laico debía tener sus consecuencias. Los eruditos servidores de la Iglesia la emprenderían contra esta obra y se encargaron de que en esa época el nombre de Thomas Hobbes fuera vinculado a la infamia y, no sabemos por qué, hasta el día de hoy se le relaciona también con la maldad y la crueldad.

La mala reputación del *Leviatán* fue recogida por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, donde nos dice que por esa mala fama el libro ha estado constatemente prohibido y que ésa es una razón por la cual ese libro tampoco se consigue. Al considerar la decisiva influencia de Hegel en el pensamiento político del siglo xx, no es de extrañar que su opinión sobre nuestro filósofo tuviera peso sobre la opinión general, tanto más cuanto que Hegel dedica sólo tres páginas al pensamiento de Hobbes de los tres voluminosos tomos que constituyen su historia de la filosofía, en las cuales —además— expresa que en los escritos de Hobbes no hay nada estrictamente filosófico y que todas sus argumentaciones son superficiales y meramente empíricas (1).

Hobbes ha compartido con Maquiavelo la suerte de ser vilipendiado, maldecido y despreciado, aun sin que su obra haya sido leída o estudiada con alguna seriedad, incluso como vemos, por los grandes pensadores posteriores. Así, aunque infundada, es opinión común que para Hobbes sería necesario un gobierno autoritario porque los seres humanos serían tan indignos de confianza que únicamente un poder político amenazante los haría confiables. En ese sentido, Carl Schmitt haría un uso abusivo y falsificador del pensamiento de Hobbes para argumentar su propia defensa del totalitarismo nazi, contribuyendo de modo decisivo a la injustificada mala reputación de la filosofía hobbesiana en el curso del siglo xx (2). No obstante, tal como replicara John Locke a los defensores de la monarquía absoluta, suponer la necesidad del autoritarismo es tanto como creer que los humanos son tan estúpidos que tienen miedo de los gatos pero se sienten felices y seguros si los

(1) Cfr. G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, trad. W. Roces, FCE, México, 1977, pág. 332.

(2) Cfr. CARL SCHMITT: *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, trad. Antonella Attili, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1997. Al respecto, cfr. LEO STRAUSS: «Apuntaciones sobre "El concepto de lo político" de Carl Schmitt», en *Persecución y arte describir y otros ensayos de filosofía política*, trad. Antonio Lastra, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1996, págs. 31-55.

devoran los leones (3). Hobbes, que sabía muy bien de lo que hablaba, piensa que si partimos del supuesto de que los humanos en su individualidad no son confiables, entonces, tampoco podríamos esgrimir ninguna buena razón para demostrar por qué algún gobierno sí podría serlo. Pero él, que preguntaba por qué y cómo los humanos serían capaces de una convivencia pacífica, tampoco estaba dispuesto a aceptar la ingenua y equívoca simplicidad de que los seres humanos son por naturaleza animales altruistas, pacíficos, solidarios y justos, como proclamaría más tarde Rousseau.

Puede decirse de Hobbes que, a diferencia de los demás pensadores liberales que le siguieron, Locke, Rousseau, Bentham, Stuart Mill..., toda su obra está impregnada de un hondo amor a la justicia, pero también de profundo amor a la verdad que —a diferencia de los otros autores—, le dio el coraje suficiente para enfrentarse con el lado oscuro del poder y por eso se cuida de ensalzar ingenua o hipócritamente las bondades que puedan provenir del poder político para los más poderosos. Hobbes —después de Maquiavelo— se constituye en el primer maestro de la sospecha respecto a nuestras portentosas capacidades para la realización ideal y plena de una vida política (4).

A partir de él podremos comprender las razones por las cuales es imposible ya una imagen idílica, de ensueño y reconciliada de una santa convivencia humana. La razón fundamental de la antipatía por Hobbes ha sido su valerosa denuncia de las atrocidades a las que están expuestas las sociedades donde no hay unas instituciones que garanticen los derechos y deberes de cada uno para con todos los demás. Por eso, sólo si comprendemos su concepto de bien público, que podría sobrevenir en las sociedades después de revueltas y guerras civiles, podremos forjarnos también más claras nociones sobre lo que cabría esperar realmente de la paz y de la idea de la justicia.

En este lugar deseo presentar la obra no sólo del primero, sino del más grande filósofo moderno de lo político. Y, dado que muchas de las críticas a Thomas Hobbes se fundan en ignorantes prejuicios y opiniones ajenas sobre su obra y pocas de ellas se basan en el conocimiento de la misma, voy a ensayar aquí a reflexionar desde su propia obra, para lo cual he dividido este ensayo en seis apartados: 1. Los presupuestos filosóficos del pensamiento político de Thomas Hobbes. 2. El ser humano, un animal con lenguaje. 3. Estado de naturaleza o de la zozobra y el terror en medio de la barbarie. 4. Derecho natural o de los derechos humanos como base de un orden civilizado. 5. El gran Leviatán o la organización civil como una obra

(3) Cfr. JOHN LOCKE: *Two treatises of government*, II, § 93.

(4) Cfr. PIERRE MANENT: *Historia del pensamiento liberal*, trad. Alberto Luis Bixio, Emecé, Buenos Aires, 1990, pág. 41.

de arte. 6. Una última pregunta: ¿es el concepto de estado de naturaleza mera especulación?

1. LOS PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS

Maquiavelo logró ciertamente penetrar hondamente en la descripción de la vida real del poder, pero no se adentró en la consideración de las instituciones que le darían legitimidad, ni en sus escritos hay una indagación acerca de los fundamentos que harían posible esa idea de república en la que él creía fervientemente. Ésta es la razón que distancia esencialmente a Hobbes de Maquiavelo. La comprensión de lo político en Hobbes está fundada en rigurosos presupuestos filosóficos desde donde únicamente puede comprenderse la importancia de su obra.

Hobbes se formó a través de su estudio de los grandes historiadores, poetas y filósofos clásicos y maduró su pensamiento a la luz de los últimos descubrimientos científicos de su época (5). La grandeza de su obra depende indudablemente de su genialidad, pero hay que decir también que de la atmósfera cultural y las circunstancias que rodearon lo que hoy denominamos el surgimiento con Descartes de la moderna filosofía, la revolución científica del siglo xvii, pero también las grandes transformaciones sociales que dieron origen a la modernidad, que en la Europa continental se articularon en las llamadas guerras de religión y en Inglaterra en las guerras civiles.

Hobbes había bebido de ese gran salto hacia el espíritu de experimentación que expusiera Francis Bacon, del cual participaría a través de su relación con Galileo, así como del espíritu de la investigación matemática que difundiera su célebre amigo el matemático francés Marssenne y del rigor metódico de la filosofía de Descartes. Con este bagaje intelectual, Hobbes buscaba una explicación rigurosa, metódica y fundamental, que por eso llamaba filosófica, que comenzando por una indagación de la

(5) Al arribar a la adolescencia conocía ya muy bien a los poetas antiguos. A los catorce años hizo una traducción de *Medea* de Eurípides. A los quince ingresó en la universidad de Oxford donde hubo de dedicarse a la lógica y a la filosofía de Aristóteles. Desde los veinte años y sin abandonar su estudio de las humanidades —por esos años realizó una traducción completa de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides—, se dedicó a la matemática y la física, haciéndose profundo conocedor de los descubrimientos de su época. En edad madura, incansable en su trabajo de investigación, mantendría una célebre disputa con el obispo de Bramhall sobre teología así como otras tantas disputas con los juristas y matemáticos ingleses más célebres y aún a los ochenta y siete años tenía el ánimo y la lucidez suficientes para darse a la tarea de preparar una traducción de Homero.

naturaleza permitiera comprender las razones de la guerra y las posibilidades de la paz.

Una investigación metódica y rigurosa requiere de un razonamiento correcto que con disciplina, dedicación y esfuerzo pueden alcanzar todos los humanos. Pero si bien somos capaces de razonabilidad, no por ello pensamos u obramos conforme a la recta razón (6). Esto tiene una importante consecuencia para el concepto hobbesiano de la ciencia filosófica. Si comprendemos los motivos por los cuales personalmente cada uno de nosotros nos equivocamos o engañamos, también comprenderemos las razones de los prejuicios que les son también propios a los investigadores (7). Luego, en consideración de las limitaciones de la razón, todas las verdades de la ciencia son verdades limitadas y expuestas permanentemente a la crítica y corrección. No hay verdades absolutas, justamente porque nuestra humana razón no es absoluta sino limitada y por eso falible (8).

Por eso, para no errar, el filósofo debe establecer clara y distintamente los conceptos que va a utilizar, con el fin de determinar lo que con legitimidad pueda tener por verdad o falsedad, conocimiento o fe, fantasía o realidad. A la pregunta de ¿cómo evitar la equivocación y el engaño? Hobbes apela al ejemplo de las matemáticas. La geometría de Euclides, por ejemplo, comienza con breves y muy claras definiciones; los axiomas, que se expresan en una proposición en la que el significado de cada palabra es claro y distinto, como decía Descartes. Pero contra Descartes nos dice Hobbes, no puede haber verdades apoyadas en meras palabras o imaginaciones. Un razonamiento es verdadero cuando discurre con conocimiento de causa, es decir, cuando es posible hacer alguna clase de demostración de su verdad.

Esto le permite a Hobbes explicar el método que se ha de seguir en filosofía (9). Si se parte de hechos particulares para llegar a principios generales, se

(6) Pues, nuestra relación con nosotros mismos, con los otros y con las cosas del mundo está atravesada por deseos y aversiones, por simpatía y antipatía, nuestro amor y nuestro odio, de tal modo que las más de las veces vemos sólo lo que queremos ver o queremos que los demás piensen lo que queremos que piensen.

(7) Muchos de ellos, dice Hobbes, han aceptado lo que tradicionalmente se ha tenido por verdad, someten sus indagaciones a lo dicho por autores que consideran como grandes autoridades —entre quienes Hobbes señala a Aristóteles y a Cicerón, como ejemplos prototípicos—, y con esos prejuicios difícilmente puede avanzar el conocimiento.

(8) Cfr. THOMAS HOBBS: *Leviatán o de la materia, forma y poder de una comunidad eclesiástica y civil*, trad. C. Moya y A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1980, capítulo V, págs. 149 y s. En lo que sigue citaré esta obra mencionado después del título el número del capítulo, seguido del número de página correspondiente a esta edición.

(9) Cfr. THOMAS HOBBS: *Tratado del cuerpo*, trad. Joaquín Rodríguez Feo, Trota, Madrid, 2000, capítulos II a V, págs. 42 y ss.

hace uso del método sintético o de la inducción que proponía Francis Bacon; si se procede a la inversa, entonces se usa el método analítico. Para Hobbes la filosofía exige ambos métodos a la vez. En ese sentido, en la filosofía natural parte del principio universal del movimiento para demostrar por inducción las leyes que determinan la existencia de cada caso en particular (10). En la filosofía política partirá del principio general del estado de naturaleza, desde donde analizará las bases de las relaciones entre los humanos para preguntar por la posibilidad del establecimiento de una sociedad civil justa (11).

Adelantándose también a Kant, se proponía Hobbes mostrar cómo todos los conocimientos teóricos deberían estar al servicio del logro de una organización justa de la vida humana (12). No es por eso gratuito, que tanto *Los Elementos* como el *Leviatán* comiencen con una reflexión sobre la condición humana. Tal como lo anuncia su título, los *Elementos de la ley natural y la ley civil* son un tratado de filosofía natural y filosofía política, las cuales dan lugar a un análisis completo y sistemático de tres asuntos que determinan la tripartición de la obra: sobre el cuerpo, sobre el ser humano y sobre el ciudadano. *De corpore*: es una investigación sobre las leyes de existencia y movimiento que rigen sobre los cuerpos físicos en general, los astros, las cosas de la naturaleza, los organismos y el cuerpo humano. *De homine*: es análisis de la naturaleza humana, su anatomía, fisiología, psicología, así como del extraordinario poder del lenguaje humano. *De cive*: es propuesta filosófica que, sobre la base del conocimiento de las potestades y limitaciones de los seres humanos, expone lo que deberían ser los derechos y deberes de cada individuo para con la sociedad y en su calidad de ciudadano.

Poder comprender las razones de una guerra, la complejidad de los hechos de violencia, las probabilidades de pacificación de una sociedad o las condiciones del establecimiento de un Estado de derecho, exige preguntar primero quiénes somos los seres humanos para poder saber si tenemos la capacidad de organizar razonablemente una vida en sociedad (13).

(10) Cfr. *ibid.*, págs. 80 y ss.

(11) Con este talante bien podía HOBBS alumbrar un original pensamiento filosófico que no tenía el terrible defecto de la mera especulación, propia del racionalismo, que exaltaba el puro pensamiento en detrimento de la sensación, pero tampoco adolecía de las limitaciones del empirismo, apegado ingenuamente a la mera percepción que posteriormente haría estragos con las mejores propuestas de Locke pero, particularmente, del monumental David Hume. La importancia que atribuye Hobbes a la matemática, a la física, a la biología en relación con la indagación filosófica se adelantaría a la afirmación kantiana de que sólo si la filosofía es pensada como disciplina rigurosa podrá dejar de ser mera especulación o mera charlatanería.

(12) Cfr. *Tratado del cuerpo*, edic. cit., págs. 35 y ss.

(13) Cfr. THOMAS HOBBS: *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2000, *prefacio del autor al lector*, págs. 39 y ss., en particular, pág. 43.

2. EL SER HUMANO, UN ANIMAL CON LENGUAJE

Hobbes busca hacernos ver —tal como proponía Francis Bacon—, que si conocemos bien la naturaleza podemos también hacer uso de ella para provecho de los humanos (14). A esto lo llama su filosofía de la naturaleza o investigación de las ciencias de la naturaleza, de tal modo que el problema fundamental de ésta, referida al ser humano, es el esclarecimiento de las relaciones entre el observador con el mundo, pues a partir de una explicación del modo en que nos relacionamos con el mundo a través de las sensaciones, sentimientos, pasiones, la imaginación, la memoria y los razonamientos, podemos obtener un conocimiento de nosotros mismos (15).

Para poder comprender la naturaleza humana Hobbes propone un ingenioso método que llama la hipótesis del mundo aniquilado (16). Se trata de que debemos olvidarnos de quiénes somos ahora realmente y como filósofos imaginemos al primer ser humano y la manera como ha empezado a reconocer el mundo. Así, nos damos cuenta de que el ser humano es la suma de todas sus facultades y poderes. Entre las primeras se pueden mencionar su facultad para hallar medios para alimentarse, para moverse, reproducirse, sentir, imaginar y la facultad de razonar. Entre sus poderes naturales —teniendo en cuenta que un poder es algo sobresaliente que no todos poseen— están el poder de la belleza de su cuerpo, el poder de su fuerza física, los poderes de su inteligencia como la elocuencia, la dignidad, la autoridad y los poderes instrumentales como la posesión de cosas, amigos poderosos, la buena suerte, etc. (17). Todos estos poderes y facultades son naturales y son lo que tradicionalmente ha permitido definir al ser humano como animal y racional; de acuerdo con esto, Hobbes procede a analizar lo que llama facultades del cuerpo y facultades de la mente (18).

Las características propias del cuerpo humano responden a las mismas características generales de todos los cuerpos físicos y está sometido a las leyes de la física; como animal, está sometido a las leyes naturales que rigen la existencia de todos los seres vivos. En relación con el ejercicio de la razón, Hobbes sostiene que ella se pone en movimiento en el momento en que al nacer el ser humano empieza a ejercitar sus cinco sentidos y que a través del trabajo, el ejercicio y el estudio se fomentan las demás facultades de la men-

(14) Cfr. *ibid.*, págs. 38 y s.

(15) Cfr. M. M. GOLDSMITH: *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, trad. Jorge Issa G., FCE, México, 1974, págs. 28 y s.

(16) *Tratado sobre el cuerpo*, edic. cit., Parte segunda, capítulo VII, pág. 93.

(17) Cfr. *Leviatán*, X, págs. 189 y ss.

(18) Cfr. *ibid.*

te, es decir, la imaginación, la memoria, la facultad de conocer, etc. (19), todas las cuales se derivan de la extraordinaria capacidad de los humanos para inventar nombres para las cosas y sobre todo para emitir juicios (20). Los seres humanos arribaron a su humanidad cuando empezaron a usar el lenguaje hablado. Con extraordinaria sutileza, Hobbes alude al carácter meramente simbólico de los pasajes de la biblia en que Dios habría enseñado a Adán a llamar por sus nombres a las otras criaturas o al mito de la torre de Babel como explicación de la diversidad de las lenguas (21). En lugar de hipostasiar el comienzo de la historia de la humanidad en la idílica idea de un paraíso perdido, Hobbes piensa como más factible que ese estado originario del género humano fuera un estado de lucha por la supervivencia donde el desarrollo de las lenguas —nos dice— tuvo «a la necesidad (madre de todas las invenciones) como maestra» (22).

En esta medida, el desarrollo de todas las potestades de la razón se funda en el propio desarrollo de la capacidad para el lenguaje. Igual que los griegos, Hobbes comprende a la razón como *logos*: capacidad para razonar es lo mismo que capacidad para hablar. En esta potestad se pone de manifiesto la diferencia específica de los humanos respecto a los demás animales, pues igual que todos necesita respirar, circula la sangre por sus venas, hace digestión, se reproduce y tiene facultad de movilización para ir en pos de lo que se necesita o se quiere; del mismo modo que otros animales, nos quejamos, reímos, lloramos, suspiramos, gritamos, etc. Pero, el lenguaje discursivo tiene riquezas y posibilidades que no hay en los gestos o sonidos que emiten otros animales para comunicar el hallazgo de comida, para buscar la reproducción de la especie o para avisar de un peligro inminente.

La invención de nombres sirve para marcar las cosas, dice Hobbes, de tal modo que no las olvidemos y podamos comunicar a otros lo que creemos o sabemos, lo que deseamos o tememos. El progreso en el acopio de palabras es a la vez aumento de la capacidad para recordar y para prever; para comprender lo pasado al servicio del presente y del futuro y para inventar nuevas posibilidades de sentido y significado. El lenguaje multiplica la significación de las cosas, abre la mente hacia otros modos de satisfacer necesidades e intereses y da cuenta de la complejidad y riqueza de las relaciones entre los

(19) Cfr. *ibid.*, VIII, pág. 176.

(20) Cfr. *ibid.*, III-IV, págs. 132-148.

(21) *Ibid.*, IV, pág. 146. Contra toda interpretación teológica del origen del lenguaje HOBBS esgrime con ironía sus críticas a los conceptos más abstrusos de la escolástica, sosteniendo que Dios nunca se hubiera inventado conceptos tan discutibles como los que usa Aristóteles o palabrejas carentes de sentido como lo han hecho muchos filósofos aturdidos.

(22) *Ibid.*, IV, pág. 139.

humanos. Todos los afanes individuales y comunes mueven a actuar, no sin que siempre les preceda una deliberación acerca de cómo lograr lo que se quiere por propia voluntad. A través de las potestades que acrecienta el lenguaje, el ser humano ha adquirido una ventaja extraordinaria sobre los demás animales que viven sólo el presente: desde la memoria del pasado vivimos nuestras vidas de cara al siempre incierto futuro al que nos abrimos expectantes entre la esperanza y el temor. Por eso, nos dice Hobbes, las palabras designan cosas y conceptos que todos entendemos, pero al mismo tiempo expresan los estados de ánimo, los sentimientos e intereses del hablante que por su elocuencia, fuerza o astucia tienen el poder de influir sobre los otros (23).

Porque el modo en que percibe cada cual las cosas está coloreado con el tinte de sus propias pasiones, puede nuestro filósofo hacer otro gran descubrimiento: la razón sirve de instrumento para dar satisfacción a las necesidades e intereses propios. Los recuerdos, pensamientos, conocimientos, fantasías, en suma las potestades de la razón, están al servicio de la voluntad. Todo cuanto podamos pensar, imaginar, ensoñar tiene de una u otra manera un sentido práctico —real o imaginario— y esos intereses prácticos de la vida se sirven de la razón como medio para la búsqueda de su satisfacción. Pero, además, dada la constitución de nuestros órganos de los sentidos, percibimos las cosas como si ellas sucedieran alrededor de nuestro cuerpo, de tal manera que cada uno de nosotros se siente a sí mismo el centro del mundo, y por eso —como explicaría más adelante Schopenhauer—, de manera extraordinaria relacionamos todo con nosotros mismos y todo cuanto ocurre, lo comprendemos siempre y en primer lugar con nuestra propia existencia y nuestros propios intereses.

Esto significa que la existencia humana se ofrece a la mirada analítica como manifestación de un egoísmo fundamental, comprensible como el propio instinto de supervivencia, de la necesidad de dar satisfacción a las propias necesidades básicas y al afán de dar cumplimiento a toda clase de intereses individuales. El ser humano —sometido al instinto de vida— quiere salud, bienestar, seguridad. Pero, a decir verdad, no sólo deseamos salud, bienestar, etc., sino que persiguiendo cada cual una nunca bien comprendida idea de felicidad, todos anhelamos sobreabundancia: tener más salud que los demás, más belleza que los demás, mayor fuerza, más posesiones, mejor elocuencia, etc., porque no podemos resistirnos a la tentación de sobrepasar a los otros. Este instintivo anhelo de ganar reconocimiento de los otros, permite afirmar a Hobbes que «el deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder

(23) *Ibid.*, IV, pág. 148.

es inclinación general de toda la humanidad, que sólo cesa con la muerte» (24). Nuestra vida es, entonces, constante anhelo de poderío, es decir, deseo de influir sobre la voluntad de los otros, tal como influye en la voluntad de un hombre la gran belleza de una mujer o en un ignorante las pomposas palabras del charlatán. Con estos poderes nos aseguramos el dominio sobre otros y nos sentimos importantes y más valiosos que los otros, de los que esperamos gestos y señales de aceptación y reconocimiento de nuestra mayor valía.

Esta dinámica intersubjetiva —la búsqueda de reconocimiento— sería luego retomada por Hegel y expuesta en su *Fenomenología del espíritu*, particularmente en el apartado bellamente llamado «la conciencia desventurada». Esta insensata búsqueda humana de ganar en valía por encima de los otros, surgida de su existencia siempre deseante, le permite a Hobbes hacer una comparación de la vida de cada uno con una carrera de competencia que tiene como único fin ganar la carrera. Así, desear es empezar a correr; y en el transcurso de la carrera —es decir, de la vida— mostramos cómo somos; orgullosos si miramos con desprecio a los que vienen detrás; humildes, si miramos sin envidia a los que van por delante; hay esperanza, cuando nos sentimos en forma; desesperanza cuando nos sentimos cansados; perseverancia, cuando intentamos pasar al que va delante; envidia, cuando empujamos o arrojamos al suelo a otro; valor, cuando salvamos un obstáculo; pobreza de espíritu si no somos capaces de salvar pequeños obstáculos; compasión cuando otros pasan a un amigo; indignación si gana un indeseable; amor, cuando corremos al lado de otro; miseria si desde el comienzo nos hemos quedado detrás de todos; suerte, si siempre sobrepasamos a los otros...; morir, es abandonar la carrera (25). Es fácil colegir que el humano desearía siempre tener éxito en todos sus afanes, de tal manera que a la idea vaga de un estado en el cual cada ser humano pudiera alcanzar sólo lo que quiere y caprichosamente desea es lo que denominamos la felicidad, que como sentimiento de alegría y satisfacción plenas, sin excepción, continuas y sin interrupción, no nos es posible, tal como de modo más exhaustivo nos enseñará Kant (26).

Ni falta haría mencionar que el lenguaje determina el carácter esencialmente comunal del ser humano. Pero dada la competitividad de unos y otros, decir que el ser humano es un animal que habla significa que mientras la naturaleza dio cuernos, garras, fauces a otros animales para su protección y de-

(24) *Ibid.*, XI, pág. 199.

(25) Cita y comentarios al respecto, en FERDINAND TÖNNIES: *Hobbes, vida y doctrina*, trad. Eugenio Ímaz, Alianza Editorial, Madrid, 1988, págs. 212 y ss.

(26) Cfr. I. KANT: *Crítica del juicio*, § 83-§ 84.

fensa, dio en cambio al ser humano la más sutil pero, al mismo tiempo, la más feroz de las armas: el lenguaje (27). Pues, las palabras construyen o destruyen mundos, califican relaciones, señalan personas. El lenguaje tiene el poder de descalificar, desvalorizar, producir discriminaciones y de manera indirecta pero segura influye en las opiniones, en las convicciones y por eso en la conducta. Porque el lenguaje es instrumento tanto de verdad como de absurdo y engaño, de desarrollo y formación de costumbres tanto morales como inmorales, instrumento de recta razón, pero también de fanatismo y superstición, el lenguaje ha determinado que la historia de la humanidad oscile permanentemente entre la civilización y la barbarie.

3. ESTADO DE NATURALEZA O DE LA ZOZOBRA Y EL TERROR EN MEDIO DE LA BARBARIE

Cada ser humano vive los días preocupado por sus expectativas de vida. La lucha por la supervivencia oscila entre la esperanza de satisfacer esas necesidades y el temor ante lo que amenace u obstaculice esa satisfacción. La permanente contradicción y muy compleja oscilación entre las esperanzas y los temores diarios está determinada, lógicamente, por la vida junto a los otros: el ser humano ama a los otros, desea su presencia y necesita su ayuda, pero, al mismo tiempo, aborrece que los otros obstaculicen sus deseos, se inmiscuyan en sus intereses personales y teme que contrapongan intereses similares a los suyos amenazando así la esperanza de alcanzar sus propios fines (28).

Kant llamaría más tarde a esta mutua desconfianza la sociable insociabilidad de los humanos, a la que define como «inclinación natural a entrar en sociedad que, sin embargo va unida a una resistencia permanente a la misma que amenaza constantemente con disolverla» (29). Antes que Kant, Hobbes descubre esta condición contradictoria respecto a los otros que lleva a los humanos a buscar la manera de vivir junto con los demás para dar satisfacción a sus necesidades y deseos y para apaciguar los temores respecto al imponderable futuro aunque, no obstante, esta situación embargue a cada cual de desconfianza respecto a los otros. Este descubrimiento constituye la clave de sus análisis de la condición humana.

(27) *Ibid.*, IV, pág. 140.

(28) Cfr. *Leviatán*, XIII, pág. 223.

(29) Cfr. I. KANT: «Idee zu einer allgemeinen Gechichte in weltburgerlicher Absicht», en *I. Kant Werkausgabe*, vol. XI, edit. por Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pág. 37 (*Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Cuarto principio. Hay varias versiones de este ensayo en castellano).

Así como en la filosofía natural Hobbes nos proponía una hipótesis sobre un mundo aniquilado para que pudiéramos entender mejor quién es el ser humano en tanto animal y racional, así también en la filosofía política. Esta hipótesis propone que dejemos de lado nuestras convicciones y opiniones personales sobre la sociedad y que como filósofos imaginemos cómo se relacionarían entre sí los humanos si se diera una disolución o aniquilación de toda institución social y ningún humano tuviese criterios para el respeto del bien común. A esta situación le da el nombre de estado de naturaleza. En el estado de naturaleza, entonces, lo bueno sólo puede ser lo que a cada cual le satisface, sirve para su conservación y mejora su propia existencia; lo malo será todo aquello que impida satisfacer los propios deseos.

Ya había mencionado antes la igualdad esencial entre los humanos respecto a sus facultades (imaginación, memoria, razón, etc.) y poderes naturales (belleza, fuerza, sabiduría, valentía, etc.). Pero nuestro autor descubre otro rasgo sorprendente: que todos somos iguales en la esperanza de conseguir los propios fines. De lo cual se siguen tres consecuencias (30): 1. Aunque los débiles, los ignorantes y los cobardes no sean capaces de mantener y defender sus propias opiniones, la disposición para la razón está dada por igual a todos los seres humanos por un tiempo relativamente igual —la vida—, pero cada uno de nosotros tenemos la tendencia a considerar que siempre tenemos la razón y que nuestras propias opiniones son, si no mejores al menos tan buenas como las de los otros. 2. Donde no existe ningún código común de valores y normas que todos quieran acatar efectivamente, cada cual —por igual— puede hacer cualquier cosa que crea conveniente para satisfacer sus deseos y hacerse dueño de todo cuanto quiera, de tal modo que todos están dispuestos a hacer prevalecer sus poderes, físicos o intelectuales sobre los otros, lo cual lleva necesariamente a un permanente conflicto mutuo que sólo podría ser dirimido por el poder de los más fuertes. En consecuencia, 3, aunque algunos sean más fuertes, más astutos o más inteligentes que otros, en lo relativo al temor a morir violentamente y a la esperanza de conservar la vida, todos los seres humanos estamos igualmente expuestos a ser asesinados por otros o seríamos capaces de matar a otros. Pues, en definitiva, el conflicto entre los deseos de todos se convierte en la razón por la cual cada uno de nosotros es capaz de acciones que dañan, hieren, producen dolor y sufrimientos innecesarios o, incluso, causan la muerte a otros.

Pero, ¿esto significa que acaso Hobbes quiere convencernos de que los seres humanos somos seres malvados por naturaleza? ¿Quizá, igual que San Agustín y Pascal, cree Hobbes que todos estamos corruptos por el pecado

(30) Para lo que sigue, cfr. *De cive*, capítulo primero: Del estado de los humanos fuera de la sociedad civil, edic. cit., págs. 53 y ss. También, *Leviatán*, XIII-XIV, págs. 222 y ss.

original de Adán? ¿que la perversión humana es insalvable? Son muchos los que así lo creen y lo predicán —como el propio Rousseau—, para señalar un injustificado pesimismo hobbesiano y achacar a nuestro autor una rotunda misantropía. Pero, ¿es esto cierto? Hobbes responde enfáticamente que no. En el prefacio a *El ciudadano* Hobbes nos dice, y le cito textualmente: no es cierto que «todos los seres humanos sean malvados...[ni mucho menos que] sean malvados por naturaleza, porque tal cosa no puede concederse sin caer en infamia... Pues aunque los malvados sean muchos menos que los justos, ocurre que, al no poder distinguir [justos de malvados, a cada cual se le] hace necesario sospechar, precaverse, prever defensas, incluso ante personas que puede que sean honestas y buenas en grado sumo» (31).

No es, entonces, la constitución interna de los individuos la razón de la pugna; tratándose de pugna entre todos, la causa de ella es la dinámica misma de las relaciones entre los humanos que provoca y fomenta ese afán de lucha (32). Hay tres razones fundamentales que mueven a los humanos a la constante pugna —la rivalidad o deseo de superioridad, la desconfianza mutua, el afán de honor, riqueza y autoridad— (33) ponen en evidencia la igualdad de todos en la esperanza de lograr sus fines, pero también un igual temor a los poderes de los otros y por tanto cada uno tiene que estar permanentemente alerta para ser más rápido y más listo que su vecino (34). Así que, a pesar del anhelo de la compañía de los otros y la satisfacción y esperanzas que alimenta la asociación con otros humanos, las disposiciones naturales de los humanos son tales, que cada uno desconfía y tiene miedo de todo otro, de una u otra manera.

Ahora bien, una situación en la que no hay un poder público que obligue a todos a respetar normas de bien común, hace posible que cada cual busque salvarse de la inseguridad mutua, no tanto aniquilando a los otros, como hallando medios para dominarlos y hacerlos dóciles a su voluntad, ya sea por la fuerza o por la astucia (35). Esta situación en la que cada uno puede hacer lo que desee sin restricción alguna y buscando someter a todo otro es lo que Hobbes define como «la guerra de todos contra todos» (36) de este estado de naturaleza. Y Hobbes habla de estado de guerra, porque no se trata de discu-

(31) *De cive*, edic. cit., págs. 44 y s.

(32) Al respecto, cfr. FERDINAND TÖNNIES, *op. cit.*, págs. 189 y ss. También, YVES CHARLES ZARCA: *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Trad. Luisa Medrano, Herder, Barcelona, 1997, págs. 139 y ss.

(33) *Leviatán*, XIII, pág. 224.

(34) Cfr. MICHAEL OAKESHOTT: «Introducción al "Leviatán"», en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, trad. Eduardo L. Suárez, FCE, México, 2000, pág. 241.

(35) *Leviatán*, XIII, pág. 223.

(36) *Ibid.*, XIV, pág. 228.

siones, riñas o batallas puntuales o accidentales. Más bien —dice—, «la guerra no consiste en una batalla actual, en el acto de luchar; sino que la guerra se da en un espacio de tiempo en el que está probada la continua voluntad de batallar» (37). El estado de guerra, entonces, es un estado de permanente conflicto, porque los fuertes que tienen el poder desean más poder con el afán de asegurar el poder que ya tienen y los débiles buscarán constantemente la manera de resistirse a ese poder que los somete y priva de la satisfacción de sus necesidades. Aunque puedan lograrse acuerdos bajo esta situación, siempre serán provisionales y frágiles, porque —dice Hobbes— toda asociación cimentada sobre el poder del más fuerte no puede nunca ser ni sólida ni duradera (38).

Este concepto de estado de naturaleza como «guerra de todos contra todos» le sirve a Hobbes no sólo para explicar las relaciones entre los individuos donde no hay un código de normas civiles que todos se vean precisados a acatar, sino también el estado de guerra internacional y la rebelión (39). Nuestro autor piensa que el estado de guerra internacional es el mejor ejemplo del concepto de estado de naturaleza, pues aunque los países no estén en guerra con sus vecinos, de todos modos siempre vigilarán sus fronteras con ejércitos y mantendrán una vigilancia constante sobre los demás, por temor a ser agredidos (40). En las relaciones internacionales domina el poder del más fuerte que para mantener su imperio se ve necesitado de aumentar su poderío permanentemente. El país más poderoso tiene entonces toda la libertad para hacer respecto a los demás países lo que más convenga a sus propios intereses. No obstante, los países más poderosos están también sometidos a permanente inseguridad, porque a pesar de la ostentación de su poderío militar, incluso el más débil podrá causar graves daños o incluso destruirlos. Tal como más tarde sostuviera Kant en *La paz perpetua*, Hobbes piensa que no habiendo un pacto justo entre los Estados, las relaciones internacionales están condenadas a permanecer en una guerra de todos contra todos. De la rebelión Hobbes dice que un rebelde es aquel que esgrime reclamos y demandas sobre los que funda su deliberada negación de la autoridad del Estado (41). La rebelión no es delito que pueda ser castigado por el derecho penal, pues la renuncia a someterse a la ley es reanudación de la guerra (42) y, al excluirse del Estado, el rebelde declara la guerra al Estado. La

(37) *Ibid.*, XIII, pág. 225. *De cive*, edic. cit., pág. 63.

(38) *De cive*, edic. cit., pág. 57.

(39) En lo que sigue, cfr. IVES CHARLES ZARKA: «Conceptos fundamentales de la política. La guerra», en *op. cit.*, págs. 139-158.

(40) *De cive*, edic. cit., pág. 44.

(41) *Leviatán*, XXVIII, pág. 392.

(42) *Ibid.*, pág. 393.

guerra subversiva prevalecerá mientras los rebeldes no cesen en su deseo de conquista del poder y esto no ocurrirá mientras la represión de la rebelión sólo aumente el poder del Estado sin atender las quejas de los rebeldes ni lograr de nuevo un pacto de paz.

Hobbes se refiere, pues, a tres casos de guerra que ya Hugo Grocio había definido en *El derecho de guerra y de paz*. Pero lo extraordinariamente sensato del punto de vista de Hobbes —que le separa abismalmente de Grocio— es que encuentra imposible definir las condiciones de una guerra como justas o injustas (43). Para nuestro filósofo no puede haber jamás una guerra justa, porque las guerras son estados prepolíticos donde impera el uso brutal del poder. De ninguna manera se puede legitimar, por ejemplo, el fanatismo militarista de Carl Schmitt que propone el estado de guerra como estado político (44). Consistiendo la guerra en la voluntad de destruir vidas humanas, es absurdo hablar del humanismo de la guerra o de guerras humanitarias. Para Hobbes no puede haber vida genuinamente política en el estado de naturaleza, porque lo político es, precisamente, el arte de instaurar la paz para proteger la vida humana. Si se le preguntara a Hobbes por la relación de la guerra con la política, su respuesta no podría ser otra que la misma relación que subsiste entre la barbarie y la civilización.

Porque la guerra es imperio de la barbarie, lo que se opone a la guerra es la cultura, el cultivo de lo político. Contra Aristóteles, pero en general contra toda distorsión y rebajamiento de lo político, puede mostrar Hobbes que el humano no es un animal político. Pues, lo político sólo podría surgir de una correcta deliberación de todos sobre lo que pueda ser bueno para todos y eso no nos está dado instintivamente como la necesidad de respirar o el afán de satisfacer el hambre. Es equívoca la expresión de *zoon politikon* —animal político—, porque una cosa es que los humanos vivamos como podemos unos al lado de los otros, pero otra completamente distinta es si seríamos capaces de organizarnos políticamente. Lo político como formulación de normas que pudieran ordenar el ejercicio del máximo bien común sería para Hobbes la más elevada obra humana que, como magnífica obra de arte, pondría de manifiesto las más extraordinarias posibilidades de las que serían capaces los humanos, tal como lo dice en la breve introducción al *Leviatán* (45).

(43) Cfr. IVES CHARLES ZARKA, *op. cit.*, pág. 148.

(44) Cfr. CARL SCHMITT: *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pág. 67.

(45) Lo político requeriría largas deliberaciones y complejas consideraciones capaces de persuasión y acatamiento conciente y responsable, que los animales a falta de lenguaje no están en capacidad de realizar. Lo político, sin embargo, exigiría la desaparición de la ignorancia, los prejuicios, fanatismos y sectarismos que no permiten comprender lo que sea el dere-

4. DERECHO NATURAL O DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO BASE DE UN ORDEN CIVILIZADO

La situación del estado de naturaleza es conflictiva por antonomasia, porque si bien algunos pueden tener posesión y disfrute de bienes, ninguno tiene límites en lo que quiera poseer, de tal modo que todo goce o posesión, incluso del más fuerte, no está asegurado, aunque en ocasiones se encuentre cooperación de otros temporalmente (46). Donde no existe ningún mecanismo que asegure su vida, —nos dice Hobbes— no va en contra de la razón que un ser humano haga todo lo que esté en sus manos para preservar, tanto su propio cuerpo como a su prole, de la muerte y del dolor (47). El derecho a la vida es para los humanos su más básico y fundamental derecho natural.

Tomando en consideración los dos móviles más poderosos de las acciones humanas —la pasión y la razón—, puede esperarse una salida plausible para ese estado de guerra. Por un lado, si priman en los humanos las pasiones, son ellas las que pueden inclinarlo hacia la paz, ya sea por el temor a una muerte violenta, por conveniencia propia o por la esperanza de vida que les dicta que esa paz es necesaria. Pero, por otra parte, es la facultad para razonar lo que les brinda a los humanos la posibilidad de deliberar y discutir sobre los mejores argumentos para buscar conjuntamente la paz. «Sólo la razón —nos dice Hobbes— sugiere las normas adecuadas para la paz, a las cuales pueden llegar todos los seres humanos por un común acuerdo» (48). La recta razón indica a cada individuo lo que debe hacer y lo que debe evitar junto con los demás con el propósito de asegurar el derecho a la existencia de todos y poner fin a la violencia. Así, Hobbes define el derecho natural como «la libertad que cada humano tiene de usar su propio poder... para preservar su propia vida y, por tanto, de hacer cualquier cosa que según su buen juicio y razón conciba como el mejor medio para conseguirlo» (49). De este modo, «una ley natural es un precepto o regla

cho, la equidad, la ley y la justicia y dispone a los humanos a aceptar las opiniones de los poderosos y las costumbres viciadas. Cfr. *Leviatán*, XI, págs. 203 y s.

(46) *Leviatán*, XIII, pág. 95.

(47) Cfr. *De cive*, edic. cit., pág. 60, pág. 61, nota a pie.

(48) *Leviatán*, XIII, pág. 98. Tanto en *El ciudadano* como en el *Leviatán* HOBBS insiste en la necesidad de una reflexión filosófica para poder determinar con argumentos razonables en qué sentido, a pesar de la poca razonabilidad de la que han dado muestra en la historia, de todos modos los seres humanos son aptos para construir un gobierno civil, de qué manera sería posible tal establecimiento, qué fundaría la posibilidad de un acuerdo razonable, qué debería promoverse y evitarse con el fin de constituir un estado constitucional de derecho sobre fundamentos sólidos.

(49) *Leviatán*, XIV, págs. 227 y s.

general encontrada por la propia razón humana, por la cual se le prohíbe al ser humano hacer cualquier cosa destructiva para su vida o que le arrebatase los medios para preservarla o que omita aquello con lo cual puede preservarla mejor» (50).

En este sentido, las leyes de la naturaleza son formulación de los mejores medios para garantizar, no sólo la supervivencia, sino la posibilidad del bienestar general, donde la ley primera y fundamental de la naturaleza, de la que derivan todas las demás dice que «cada ser humano debe esforzarse por conseguir la paz mientras quede alguna esperanza de conseguirla...» (51). Esta ley no es, para decirlo en términos kantianos, un imperativo categórico, sino un imperativo hipotético, es decir, sólo dice que se deberían buscar los medios para conseguir la paz. En otras palabras, para obtener seguridad y poner fin a la guerra de todos contra todos y con ello garantizar la posibilidad de una vida digna de ser vivida, se debe primero poner todo el empeño en lograr el establecimiento de la paz.

La segunda ley del derecho natural que de ahí se sigue se refiere al firme compromiso de cada cual de satisfacerse con tanta libertad como puedan tener todos los otros. Si todos quieren efectivamente la paz, eso significa que ella habrá de salir de un pacto de unión de todos —un contrato social, que diría luego Rousseau— a través del cual todos renuncian a usar sus fuerzas y poderes privados y los transfieren a un poder público que los represente a todos en el deseo común de establecer la paz (52). La siguiente ley se refiere a la necesidad de hallar el instrumento capaz de garantizar que todos cumplan efectivamente lo acordado, pues —dice Hobbes— «los pactos no son nada si no se cumplen» (53). A pesar de ser ésta la tercera ley, en ella tiene su fuente y su origen, nada menos que la justicia. Podremos hablar de justicia para todos y calificar con legitimidad a una persona de justa o injusta, sólo después de que hayamos consentido en pactar la paz. Sin un contrato social, es decir, sin la instauración de un poder civil suficiente para regular a través de leyes la administración de justicia que debe conformarse a los derechos humanos fundamentales, no puede haber justicia (54). En este sentido, la justicia es el instrumento del poder civil para hacer que todos cumplan con las condiciones de una convivencia pacífica.

De cara a la fundación de esa convivencia pacífica y en conformidad con una recta razón, todos debieran querer la paz; después de eso, deberían es-

(50) *Ibid.*, XIV, 228.

(51) *De cive*, edic. cit., pág. 66. *Leviatán*, XIV, pág. 100.

(52) *Leviatán*, XIV, págs. 229 y s.

(53) *Ibid.*, XV, pág. 240.

(54) *Ibid.*, XV, pág. 241.

forzarse efectivamente por alcanzarla, de tal modo que todos se comprometerían a cumplir con lo que también acordaran como normas razonables de convivencia. Después de esto, restarían entonces las leyes del derecho natural que forjarían el carácter de las leyes positivas: la gratitud, el respeto por los otros, la tolerancia, el abandono del deseo de venganza, el empeño de cada cual por no declarar odio o desprecio por los otros, el reconocimiento de la igual dignidad de todo otro, lo que implica la igualdad de derechos y la igualdad ante la ley, la existencia de jueces que diriman diferencias con equidad, que todo derecho a la propiedad sea decidido por el poder civil que representa los intereses de todos (55) y, finalmente, una ley que se refiere al deber de proteger incluso en la guerra al poder civil que salvaguarda la vida propia y sus derechos y a la potestad de no hacerlo si ese poder civil no puede cumplir con esos requisitos (56).

Nuestro autor habría de ser, entonces, el primer pensador de la modernidad en dar al concepto de derecho natural un sentido independiente de toda teología, de toda religión, pero también de toda ley positiva. Desde él, el derecho natural adquirirá el significado autónomo conforme al cual hoy entendemos el concepto de los inalienables derechos humanos (57), tal como se expresan en las cartas fundamentales o constituciones de las llamadas naciones democráticas. Por eso, con toda legitimidad se puede llamar a Thomas Hobbes el fundador del moderno concepto del Estado Constitucional y democrático de derecho (58).

(55) *Ibid.*, XV, págs. 247 y ss.

(56) *Ibid.*, XXVII, repaso y conclusión, pág. 734.

(57) Cfr. LEO STRAUSS: «Sobre la ley natural», en *op. cit.*, págs. 133-148.

(58) Se me ha discutido que califique a Hobbes de fundador de la moderna idea de un Estado «democrático». Pero, si se lee bien al autor, no puede comprenderse de otra manera su concepto de «legitimación» del Estado. Un Estado de derecho, según Hobbes, se funda en el consentimiento razonado y responsable de todos, sobre la base de que todos los individuos —que de este modo se constituyen a sí mismos en ciudadanos—, conocerían con claridad todos sus derechos y deberes para con su sociedad. En consecuencia, todos los ciudadanos —sin distinción alguna— tendrían que poder desear acatar las leyes del Estado que ellos mismos han aceptado como fundamento del bien común. Ahora bien, no puede olvidarse que el autor escribe en el siglo XVII y que por encima de las preocupaciones políticas inmediatas propone una idea de lo político de la que la humanidad se halla distanciada abismalmente. Mal podríamos esperar de él una opinión sobre los conceptos desarrollados posteriormente de democracia representativa o participativa que, por lo demás, describen más bien la pobreza y fragilidad de la vida «democrática» contemporánea. No sobra, por eso, reiterar el hecho de que el concepto hobbesiano de Estado constitucional de derecho, fundado en el consentimiento razonado de todos, no es más que una mera idea.

5. EL GRAN LEVIATÁN O LA ORGANIZACIÓN CIVIL COMO UNA OBRA DE ARTE

Los preceptos de la razón sólo pueden guiar las intenciones individuales a la luz de conceptos de justicia, equidad, compasión, tolerancia, etc. Como normas morales nos obligan *in foro interno*, pero cosa muy distinta es que tengan lugar, que se hagan valer *in foro externo* (59). Tal como Hobbes nos hace ver, esos preceptos, por sí mismos, no tienen poder para operar socialmente si no hay instituciones que hagan respetarlos. Las sociedades humanas, que se debaten entre la barbarie y la civilización, tienen ante sí la tarea de apelar al poder de la razón, a este llamado derecho natural, para instaurar de común acuerdo la legitimidad de un poder político capaz de asegurar la paz y garantizar la justicia para todos (60). Este concepto de poder político, como representación de las necesidades e intereses de todos, dará lugar a lo que más tarde el demócrata y republicano Max Weber llamaría un Estado constitucional de derecho. La propuesta de Hobbes, con la cual pone los cimientos a la moderna filosofía política es establecer un poder común por encima de los poderes de los individuos; un poder que todos puedan reconocer como la suma autoridad y árbitro equitativo entre sus intereses en conflicto; un poder que todos se puedan sentir forzados a obedecer, porque lo pueden también reconocer como única condición de justicia y, por tanto, de una paz efectiva.

Ahora bien, ese poder soberano es sólo político, es decir, sólo poder exterior que no tiene potestad alguna sobre la libertad de pensamiento, de religión, de usos de cada individuo, siempre y cuando tales pensamientos y usos no atenten contra el concepto de bien común, que se sobreentiende ha sido forjado sobre la recta razón. Prevalecen entonces las libertades individuales, que de manera bella Hobbes llama los silencios de la ley, es decir, lo que las leyes civiles no pueden ni deben reglamentar respecto a la vida privada de los ciudadanos. Hobbes traza claramente los límites entre la conciencia moral y la conciencia ciudadana: yo puedo tener la intención de herir a otro o estar planeando robar algo; esas malas intenciones conciernen sólo a mi propia conciencia; pero si de hecho hiero a otro o cometo un robo, estoy sometida a la ley civil (61).

(59) *Leviatán*. XV, págs. 252 y s.

(60) En el capítulo primero de los *Elementos* referido a la necesidad de la filosofía, afirma que está convencido del inmenso beneficio para la comunidad si todos los humanos aprenden a deliberar claramente sobre la política y la ley, ya que de la ignorancia de los derechos y los deberes se siguen las guerras y de ellas las mayores calamidades para la vida humana. Cfr. *Tratado del cuerpo*, edic. cit., págs. 39 y s.

(61) *Leviatán*. XXVII, pág. 370; XXX, págs. 407 y ss.; XXXVII, pág. 506; XLVI, págs. 700 y ss.

Cada cual puede valorar, pensar, opinar y hacer todo cuanto crea conforme a su propia razón, gusto, creencias, etc. Lo que importa civilmente es que todos estén sometidos a una sola carta fundamental y leyes positivas que todos puedan conocer y comprender con claridad, para que puedan obedecerlas con responsabilidad. No hay lugar aquí para hablar de ello, pero la urgente necesidad de la educación ciudadana es un imperativo en la filosofía de Hobbes.

Ahora bien, todos podemos querer la paz y anhelar justicia, pero de hecho muchos no contribuyen a ello voluntariamente. Para que las leyes civiles sean efectivas se debe contar con los medios necesarios para hacerse cumplir por todos. El poder civil tendrá, entonces, la potestad de proveer leyes determinadas y específicas que fijen patrones objetivos de conducta que deben ser garantizados con sanciones y penas para quienes las contravengan y asegurar así que todos y cada uno de los individuos actúen en conformidad con las leyes. Siguiendo a Hobbes, Max Weber diría luego que el concepto de Estado de derecho es idea de una comunidad humana que, dentro de un territorio, reclama con éxito para ella misma en su totalidad el monopolio de la fuerza física en conformidad con las leyes que entre todos han pactado como saludables para el bien público (62). El anexo de leyes que reglamenten los delitos y las penas se hace necesario sólo porque las pasiones e intereses son más poderosos socialmente que los valores morales; muchos, deseando sólo su provecho privado no las obedecen ni dan crédito a la mera letra escrita de la ley. De ahí que la afirmación hobbesiana de que «sin la espada los pactos no son sino palabras vacías y carecen de fuerza para dar seguridad a los individuos» (63) sea interpretada por Norberto Bobbio como la función estatal de disciplinar las pasiones que dominan en las relaciones intersubjetivas (64). A esto apela el tan discutido nombre de *Leviatán* con el que Hobbes denomina su concepto de Estado de derecho. Efectivamente, en el libro de Job aparece Leviatán como creación de dios, cuya monstruosidad consiste en que ningún individuo tiene tanta fuerza o poder como él, de tal modo que careciendo de temor ante los más poderosos, Leviatán simboliza —lo que ahí poéticamente se califica como— la ley para todos los hijos del orgullo (65).

Porque la sola virtud es demasiado frágil para vencer el egoísmo de los poderosos, al establecer el Estado en su carta fundamental lo que es justo e

(62) Cfr. MAX WEBER: «La política como vocación», en *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pág. 83.

(63) *Leviatán*, XVII, pág. 263.

(64) Cfr. NORBERTO BOBBIO: *Thomas Hobbes*, trad. Manuel Escrivá, FCE, México, 1995, pág. 66.

(65) Job, 40, 6-24, 41, 25-26. Cfr. *Leviatán*, XXVIII, pág. 394.

injusto, establece también su derecho a recompensar a los buenos ciudadanos, pero también el derecho legítimo para castigar a los injustos. Si tiene sentido alguno decir que los ciudadanos hobbesianos temen al Estado, eso sólo puede significar que quienes albergan temor al castigo serán únicamente aquellos que han cometido crímenes o que han infringido la ley. El poder político sería soberano y legítimo, porque estaría instituido únicamente para proteger y defender los derechos inalienables de todos los individuos, lo que haría ociosa cualquier objeción o resistencia.

En todo caso, no hay ni ha existido en la historia ningún Estado que cumpla tan elevados requisitos. Del concepto hobbesiano de Estado de derecho se puede decir lo mismo que del formalismo de la ética kantiana: el hecho de que ningún ser humano sea capaz de una bondad moral absoluta, no descalifica la grandeza del imperativo que manda obrar por respeto absoluto a la dignidad humana. La obra de Thomas Hobbes, en tanto obra filosófica, busca sólo claridad sobre las posibilidades fundamentales de los problemas que la vida práctica ha planteado a los humanos. Pero en cuanto tal, ella misma no puede ni pretende desarrollar o llevar a cabo en lo real las posibles soluciones.

6. UNA ÚLTIMA PREGUNTA: ¿ES EL CONCEPTO DE ESTADO DE NATURALEZA MERA ESPECULACIÓN?

En el estado de naturaleza, caracterizado por la guerra de todos contra todos, dice Hobbes, «no hay lugar para la industria, porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra [ni comercio, ni uso de los bienes que pueden comercializarse, ni urbanización, ni investigación, y por eso, tampoco —LCC—]... artes, ni letras, ni vida en sociedad; sino, lo que es peor, todo se ve convertido en miedo continuo y peligro de morir violentamente, de tal modo que la vida para cada uno se convierte en una vida solitaria, pobre, desgraciada, brutal y breve» (66).

De esta larga cita quisiera tomar en consideración la última parte, que suele pensarse como fruto de la exageración y pesimismo de nuestro autor. Es cierto que un individuo puede temer a la enfermedad, al sufrimiento, a la soledad o a la muerte. Pero estos temores son propios de la fragilidad constitutiva de nuestra existencia humana. Estos temores tienen como contrapartida la esperanza en la salud, la alegría de vivir, el placer de la compañía de los otros, una buena vida. Así, que cuando Hobbes habla del terror a la muerte, no se refiere a la muerte natural, ya sea por enfermedad o vejez o,

(66) *Ibid.*

incluso, la causada por el azar de un accidente o la resultante del suicidio. Podemos temer nuestra muerte natural, pero también tolerarla e incluso, como los enfermos incurables o los ancianos, aceptarla con paciencia; esa es nuestra frágil condición. Pero, el estado de guerra de todos contra todos al que alude Hobbes y en el cual impera el temor a la muerte, se remite exclusivamente al miedo a morir violentamente, que tiene un rotundo significado, pues funda el sentido mismo de lo que debería ser lo político:

Así, en lo que concierne a nuestra realidad nacional (67), el temor a la muerte violenta impregna todas nuestras relaciones y se ha convertido en perjuicio claro de la calidad de vida de la población entera. El temor a la muerte violenta es la razón fundamental por la cual hay miles de colombianos que abandonan el país; de quienes evitan utilizar las carreteras en los puentes o los periodos de vacaciones. El temor a la muerte violenta explica también la institucionalización de la convivencia de muchos con sus guardaspaldas como indeseada compañía para su vida íntima; por temor a la muerte violenta se vigilan las partes bajas de los automóviles, se evita expresar en público lo que se dice en privado. En fin, por el temor a morir violentamente el lenguaje entre nosotros se ha impregnado de eufemismos, de tal modo que tanto en los noticieros como en las conversaciones privadas se habla del fallecimiento de víctimas, en lugar de asesinatos; del derecho internacional humanitario, en lugar del inalienable derecho a la vida; de impuestos revolucionarios, en lugar de extorsión económica, etc.

El temor a la muerte violenta es fuente de la actual situación crónica de incomunicación, de constante mutua sospecha, de la generalizada desconfianza, que nos ha llevado a una vida empobrecida por una soledad no deseada porque nos atemorizan también las relaciones con personas desconocidas y porque, no sabiendo quiénes sean en el fondo los otros, ha desaparecido la espontaneidad de nuestras relaciones con vecinos o compañeros de trabajo, etcétera. Todas estas situaciones generan en cada uno depresión, fatiga y, en suma, la pérdida del disfrute de la vida. Nuestra vida cotidiana es sólo constatación de que no hay vaciedad ni exageración en Hobbes al afirmar que sin un orden civil cuyas instituciones garanticen la vida y el bienestar de todos, cada uno de nosotros sigue expuesto a «llevar una vida solitaria, pobre, desgraciada, brutal y breve».

Las expectativas de nuestro futuro histórico pasan por la necesidad de lograr la instauración de un Estado democrático de derecho que, según Marco Palacios debería ser un Estado fuerte para ser capaz de adelantar reformas sociales cuya postergación ha sido caldo de cultivo del luto y el horror en nuestras vidas cotidianas y cuyo resultado debe ser la pacificación del

(67) La autora se refiere a la violencia generalizada que azota a Colombia.

país (68). En este sentido, la fortaleza del Estado residiría únicamente en su legitimación por todos los ciudadanos, porque podría dar a todos respuestas institucionales capaces de garantizar los derechos fundamentales consagrados en la Constitución.

Por otra parte, Hobbes también advierte que mientras no haya justicia para todos, tanto a nivel interno de una comunidad como en las relaciones entre los Estados, ni los más poderosos están a salvo del terror. El concepto del temor a la muerte violenta, en tanto muerte no necesaria y, por eso, no deseada, se remite al carácter opresivo y destructivo que tiene para los más frágiles el ejercicio del poder de los más fuertes.

Así, los recientes atentados terroristas en Estados Unidos. Hasta el 11 de septiembre de 2001, en los países desarrollados se creía que la gente allí tenía asegurada una muerte natural por enfermedades, accidentes o vejez. En la opinión de esos ciudadanos ha predominado la convicción de que esa hobbesiana «guerra de todos contra todos» es lo propio de los países del Tercer Mundo y de algunos rincones insólitamente aún no pacificados como Irlanda del Norte o el País Vasco. Hasta esa recentísima fecha, la violencia y el terror constantes a que se ve sometida la vida de miles de millones de personas que vivimos en el Tercer Mundo no había tenido ningún significado para las hipócritamente llamadas modernas democracias.

Por eso, resulta ser un escándalo para la razón la opinión de que el atentado contra las torres gemelas haya sido una agresión a los principios occidentales o los valores de Estados Unidos. Como si el hondo anhelo de respeto por la propia existencia, de igualdad de derechos, de una sociedad justa pudiera ser privilegio exclusivo de unos cuantos seres humanos. La universalidad de la humanidad abraza tanto a los millones de individuos del Primer Mundo como a los miles de millones del Tercer Mundo, sin distinciones en el color de la piel o de la religión que profesen. Mientras no se reconozca la semejanza humana fundamental y se instauren políticas que busquen el ejercicio del respeto a la dignidad de cada humano, aquellos que sean desposeídos de todo reconocimiento, que sean marginados y despreciados, apelarán siempre a los últimos rasgos de semejanza de los humanos: la venganza, la violencia. Es ésta la gran lección que nos da el magnífico Thomas Hobbes.

El sentido simbólico del derrumbamiento de las torres gemelas de Nueva York ha conseguido extender universalmente el temor a morir violentamente, lo cual tendrá graves consecuencias para la política internacional: o bien sin atadura alguna los más poderosos se harán más prepotentes y violentos o bien —cosa muy poco probable— por fin llegarían a asumir res-

(68) MARCO PALACIOS: *De populistas, mandarines y violencias. Luchas por el poder*. Planeta, Bogotá, 2001, pág. 24.

ponsablemente que mientras no haya justicia no hay seguridad alguna para nadie, porque a pesar de las poderosas armas defensivas, un puñado de hombres desarmados atacando ciertos iconos de poder económico, político y militar ha destruido todo sentimiento de seguridad en la más grande potencia mundial. La importancia histórica de estos hechos reside en que súbitamente se ha comprendido que todos los países por igual, que todos los seres humanos por igual, estamos continuamente sometidos al temor a morir violentamente.

Tal como enseñara Hobbes y nos advierten estos atentados, siendo la fuerza y el fraude los poderes que dominan en el estado de naturaleza, quienes detentan con arrogancia la fuerza y planean con prepotencia los fraudes hacen válida contra ellos mismos la máxima del *homo homini lupus*, que el ser humano es lobo para el propio humano. Por eso, la idea de una cruzada contra el terror, que dividiría el mundo en buenos y malos, santos y demoníacos, es expresión del más oscuro fanatismo religioso que podría convertir en vanidad las luchas humanas de siglos para emanciparse de gobiernos abusivos, ciegos fanatismos y supersticiones criminales. De ser esto así, la anunciada «guerra contra el terrorismo» no es otra cosa que explícita señal de cómo el nuevo absolutismo puede emplear todos los instrumentos de la ciencia y la tecnología, no para difundir la cultura, para crear conciencia de solidaridad, tolerancia, y justicia, sino para mantener una nueva tiranía y seguir esclavizando la razón humana a supersticiones y fanatismos.

Ninguno de nosotros puede todavía atreverse a hacer un diagnóstico de lo que sobrevendrá. No podemos hacerlo porque, como bien supo Hobbes, el ser humano tiene una naturaleza escindida que se desenvuelve en una permanente tensión entre pasión y razón, que no permite hacer ninguna segura y definitiva previsión. De ahí perviven para nosotros preguntas que están lejos de haber hallado alguna solución: ¿está la razón sólo al servicio de la pasión? ¿podría la pasión servir a la razón? No lo sabemos con completa certeza; pero sí sabemos que de esa tensión entre pasión y razón ha dependido que la historia de la humanidad oscile permanentemente entre la barbarie y la civilización.

Lo esencial de esta tensión tiene que ver con que un poder común civilizado presupone la difícil condición de que haya ya individuos civilizados. La recta razón de la que habla Hobbes consiste en la clara conciencia de nuestra dignidad que nos hace comprender el rebajamiento en el engaño, la deslealtad, la injusticia, la iniquidad y que, arraigando en la independencia de pensamiento, nos movería a acabar con el supuesto de que el único comportamiento razonable sería aquel que favorece sólo nuestros propios intereses. A esto, bien sabemos, no hace falta que Hobbes —también el primer fi-

lósofo de la Ilustración— nos recuerde que seres humanos justos y magnánimos son personas que excepcionalmente han existido (69).

Pero la sola noción de la propia dignidad sí tiene el poder de volverse contra el egoísmo y por eso, nos dice Hobbes, que lo que da a nuestros actos el placer de ser justos es la nobleza y el coraje gallardo que, aunque escasos, no nos faltan (70). Cuando Hobbes dijo: «la razón declara que la paz es buena» no quiso decir que todos los seres humanos promoverían la paz, sino sólo que las personas sensatas lo harán (71).

* * *

Hobbes, que sabía bien qué cosa es la convivencia humana, postula una república razonable en la que caben las mentirijillas a los nuestros, nuestros caprichosos cambios de opinión, nuestros contradictorios estados de ánimo y nuestra estafalaria imaginación. Se trata de la idea de una república en la que importa sólo el bienestar general de todos en la cual hay cabida necesariamente para las creencias personales y la libre expresión de pensamiento, porque Hobbes, lejos de los irresponsables ensueños del historicismo, del idealismo y del romanticismo nunca soñó castillos en el aire que sólo manifiestan honda misantropía: no hay mayor necedad y desprecio por la fragilidad de nuestra condición humana que intentar mejorar lo que somos como humanos y cambiar lo que no podemos en nuestra humanidad.

Entre los individuos en estado de naturaleza que temen una muerte violenta y los ciudadanos republicanos que sirven a la justicia para todos; entre la guerra y la paz; entre la barbarie y la civilización, nos comprendemos a nosotros mismos tal como somos ahora y tal como deberíamos ser; comprendemos también la complejidad de las dificultades de nuestra existencia, pero a la vez las posibilidades que hay en ella. Gracias a estas últimas podemos, a pesar de todo, aceptar las debilidades y limitaciones de nuestra condición, nunca con desprecio, sino más bien con compasiva comprensión.

(69) *De cive*, edic. cit., prefacio, pág. 54, nota a pie.

(70) *Leviatán*, XV, pág. 245. Cfr. MICHAEL OAKESHOTT: *La vida moral en la obra de Thomas Hobbes*, en *op. cit.*, pág. 289.

(71) Cfr. M. OAKESHOTT, loc. cit.

