



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Piñeres Sus, Juan David
De la antropología a la política en el Leviatán de Hobbes
Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 24, núm. 41, 2010, pp. 338-352
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55716976015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De la antropología a la política en el Leviatán de Hobbes¹

Juan David Piñeres Sus

Departamento de Psicología

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: juandps@gmail.com

Piñeres Sus, Juan David (2010). "De la antropología a la política en el Leviatán de Hobbes". En: *Boletín de Antropología* Universidad de Antioquia, Vol. 24 N.º 41, Medellín, pp. 338-352.

Texto recibido: 20/05/2010 aprobación final: 3/08/2010.

Resumen. La exposición de los argumentos se propone evidenciar la idea de que la condición natural del hombre, tal como es entendida por Hobbes, puede pensarse como una suerte de antropología de la igualdad. La noción de *ley natural* teje, relaciones de continuidad entre las concepciones hobbesianas sobre lo humano y la filosofía política y permite sustentar la hipótesis de que una función fundamental del Estado es producir, para la vida civil, una antropología con características universales.

Palabras clave: Thomas Hobbes, antropología, concepciones de lo humano, política, Estado.

From anthropology to politics in Hobbes' Leviathan

Abstract. The exhibition aims to highlight the arguments the idea that the natural condition of man, as understood by Hobbes, can be thought of as a sort of anthropology of equality. The notion of *natural law* weaves continuity relations between the Hobbesian conception of the human and political philosophy, can sustain the hypothesis that a key function of the state is producing for civilian life, an anthropology with universal features.

Keywords: Thomas Hobbes, anthropology, conceptions of the human, politics, Estate.

1 Este artículo hace parte de la investigación doctoral en educación, línea de pedagogía histórica e historia de las prácticas pedagógicas, Universidad de Antioquia que lleva por nombre: "Consecuencias antropológico-pedagógicas y civilizatorias de la querella benthamista en Colombia: razón y educación en la constitución del sujeto moderno" (título tentativo).

Una antropología de la igualdad: aproximaciones a la concepción hobbesiana de la naturaleza humana

La tesis que queremos sostener, en este trabajo, es que entre las concepciones hobbesianas de la naturaleza humana (*antropología*) y sus formulaciones políticas, en términos de la teorización del Estado y de la sociedad civil, existen relaciones de continuidad. Es decir, la teoría política de Hobbes, particularmente como es desarrollada en el Leviatán, solo es posible sobre la base de unas concepciones antropológicas. En este sentido, el presente texto se encarga de mostrar nuestra interpretación de la idea de hombre, tal vez deberíamos hablar de imagen (*Bild*) de hombre, expuesta por el pensador inglés. Así mismo, se propone diferenciar la condición natural del hombre del concepto de *estado de naturaleza* para mostrar, al mismo tiempo, su dependencia recíproca.

Hobbes (1651), hablando de la condición natural del género humano (*mankind natural condition*), plantea que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales tanto en sus facultades corporales como espirituales, y si bien un hombre puede ser más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre un hombre y otro no es tan importante: no podríamos afirmar que a un hombre, por naturaleza, le sea dado aspirar a mayores beneficios que a otro hombre. En relación con la fuerza corporal, por ejemplo, si bien es cierto que puede haber unos más fuertes que otros, esto no significa que los más débiles no cuenten con suficiente fuerza como para vencer a los más fuertes. Miremos, literalmente, sus palabras: “En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra” (Hobbes, 2007: 100). Queda claro pues que la fuerza física no solo se refiere a lo estrictamente muscular o, si se nos permite la expresión, corporal, sino que también está relacionada con la posibilidad, por ejemplo, de establecer alianzas con otro para vencer a un enemigo común. Lo que el autor del Leviatán está indicando es que, por un medio u otro, hay igualdad entre los hombres en términos de la fuerza corporal, y esta igualdad se relaciona también con la posibilidad de aliarse para vencer a un enemigo común.

De otro lado, nos topamos con la igualdad en términos de las facultades mentales. Hobbes nos dice que, prescindiendo de aquellos hombres capaces de hacer uso de las artes fundadas en las palabras, particularmente de aquellos hombres capaces de ciencia² —en quienes se hace evidente una habilidad racional capaz de actuar según reglas generales e infalibles— encuentra una igualdad más grande en términos de las facultades mentales que en lo relacionado con la fuerza física. Esta proposición la basa en el concepto de *prudencia* el cual constituye, básicamente, experiencia: “[...] cosa

2 Desde el capítulo v del Leviatán, Hobbes ha indicado que, a diferencia de la prudencia, la razón (y por tanto la ciencia) no es una capacidad innata sino adquirida, alcanzada por el esfuerzo.

que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual” (Hobbes, 2007: 100). La clave de esta igualdad, relacionada como acabamos de ver con la prudencia, radica en un: *vano concepto de la propia sabiduría*. La mayor parte de los hombres creen ser más sabios que el resto de las personas; esta es, nos dice Hobbes, la naturaleza de los hombres que, si bien pueden reconocer a otros como más sagaces, más elocuentes o más cultos, muy difícilmente llegan a creer que existan muchos con una sabiduría igual, o superior, a la de ellos. Esta condición es la que, justamente, sustenta la idea de la igualdad natural. Miremos qué nos dice el autor del *Leviatán* “[...] esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde” (Hobbes, 2007: 101).³

Se trata pues de una antropología de la igualdad que conlleva algunas consecuencias, toda vez que es ella la causa de la mutua desconfianza. El argumento puede ser presentado del siguiente modo: si dos hombres desean la misma cosa, y es imposible que ambos disfruten de ella, se volverán enemigos y tratarán de aniquilarse y de someterse. La desconfianza, entonces, lleva a la guerra pues buscando su propia conservación, su autoconservación, todo hombre intentará, por la vía de la anticipación, dominar bien sea con la fuerza o la astucia a todos los hombres que pueda. El móvil de este ejercicio de dominación, más que producir deliberadamente un daño en los otros, es el hecho de que ningún otro poder sea capaz de proferir nuevas amenazas. Bajo el punto de vista de esta concepción antropológica, el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus*), una especie de solitario incapaz de experimentar algún tipo de placer reuniéndose con sus congéneres, a no ser que exista, aclara el pensador inglés, un poder capaz de imponérseles. Más aún, como es expresado por Hobbes en su trabajo sobre el ciudadano: “[...] no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio”. Si atendemos a la interpretación de Todorov, en este tipo de definición de lo humano la dimensión social, la vida en común, generalmente no es concebida como necesaria para el hombre, por el contrario, el hombre se ocupa de los otros únicamente en apariencia y para estar de acuerdo con las exigencias de la moral oficial. En realidad, se trata de “[...] un ser puramente egoísta e interesado, para quien los otros hombres no son más que rivales u obstáculos” (Todorov, 1995: 19).

En línea con lo anterior, Hobbes supone que en la naturaleza humana se hallan tres causas principales que permiten explicar la discordia. En primer lugar, se encuentra la *competencia*, causa que impulsa a los hombres a atacarse con el fin de lograr algún tipo de beneficio, como convertirse en dueños de las personas; la segun-

3 Por su parte, en *De Cive*, Hobbes consigna que son iguales quienes pueden hacer contra otros cosas iguales a aquellas que los otros pueden realizar contra ellos.

da causa es la *desconfianza*, utilizada básicamente para la defensa; la tercera causa impulsa a los hombres a la búsqueda de la *reputación*, con ella se recurre a la fuerza por motivos insignificantes como una palabra, una sonrisa, una opinión divergente y, en general, cualquier signo de subestimación. Vemos cómo esta antropología de la igualdad, entendida como una simetría en la amenaza que ejercen los hombres entre sí (Kersting, 2001), es identificada por el filósofo inglés como una de las dos causas del miedo mutuo, la otra tiene que ver con la voluntad de hacerse daño. Sin embargo, la concepción hobbesiana de lo humano no puede ser comprendida por fuera de la formulación del *estado de naturaleza*.⁴ Aunque esto no significa que con la constitución (*Verfassung*) del Estado y de la sociedad civil el hombre mude, por así decir, su condición natural. En otras palabras, con el paso del *estado de naturaleza* al Estado civil el hombre no cambia su condición natural, antes bien, los presupuestos antropológicos atraviesan el corpus teórico-político hobbesiano, lo cual implica que el hombre, independientemente del estado en el que se encuentre el orden social, no puede renunciar a la constitución que, por naturaleza, le ha sido dada.

Miremos entonces lo relacionado con el *estado de naturaleza*. Se trata, básicamente, de un estado de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) descrito, siguiendo a Cortés (1999), con signos totalmente negativos: en él no se puede determinar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo propio y lo ajeno; por esto mismo tampoco existen ni la propiedad ni, hablando estrictamente, la sociedad. Es, valga la expresión, un ordenamiento presocial y prepolítico del mundo humano.⁵ Como lo expresa el filósofo en el capítulo XIII de su *Leviatán* “[...] durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra” (Hobbes, 2007: 102). Ahora bien, esta guerra no consiste en una actualización permanente de la lucha, no se trata de batallas interminables, consiste mejor en la disposición manifiesta a la lucha, disposición que transcurre durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. En el mismo sentido, Zarka (1997) sugiere que el estado de guerra entre individuos, estado que no pertenece, según este intérprete, a la constitución interna de los individuos sino a la dinámica de las relaciones inter-individuales, se

4 Kersting (2001), exponiendo lo que considera los elementos fundamentales de la filosofía política de Hobbes, sostiene la necesidad de ver en la tesis de la igualdad natural de los hombres, en el *estado de naturaleza*, el inicio de la historia del igualitarismo burgués. Sin duda, antes que feudal, la sociedad descrita, sistemáticamente, por Hobbes, es ya una sociedad individualista.

5 Biral (2002) se refiere al estado de naturaleza no como un *topos* pre-político sino, más bien, como una suerte de *sociedad sin gobierno*. En esta sociedad cada individuo se gobierna a sí mismo y, por lo tanto, no experimenta el poder de una fuerza externa de carácter coactivo (Estado). Tenemos pues que donde existen tantas formas de gobierno como individuos, se produce una sociedad sin gobierno. Los múltiples autogobiernos de los individuos impiden la constitución de un gobierno institucionalizado, externo y, en último término, estatal.

encuentra lejos de reducirse a la pura violencia: los actos de violencia siempre son puntuales mientras que el estado de guerra, descrito por Hobbes, es permanente.

Desde nuestro punto de vista, el concepto de *estado de naturaleza* no obedece a un ejercicio de observación empírica de los acontecimientos histórico-sociales, esto es, no hay algo así como un objeto que, en términos fácticos, se oponga o, en tal caso, inspire la formulación del concepto. Con esto no estamos sugiriendo que Hobbes no estuviese interesado en los sucesos políticos de la Inglaterra de su tiempo, sino que su construcción teórica, sistemática si se quiere, no puede restringirse a la pura observación. El estado de naturaleza no es ni una observación etológica sobre el modo de comportamiento de la especie *Homo sapiens*, ni una construcción sociológica fundada en la vida empírica de personas reales. Es, para decirlo con Bobbio (1995), una simple hipótesis racional empleada por el filósofo para determinar la necesidad, en términos lógicos, del Estado y de la sociedad civil. La vida civil, a diferencia de la vida natural, ofrece las garantías para que el hombre, con todo y lo difícil de su propia condición, pueda vivir en un mundo pacífico y ordenado, gracias al derecho positivo y a las instituciones que le sirven de soporte. Contrario a esto, el estado natural tiene como característica la generalización del derecho natural (*ius naturale*) entendido como un derecho de los hombres a todas las cosas, sin restricción alguna —por esto por ejemplo, sería imposible hablar de la propiedad privada al interior del estado natural—. Esta generalización del derecho natural, propio del estado de guerra, le permite a un comentarista como Biral (2002) plantear que para salir del él, por medio del pacto o del contrato social,⁶ resulta determinante la consciencia de que se trata de algo inútil y perjudicial. Dicha consciencia implica también el conocimiento de que, más que estar fundada en una presunta maldad de los hombres, la causa de la guerra radica en esa infinita generalización del derecho a todas las cosas. De lo anterior se desprende que el estado de guerra es un estado fundado en el temor entre unos y otros, un temor correlativo al estado de generalidad del derecho natural. La antropología de la igualdad, en el estado de naturaleza, nivela los individuos a la altura del temor, y hace brotar de ellos una suerte de sagacidad que, anticipando las acciones de los otros, está dirigida a conservar la integridad personal.

La ley natural como punto de enlace entre la antropología y la política

Después de introducir la tesis de que la concepción hobbesiana sobre lo humano se sostiene, para expresarlo de este modo, sobre una antropología de la igualdad, y habiendo mostrado las diferencias entre condición natural del hombre y estado de naturaleza, pasaremos a mostrar algunos elementos importantes de la ley natural,

6 Sobre el problema del pacto social, o del contrato, volveremos con mayor precisión en el último apartado.

elementos que, según nuestra interpretación, constituyen los puntos de enlace entre la concepción antropológica y la formulación política en la filosofía de Hobbes.

Al inicio del capítulo xiv del Leviatán se introduce una aclaración conceptual que, consideramos, es fundamental para comprender la teoría de las leyes naturales, o de naturaleza. Se trata de la diferencia entre derecho natural (*ius naturale*)⁷ y ley de naturaleza (*lex naturalis*). El primero hace referencia a “[...] la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (Hobbes, 2007: 106). Este derecho, tal como se muestra en la cita, se define por la libertad o, dicho de otro modo, por la ausencia de impedimentos externos capaces de reducir el poder de un hombre para hacer lo que quiere. Así mismo, como lo indica Hobbes, el fundamento de este derecho es “[...] que todo hombre procure, en la medida de sus fuerzas, proteger su vida y sus miembros”. Por su parte, la ley de naturaleza es un precepto o norma general establecida por la razón, su finalidad es prohibirle al hombre hacer aquello que puede destruir su vida o privarle de los recursos para conservarla.⁸

Vistos de esta manera, la ley y el derecho son incompatibles del mismo modo en que son incompatibles la obligación y la libertad: la ley obliga, el derecho otorga libertad. Para decirlo con otras palabras, este derecho, propio del estado de naturaleza, no garantiza al hombre la consecución de la vida como bien supremo (*primum bonum*) y, como es expresado por Bobbio (1995), esta situación hace que la recta razón le sugiera al hombre una serie de reglas cuyo objetivo es la existencia pacífica.⁹ En sentido similar, Zarka (1997) indica que no puede haber una ley de naturaleza distinta a la razón, ni otros preceptos distintos a aquellos que nos dictan las vías de la paz. Podemos ver cómo entre el derecho sobre todas las cosas, que ya hemos expuesto como derecho natural, y la ley de naturaleza existe, si se nos permite la expresión, una tensión identificada por Zarka como una alternativa racional que se

7 El concepto de derecho natural, tal como nos informa Bobbio (1995), le ha asegurado a Hobbes un lugar en la historia del iusnaturalismo. Pero, sin embargo, al mismo tiempo la concepción hobbesiana de ley de Estado, o ley civil, constituye una anticipación, sorprendente sin duda, de las teorías del positivismo jurídico del siglo xix. Esta “paradoja hobbesiana”, siguiendo a Bobbio, es genuina: el autor del Leviatán no solo pertenece al movimiento iusnaturalista, sino que es realmente el iniciador del positivismo jurídico.

8 Autores como Bobbio (1995), Zarka (1997) y Oakeshott (2001) concuerdan en que este precepto de razón, que constituye la ley natural, es presentado por Hobbes como una conclusión, un teorema, o una regla general.

9 Bobbio (1995) plantea que cuando Hobbes habla de la recta razón, quiere decir que el hombre es capaz de seguir reglas que le indican los medios más idóneos para conseguir el fin deseado. Se trata, sin lugar a dudas, de una definición instrumental de la razón, un tipo de racionalidad con arreglo a fines.

le presenta a cada hombre: se trata de la alternativa entre la perspectiva unilateral del yo individual, articulada por supuesto al estado natural de guerra, y la reciprocidad requerida como condición necesaria de la paz. Miremos la forma en que Hobbes trata el tópico de las relaciones entre el derecho natural y la ley natural: “[...] mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres” (Hobbes, 2007: 107). Es justamente a partir de este enunciado sobre la imposibilidad de una vida segura, imposibilidad asociada, como lo dijimos en el apartado anterior, a la persistencia y generalización del derecho natural, que el autor del *Leviatán* va a formular la ley primera y fundamental de naturaleza: “[...] buscar la paz y seguirla” (Ibíd.). En *De Cive*, Hobbes, trata de la primera ley debido a que las demás se derivan de ella y, así mismo, dirigen los modos de llegar a la paz o a la defensa propia.

De esta ley fundamental de naturaleza, a partir la cual quedan conminados los hombres a la búsqueda de la paz, se deriva la segunda ley: “[...] que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar 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” (Hobbes, 2007: 107); es evidente que esta ley ordena, en cuanto norma de la recta razón y, por esto mismo, guardiana de la paz, la renuncia al derecho natural como derecho a todas las cosas y a la libertad que viene dada con él. Sigamos la pista del argumento hobbesiano en torno a esta segunda ley de naturaleza; lo primero que habremos de explorar, atendiendo el curso de su exposición, es lo que significa renunciar un derecho. Cabe hacernos la siguiente pregunta: ¿a qué, específicamente, se está refiriendo la segunda ley de naturaleza cuando interpela a los hombres a renunciar el derecho a todas las cosas? Renunciar un derecho a cierta cosa, nos dice Hobbes, supone despojarse de la libertad de impedirle a otra persona el beneficio de su derecho a la cosa en cuestión, y como no hay nada que un hombre, por naturaleza, no tenga, quien renuncia o abandona un derecho no le está dando a otro hombre un derecho que este último no hubiese tenido antes. Abandonar un derecho es, desde esta perspectiva, apartarse del camino de otro y permitirle disfrutar su propio derecho original sin obstáculos o impedimentos.

Hay dos formas de abandonar un derecho, a saber: la primera de ellas es la simple *renunciación*, esto es, cuando quien cede el derecho no se preocupa de la persona beneficiada por su renuncia.¹⁰ La segunda se denomina transferencia y la podemos identificar cuando la persona que cede el derecho desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. Según muestra Hobbes en su trabajo sobre el

10 En *De Cive* Hobbes (2000: 68) literalmente, expresa: “Renuncia absolutamente a su derecho aquel que mediante un signo suficiente o señal adecuada declara voluntariamente que jamás le será legalmente permitido hacer otra vez lo que **por derecho** le fue posible hacer antes”.

ciudadano, transferir un derecho consiste, básicamente, en no ofrecer resistencia cuando quien recibió el derecho lleva a cabo alguna acción por la que antes, con derecho, se le hubiese podido ofrecer resistencia. De todo esto se deduce que quien abandonó su derecho, por cualquiera de las dos formas posibles, no puede impedir el beneficio de quien recibió la concesión del derecho, de lo contrario estaría cometiendo injusticia o injuria.

Renunciar o transferir un derecho requiere un procedimiento. Hobbes apunta que este procedimiento, a través del cual alguien renuncia o transfiere su derecho, “[...] es una declaración o expresión, mediante signo voluntario y suficiente, de que hace esa renuncia o transferencia, o de que ha renunciado o transferido la cosa a quien la acepta” (Hobbes, 2007: 108). Los signos que expresan la renuncia pueden ser o meras palabras o simples acciones o, incluso, ambos tópicos. Lo interesante de esta propuesta hobbesiana de los signos, según nuestro punto de vista, tiene que ver con la noción de lazo; ellos, al comunicar el procedimiento por el cual se renuncia un derecho, crean un lazo o, como quedó expresado arriba, las leyes de naturaleza, a diferencia del estado natural de guerra y del derecho natural, implican la posibilidad de la reciprocidad interpersonal y, por esto mismo, la superación de lo que Zarka ha enunciado como la perspectiva unilateral del yo encarnada por el derecho natural. Es importante anotar que, sobre la base de que la renuncia a un derecho se hace en esta condición de reciprocidad y, bajo esta perspectiva, buscando el bien para sí mismo, existen ciertos derechos que son intransferibles, no pueden ser renunciados ni por medio de palabras ni por medio de otros signos. Uno de los ejemplos, dado por Hobbes, puede ser retomado de la siguiente manera: un hombre no puede renunciar a su derecho de resistir si es asaltado por la fuerza para quitarle la vida, toda vez que sería incomprensible que de ello, la no resistencia, pueda derivarse bien alguno para él mismo. Es importante tomar nota de este problema del derecho a resistir pues no solo tiene que ver con la resistencia que se le ofrece a otro cuando este quiere atentar, en este caso, contra nuestra vida, sino que el derecho a resistir ofrecerá algunas dificultades interpretativas en relación con aquello que se le transfiere al Estado en el pacto: ¿puede uno resistirse a aquel soberano, a quien uno ha autorizado como representante del propio derecho, cuando este ha decidido, jurídicamente, una acción que vaya en contra de la propia integridad? Intentaremos volver sobre este problema en el último apartado.

De la segunda ley se deriva, también, el problema del *contrato* y, aunque se trata de acciones puntuales entre los individuos en el estado de naturaleza, anticipa, de algún modo, las ideas de Hobbes en relación con el contrato social. Así pues, un contrato es la mutua transferencia de derechos aunque, como nos dice el filósofo inglés, existen dos tipos de transferencia: 1) transferencia del derecho a la cosa y 2) transferencia o tradición, es decir, al tiempo que se entrega una cosa se está transfiriendo el derecho. Es el caso de la venta y la compra o del intercambio de bienes o tierras. Una forma de contrato, derivada de este último tipo, es el *pacto* o *convenio*:

uno de los dos contratantes puede entregar la cosa convenida y permitir que el otro lleve a cabo su prestación después de transcurrido un determinado tiempo. También existe el caso en el que las partes contratan ahora, en tiempo presente, para cumplir posteriormente, este tipo de contrato se corresponde con lo que Hobbes llama *observancia de promesa*, o fe; su incumplimiento, cuando se realiza de forma voluntaria, constituye una *violación de fe*.

Los contratos se realizan, nos dice el filósofo, por *signos*. Los signos expresos son “[...] las palabras enunciadas con la inteligencia de lo que significan” (Hobbes, 2007: 110), estas palabras pueden ser de tiempo presente o pasado, o de carácter futuro. Los ejemplos dados por Hobbes son: yo doy, yo otorgo, yo he dado, yo he otorgado, yo quiero que esto sea tuyo, yo daré, yo otorgaré. Las palabras expresadas en futuro entrañan una promesa. Por su parte, *los signos por inferencia* pueden ser unas veces consecuencia de las palabras, otras veces consecuencia del silencio, en ocasiones consecuencia de acciones o, en tal caso, consecuencia de abstenerse de una acción. Esta, si se quiere, teoría de los signos nos parece fundamental porque pone el acento en lo que ya hemos mencionado como el carácter de reciprocidad que acompaña a las leyes de naturaleza y expresa, como lo sugiere Zarka (1997), que si la ley natural únicamente tiene sentido y valor para un ser que habla, entonces aparece como la norma ética en ausencia de la cual la comunicación no podría tener lugar. La ley natural, vista así, solo es importante para el hombre como ser de palabra. Ahora bien, por palabra podemos entender, en sentido amplio, los signos mediante los cuales se expresa, en este caso, el contrato. No importa si se trata de palabras propiamente dichas, de acciones o de silencios, los signos suponen, según nuestra opinión, la condición del hombre como ser de lenguaje y de interacción.

Estando en la condición de mera naturaleza los pactos son, por decirlo de este modo, inestables y fácilmente susceptibles de nulidad. Así las cosas, la nulidad tendría lugar en el caso de existir cualquier sospecha razonable. La única garantía de que un pacto no fuese nulo sería la existencia de un poder común, un poder coercitivo, con el derecho y la fuerza suficiente para obligar a las partes a cumplir lo pactado. Este poder, como nos hace saber el pensador de Malmesbury, es el poder del Estado civil, garante, en este caso, de los intereses de los pactantes. Como muy bien lo advierte Bobbio (1995), la institución de un poder tan irresistible, refiriéndose al Estado, es el único camino para hacer eficaces las leyes de naturaleza y esto implica, tal como sabemos, la posibilidad de una acción humana basada en la razón y no en la pasión. En un sentido similar, Oakeshott (2001: 247) afirma: “En general, el contenido del derecho civil corresponde a los teoremas que la razón natural ha descubierto acerca de lo que conduce a relaciones pacíficas entre los seres humanos”. Vemos pues los indicios de algo suficientemente revelador: las leyes de naturaleza, como prefectos y normas de razón que persiguen la paz, se encuentran bastante cerca del derecho civil y de los fundamentos estatales de la organización social. Esto lo podemos decir, incluso, en contra de quienes puedan falsamente interpretar un nexo más estrecho

entre la ley de naturaleza y el derecho natural basándose, a duras penas, en el adjetivo que acompaña a ambas categorías: *natural*.

Muy bien lo expresa Bobbio (1995: 106) cuando apunta que Hobbes llama a estas leyes “derivadas” con el objeto de “[...] demostrar que su sistema es un sistema deductivo, según los cánones de aquel racionalismo no metafísico que a través de la costumbre va unido a las ciencias matemáticas” (Bobbio, 1995: 106). Para este autor, la racionalidad hobbesiana es deductiva y, lejos de una metafísica abstracta, se encuentra unida a las ciencias matemáticas de su momento y a su estudio positivo de la naturaleza humana. Se trata, como él mismo lo expresa en su trabajo sobre Hobbes, de una razón práctica. En algún sentido, creemos, la postura de este comentarista se asemeja a la de Zarka, para quien, de acuerdo con el uso hobbesiano de la razón, no se podría introducir una diferencia entre razón teórica y razón práctica, por el contrario en Hobbes se trataría de una única razón: “Una conclusión de un razonamiento teórico se convierte en precepto práctico, cuando afecta el deseo de perseverar en el ser” (Zarka, 1997: 168).

Siguiendo la lógica deductiva avizoramos la tercera ley de naturaleza que, deducida de la segunda, obliga a los hombres a cumplir los pactos celebrados. En esta ley encontramos el origen de la justicia debido a que el hecho de romper o incumplir un pacto es injusto. La clave es comprender que allí donde no hay pacto no hay injusticia porque no se ha transferido ningún derecho y los hombres, en consecuencia, siguen teniendo derecho a todas las cosas.¹¹ Sin pactos o, lo que es lo mismo, sin ley, no hay condición de injusticia pues nos encontramos en la ya conocida situación de guerra de todos contra todos. Sobre la base de esta definición de justicia, derivada de la tercera ley que obliga a cumplir los pactos, miremos algunas de sus características. Para que exista justicia tiene que eliminarse la causa del temor —algo imposible mientras los hombres sigan en estado de naturaleza— y, repitiendo algo que ya habíamos dicho, el filósofo inglés plantea la necesidad de un poder coercitivo capaz de constreñir a los hombres al cumplimiento de los pactos. Este poder solo existe en la medida en que el Estado sea erigido. El tema de la justicia lleva a nuestro autor a la formulación de una suerte de excurso que tiene por objetivo plantear que la justicia no es contraria a la razón. Este pasaje es identificado por Zarka (1997) como “el discurso del necio”. Los necios, sugiere el escritor del Leviatán, tienen la íntima convicción de que esa cosa llamada justicia no existe. La dificultad de esto no radica en que se lo piense cada quien para sí mismo, sino en que quienes piensan esto lo expresan también públicamente, advirtiendo que hacer o no hacer, observar o no observar pactos, no son procedimientos en contra de la razón si conducen al propio beneficio. Traigamos

11 Hobbes, en el capítulo XIII del Leviatán, ya había anunciado que en el estado de guerra de todos contra todos nada puede tener la condición de injusto toda vez que la noción de ilegalidad, por tanto de injusticia, se encuentra fuera de lugar. Donde no hay ley, dice el argumento, no existe la injusticia.

a colación, para efectos de mayor claridad, la cita extensa del *Leviatán* (Hobbes, 2007: 119) analizada por Zarka:

[...] a veces, lo expresan también paladinamente, alegando con toda seriedad que estando encomendada la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él imagina conducente a tal fin. En consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio. No se niega con ello que existan pactos, que a veces se quebranten y a veces se observen; y que tal quebranto de los mismos se denomine injusticia, dejando aparte el temor de Dios (ya que los necios íntimamente creen que Dios no existe) no puede cohonestarse, a veces, con la razón que dicta a cada uno su propio bien, y particularmente cuando conduce a un beneficio tal, que sitúe al hombre en condición de despreciar no solamente el ultraje y los reproches, sino también el poder de otros hombres (Hobbes, 2007: 119).

El intérprete, luego de advertirnos que este fragmento por sí solo sería merecedor de un estudio, nos indica que se trata de un “soliloquio del yo”. El necio habla a nombre de la razón contra la razón y al mismo tiempo que niega la reciprocidad la da por sentado. Él es tres veces necio: en primer lugar, porque aquello que dice es contradictorio; en segundo lugar, porque su decir contradice aquello que dice, es decir, el acto de enunciación contradice el contenido enunciado; y, finalmente, porque aunque necesita de la aprobación de los demás, sus palabras lo excluyen de toda sociedad. Al necio, Hobbes le muestra su condición despreciable a través de una advertencia: quien ha quebrantado un pacto y declara su acción como orientada racionalmente no puede ser recibido en una sociedad en la cual los hombres se unan para la paz y la defensa. Tal como lo expresa Zarka: “El necio no puede entrar con los otros ni en un lenguaje común, ni en una vida o una acción común. Está fuera de lo común. El discurso del necio es lo negativo de la interlocución contractual” (Zarka, 1997: 170). Para oponer su argumento al egoísmo del necio, a su, para decirlo de algún modo, soliloquio narcisista, Hobbes indica que alcanzar la soberanía por medio de la rebelión es un acto contrario a la razón, pues se estaría incurriendo en injusticia. De esto se desprende que la justicia constituye una regla de razón gracias a la cual se prohíbe cualquier acción capaz de destruir la vida. La justicia es, no hay duda, una ley natural.

Empero, Hobbes deja ver una postura un tanto paradójica en relación con las leyes de naturaleza. Nos advierte que estos teoremas de la razón, por lo demás universales, eternos e inmutables, son llamados impropriamente leyes, pues su objeto es la conservación y la defensa de los seres humanos, mientras que una ley es propiamente la palabra de quien manda, por derecho, sobre los demás. Lo curioso es que inmediatamente después de formular esta afirmación, dice que si estos teoremas son dichos por la palabra de Dios entonces pueden ser entendidos propiamente como leyes. Con la ayuda de Zarka (1997), podemos aislar tres asuntos: el primero es una definición de ley en general entendida como “la palabra de quien manda por derecho sobre los demás”. La diferencia entre la ley natural y la ley civil vendría dada con la

precisión del nombre del legislador: la palabra de Dios es la ley natural y la palabra del Estado es la ley civil. El segundo, es que considerada como precepto de razón esta ley se vive como el modo de una obligación de conciencia y no como una ley propiamente dicha. El tercero y último, es que al ser considerado como mandato de Dios, a través de su palabra como acabamos de decir, este precepto toma la forma específica de una ley. Queda expresado, bajo estos presupuestos, el doble carácter (divino y secular) de la ley natural.

El recorrido por las leyes de naturaleza nos ha dejado ad portas del surgimiento de la sociedad civil y, por supuesto, de ese gran hombre artificial por el cual hemos renunciado a nuestro derecho natural, transfiriéndoselo en el pacto. Hemos quedado, decimos, en frente de ese ser mítico e imponente, invocado como “Leviatán”. Esto justifica nuestra tesis de que las leyes naturales son el punto de enlace entre la antropología de la igualdad y la teoría política, pues ellas, expresando claramente otra característica de la condición natural del hombre: su capacidad racional y su resolución por la conquista de la paz, generan el nexo vinculante entre la condición humana y la organización civil de la sociedad. El Estado no se construye in abstracto sino, básicamente, sobre un fundamento antropológico. Siendo más arriesgados podemos formular nuestra tesis de la siguiente manera: La política, en términos de la teoría del Estado, se asienta en una concepción específica de lo humano. En el caso de Hobbes, podemos ver un trayecto que va de la teoría política y que, descomponiendo las distintas categorías teóricas, arriva en el hombre como la unidad mínima de su análisis. Si por un lado vemos una teoría del orden civil, por el otro nos topamos con un *anthropos* natural. En último término hay líneas de continuidad entre un tópico y otro.

Una política con antropología: el Estado como *anthropos* soberano

Podríamos pensar, a simple vista, que las leyes naturales son suficientes para lograr el buen ordenamiento de la sociedad. Sin embargo, Hobbes muestra que estos teoremas solamente obligan in foro interno, esto es, obligan en conciencia y se encuentran articulados a un deseo de verlos realizados pero, contrariamente, no obligan in foro externo. Lo paradójico es que estas leyes pueden ser violadas por una acción que no solo no es contraria a ellas, sino que fundamentalmente se encuentra de acuerdo con ellas. Es el caso de alguien que realiza una acción sin estar de acuerdo con ella pero, inversamente, la acción sí se encuentra de acuerdo con las leyes de naturaleza. Las leyes, siguiendo el argumento, han sido violadas porque la conciencia de esta persona se halla en desacuerdo con ellas. Teniendo esto en cuenta, Hobbes plantea que la doctrina de las leyes naturales es la verdadera filosofía moral. Estas virtudes que obligan en el foro interno son elevadas a la vida práctica, a las acciones —foro externo—, por aquellos hombres justos que, a pesar de encontrarse en el estado de

guerra, son capaces de mantener a las leyes naturales en el foro externo. Para decirlo de otro modo, los hombres justos pueden establecer un tránsito coherente entre su conciencia, de un lado, y sus acciones, del otro. De esto se deduce “[...] que las leyes naturales, aunque sean bien entendidas, no garantizan instantáneamente el que todo hombre las practique” (Hobbes, 2000: 114) y, justo por esta razón, ellas no son suficientes para lograr un funcionamiento social ordenado y pacífico.

Es precisamente acá cuando aparece el contrato social y, por supuesto, el Estado. Hobbes muestra que la situación padecida por los hombres en el *estado de naturaleza*, los lleva, como lo expresa en *De Cive*, a someter la pluralidad de voluntades individuales a la voluntad de un solo hombre o consejo, si se prefiere asamblea. Esta acción se realiza cuando cada individuo se obliga, por un contrato con todos y cada uno de los otros individuos, a no resistirse a la voluntad del hombre (o de la asamblea) al que ya se ha sometido. Dicho sometimiento de la diversidad de voluntades individuales se lleva a cabo, según se propone en este trabajo sobre el ciudadano, a través del mecanismo de la transferencia de derecho: quien somete su voluntad a la de otro transfiere a ese otro el derecho de hacer uso de sus propias fuerzas y facultades. De este modo, según Zarka (1997), los individuos quedan desposeídos de todo derecho pues se lo han dado, en su totalidad, al soberano. Hobbes, no obstante, corregirá esto en el Leviatán elaborando una teoría más completa de la transferencia a partir del uso, si se nos permite la expresión, del mecanismo de la *autorización*.

Veamos en qué consiste este mecanismo: si nos quedamos con la propuesta de *De Cive*, con la transferencia de derecho a secas, habremos de prescindir no solo del concepto de representación, central para comprender el funcionamiento del pacto y de la constitución (*Verfassung*) del Estado, sino también de nuestros derechos individuales, incluido aquel derecho que, por naturaleza, cada uno de nosotros tiene a resistirse cuando vemos amenazada nuestra integridad personal. En el capítulo xvi del Leviatán, nuestro pensador elabora una teoría sofisticada del concepto de representación política que, a la postre, es también un concepto jurídico. El punto de arranque es la noción de *persona* entendida como “[...] aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción” (Hobbes, 2007: 132). La persona puede ser natural, cuando el individuo representa, por sí mismo, sus propias palabras o acciones; o puede ser artificial cuando se representan las palabras o acciones de otro. La persona entonces, acudiendo al origen latino de la palabra, es un actor no solo de teatro, nos advierte Hobbes, sino incluso de la vida cotidiana en la que, pudiendo ser legos en cuestiones de arte, tenemos que personificar, actuar o representar un papel. Nos damos cuenta, sin necesidad de mucho esfuerzo, que el problema de la representación política es un problema actuarial. En palabras de Zarka “La teoría de la representación política transforma al Estado en un gigantesco teatro real donde ella levanta el escenario” (Zarka (1997: 229).

¿De qué modo, nos podemos preguntar, esta teoría de la representación, que parte de la noción latina de persona (disfraz, máscara o antifaz), entra en la teoría contractualista de Hobbes? Miremos cuál es la respuesta: los individuos, en proceso de convertirse en súbditos o ciudadanos, ejercen como autores del pacto social. Ellos, como autores, son dueños de sus palabras y, así mismo, de la soberanía política. Como autores escogen a un actor, la persona civil, y lo autorizan a que los represente en la esfera de la vida pública. Le transfieren la soberanía pero no renuncian a sus derechos pues, en la medida en que se trata de un representante, todas sus acciones son, al mismo tiempo, las acciones de los autores. Dicho de otro modo, el representado, constituido por el autor, experimenta las acciones del representante, quien es el actor, como propias. Como vemos, la figura jurídica de la autorización “[...] crea un derecho al dominio político genuino. La autorización crea la condición para la transformación de los lobos que aún restan en el Leviatán, la figura gigantesca formada por hombres como escamas del grabado que aparece en el título de 1651; solo la autorización crea la unidad jurídico-política del Estado” (Kersting, 2001: 116). La imagen que nos ofrece Kersting es bastante sugerente y funciona muy bien para la tesis que venimos defendiendo, puesto que, si nos detenemos en el frontispicio del Leviatán, vemos que el *monstrum* mítico, deberíamos decir bíblico, no es algo amorfo o desconocido para nosotros. Su figura, su morfología, es, a pesar de lo absoluto de su poder y de lo imponente de su presencia, la de un hombre. Se trata de un *anthropos* soberano constituido por múltiples hombres. El Estado, además de sus evidentes funciones jurídicas, políticas y económicas tiene otra: anula, en la esfera pública, las formas diversas de humanidad que se expresan en los individuos y erige una antropología posible para la vida civil, antropología representada en la persona artificial del soberano. Al mismo tiempo, como su actividad se encuentra circunscrita a la vida pública, restringe la expresión de otras formas de humanidad a la vida privada. Nos gustaría pensar, aunque esto habrá de explorarse con calma, que el derecho a resistirse, como un derecho a la libertad, supone que cada uno de nosotros, en nuestra condición de personas naturales con una vida privada, nos resistimos a asumir completamente un universal de lo humano, esa antropología abstracta que nos es dada con la República.

Bibliografía

- Biral, Alexander (2002). “Hobbes: la sociedad sin gobierno”. En: G. Dusso. *El contrato social en la filosofía política moderna*. Leserwelt, Valencia.
- Bobbio, Norberto (1995). *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cortés, Francisco (1999). “Del mito político del Leviatán a la dictadura. Consideraciones sobre las concepciones del Estado de Thomas Hobbes y Carl Schmitt”. En: *Estudios políticos*, N.º14, Universidad De Antioquia, Medellín, pp. 151-170.
- Hobbes, Thomas ([1651] 2007). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.

- Hobbes, Thomas (2000). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Alianza, Madrid.
- Kersting, Wolfgang (2001). “Elementos fundamentales de la filosofía política de Thomas Hobbes”. En: W. Kersting. *Filosofía política del contractualismo moderno*. Plaza y Valdés, México.
- Oakeshott, Michael (2001). “Introducción a Leviatán”. En: M. Oakeshott. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Todorov, Tzevetan (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Taurus, Madrid.
- Zarka, Yves Charles (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Herder, Barcelona, España.