

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES**

**LA NOCIÓN DE VIOLENCIA EN LA  
FILOSOFÍA POLÍTICA DE  
THOMAS HOBBS**

**TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN CIENCIA POLITICA Y  
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA  
PRESENTA :  
AMARANTA MORALES ALVAREZ**

**MÉXICO., D.F.**

**2004**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

Con profundo agradecimiento a mi maestra  
Martha Singer Sochet  
Por su permanente interés y apoyo  
en la realización de este trabajo y sus múltiples  
vicisitudes para su finalización.

Al Dr. Enrique Serrano Gómez  
Por el impulso y estímulo que me brindó  
para iniciar y avanzar  
en este trabajo.

A la maestra Laura Hernández por su interés  
y sus comentarios a mi trabajo.  
Por contagiarme la pasión  
por la teoría política.

Al Dr. Julio Bracho,  
Por sus certeros y valiosos  
comentarios a este trabajo.

Al maestro Otilio Flores,  
Por sus sugerencias y críticas  
para mejorar esta investigación.

Al maestro Sergio Ortiz Leroux,  
Por sus comentarios y la revisión a este trabajo.

## Dedicatorias

A mi abuela,  
Esperanza Casa Campillo  
Por ser una presencia fundamental en mi vida,  
por su valentía e inteligencia, por su amor y apoyo.  
Porque nunca dudó en que algún día terminaría este trabajo.

A mi mamá,  
Por las maneras hermosas que me heredó para mirar el mundo,  
por las convicciones aprendidas,  
su apoyo y obstinación  
en que es importante cerrar círculos.

A Ezequiel Maldonado,  
Por su insistencia para que terminara este trabajo.  
Por ofrecerme la posibilidad de viajar al Sur  
y conocer otros mundos.

A mi hermana Rosaura,  
Por ser una presencia luminosa en mi vida  
y proponerme permanentemente enigmas.

A Sergio Alvarez Casas,  
Por su apoyo incondicional a todos mis proyectos.  
Por ser un ejemplo de tenacidad y comprensión.

A Markus Müller,  
Compañero crucial en la culminación de este trabajo.  
Por aliviar mis angustias y salvarme de la locura  
que generó este proceso.  
Por su creatividad y pasión al compartir la vida.

A mi amiga Atziri Carranza,  
Por su solidaridad infinita con esta historia, al círculo de la amistad  
Magalí Hernández y Verónica Villa  
por todas las noches que me permitieron  
llevar a Hobbes a nuestra mesa.  
A Ernesto Araiza por estos tiempos.  
A Felipe Montiel e Ileri Carranza  
por sus gestos amorosos.

A Krisitina Pirker,  
Por los buenos tiempos de la facultad.  
Por su motivación para que avanzara en este trabajo.

A Pablo Tepichiny Arturo Tapia  
por apoyo y compañía.  
A Fernando Pelayo,  
Por la amistad cosntruída,  
por estar siempre.

A mi primo Erick Costales,  
Por el interés en mi trabajo.

A las lechuzas,  
Lucía Pérez –Duarte, Kathrine K. Anker  
por revivir mi veta lúdica y sus aportes de  
felicidad y sabiduría.

A Lourdes Dávila,  
mi amiga y doctora  
por su solidaridad, por ayudarme  
a mantener la sonrisa.

A Gabriel Delgado  
Por compartir discusiones  
que le dieron esperanza a este trabajo.

A Mariana Caminoa y Andrés Kozel,  
Por las cosas lindas que compartimos.

# **LA NOCION DE VIOLENCIA EN LA FILOSOFIA POLITICA DE THOMAS HOBBS**

<b>INTRODUCCION</b>	<b>3</b>
Objetivos y estructura del trabajo	6
<b>EL PROYECTO FILOSOFICO DE HOBBS</b>	<b>9</b>
Contexto	11
Conocimiento, filosofía política y ciencia	16
El método	19
El modelo teórico	25
Proyecto filosófico y violencia	28
<b>LA ANTROPOLOGIA POLITICA DE HOBBS</b>	<b>30</b>
Primeras consideraciones	31
Las pasiones	36
La clasificación	38
Razón y pasión	43
La formación del lenguaje y el pensamiento racional	44
El Poder como la síntesis del deseo y la razón	52
Antropología política y violencia	54
<b>EL ESTADO DE NATURALEZA</b>	<b>55</b>
Ubicación del estado de naturaleza en la teoría política de Thomas Hobbes	57
La igualdad natural en el estado de naturaleza	59
Afán de poder	62
Las causas de la violencia en el estado de naturaleza	64
Derecho natural, leyes naturales y violencia	72
Estado de naturaleza y violencia	77

<b>CONSTRUCCION DEL ESTADO</b>	79
La finalidad del Estado	80
El pacto como acto constituyente del poder soberano	82
Carácter y atribuciones del poder soberano	87
Formas de gobierno	89
Las leyes	91
Pacto de conquista	92
Estado y violencia	94
<b>CONCLUSIONES</b>	97
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	103

# 1 INTRODUCCIÓN

Salvo en las utopías, no se conoce ningún sistema político en el cual la violencia no tenga un lugar. Cada época, cada corriente de pensamiento, cada situación histórica, ofrece su propia conceptualización de violencia de acuerdo a sus particulares formas de organización política, su concepción del poder, de la autoridad y, por supuesto y de manera fundamental, desde sus horizontes éticos y culturales. En más de un aspecto la teoría política centra su reflexión en este fenómeno buscando explicaciones sobre su origen, uso, posibilidades de limitarla, sobre su justificación y eficacia.

En general las modernas filosofías de la historia mantuvieron como ideal la supresión paulatina de la violencia, atribuyéndole un carácter netamente constructivo, la violencia se contempló reiteradas veces como el medio a través del cual era posible instaurar ordenes socio-políticos igualitarios, pacíficos y civilizados<sup>1</sup>. La persistencia de las relaciones violentas en el mundo social y político, y su avasallante agudización (tanto al interior de los Estados como en el ámbito interestatal), colocan a la violencia como uno de los problemas irresueltos y por lo tanto vigentes. El presente trabajo no pretende dar una respuesta a las problemáticas actuales del fenómeno de la violencia, sin embargo parte de la convicción de que una reflexión fructífera sobre cualquier problema contemporáneo requiere de una referencia teórica que sirva como punto de apoyo para ubicar problemáticas y revalorar las interrogantes que cada teoría propone, reconocer las diferencias y tener perspectiva para abordar las preocupaciones teóricas y prácticas que hoy nos ocupan. En este caso tal referencia teórica será la teoría política de Thomas Hobbes.

La pregunta obligada e inicial en esta investigación es quizás ¿por qué Hobbes? En primer lugar, volver a Hobbes es ir al comienzo de una historia que aún nos atañe: la construcción y las vicisitudes del Estado moderno. La filosofía de Hobbes es una de las formulaciones más importantes y significativas de la fundamentación del Estado-nacional moderno. Por lo tanto, acercarse a su obra

---

<sup>1</sup> Llámense Estado de derecho constitucional, sistema jurídico de la paz perpetua o comunismo internacional. Para un análisis de la concepción de la violencia en la filosofía moderna véase: Eduardo Subirats, "Violencia y civilización" en: Horst Kurnitzky (comp.), *Globalización de la violencia*, México, Colibrí / Geothe Institut México, 2000, p.203-221

puede resultar un buen comienzo o si se quiere una clave de acceso a la comprensión del funcionamiento del Estado.

A través de una figura metafórica: *Leviatán*, el monstruo marino de la tradición bíblica. Hobbes sintetiza por medio de imágenes, emblemas y composiciones, los complicados procesos históricos de construcción del Estado nación: la unificación de poderes y territorios, la pacificación y contención de conflictos a través del monopolio de la violencia, la integración cultural de la nación y el establecimiento de un sistema jurídico con capacidad vinculante. En su dimensión histórico-descriptiva la teoría de Hobbes sintetiza 1) lo que serían los elementos constitutivos de todo Estado independientemente de su forma histórico- política<sup>2</sup>. Y, 2) los mecanismos de funcionamiento del poder político, incluyendo su relación con el uso y la regulación de la violencia.

La filosofía de Hobbes es portadora no sólo de esta dimensión histórico-descriptiva del nacimiento del Estado moderno sino que también posee como toda filosofía política una dimensión normativa que sanciona como *debería* ser el Estado y en este caso su fundamentación coincide con la defensa del Estado absolutista. En este sentido la propuesta hobbesiana es la antítesis de los valores políticos contemporáneos (división de poderes, participación ciudadana, búsqueda de formas democráticas de gobierno etc.)

Lo que consideramos relevante es la influencia tanto de la formas de argumentación, como de los conceptos desarrollados por Hobbes sobre el pensamiento político occidental. El hecho de que la filosofía política moderna remita constantemente –sea a manera de reformulación, de continuación o de crítica- a los modelos de argumentación y a los conceptos desarrollados por Hobbes<sup>3</sup>, es un buen

---

<sup>2</sup> Si bien es cierto que el Estado nación ha sufrido múltiples mutaciones a lo largo de más de tres siglos de existencia, la teoría de Hobbes es vigente en el sentido de que sintetiza aquellos elementos fundamentales, a través de los cuáles se ha desarrollado la organización estatal. Dichos elementos pueden agruparse esquemáticamente en cuatro puntos 1) La existencia de un mando único, exclusivo y supremo dentro de un territorio delimitado, es decir : la soberanía (bien sea absoluta o popular) 2) Un sistema gubernativo que regule las relaciones entre gobernantes y gobernados, 3) La existencia de un sistema jurídico - administrativo que establezca las leyes que rigen a la unidad política y 4) la exclusividad en el monopolio de la violencia legítima, para fines de defensa frente al exterior , así como de la estabilidad del orden interno.

<sup>3</sup>Autores de diverso signo coinciden respecto a la influencia decisiva de la teoría de Hobbes sobre el pensamiento moderno occidental “Las formas de argumentación y conceptos desarrollados por Hobbes caracterizan el pensamiento moderno en su totalidad. Constituyen el marco categorial en el que se reflexionó sobre el dominio, el derecho y el Estado hasta la época de Kant y Fichte. Y en la filosofía contemporánea liberal estos conceptos e ideas han adquirido una nueva eficacia”. Wolfgang Kersting, *Filosofía del contractualismo moderno*, UAM-II Plaza y Valdés, México, 2001, p.76. Véase

motivo para no perder de vista las coordenadas desde las cuales se ha pensado el Estado, el derecho, la política y en ese marco la violencia dentro de la organización estatal.

En segundo lugar y, aunque el Leviatán esté lejos de ser un tratado sobre la violencia, consideramos que ésta es una preocupación principal dentro de la arquitectura política del filósofo de Malmesbury. Si pensamos en Hobbes y en alguna etiqueta que nos diga algo sobre el carácter de su teoría pensamos en él como el teórico del orden. En efecto, si hubo un tema que preocupó a nuestro autor fue el *orden*. Y aunque todas las filosofías políticas tematizan este concepto, lo característico de Hobbes es haberle otorgado un valor supremo en la jerarquía de sus conceptos políticos.

Desde esta perspectiva, la violencia le interesa a nuestro autor 1) en la medida en que imposibilita el orden y 2) cuando una vez constituido lo debilitan y/o destruyen.

La reflexión política se articula en torno a la interrogante de cómo es posible construir un orden político *pacífico*. Su premisa y gran reto fueron explicar cómo a partir de una situación de guerra, es decir, de una situación de conflicto y altamente proclive a la violencia, se puede transitar a un orden político que asegure la vida y el bienestar de los ciudadanos.

Para el filósofo inglés las situaciones de violencia múltiple, de anarquía y las confrontaciones civiles, están intrínsecamente relacionadas con la ausencia o disolución de un poder político, con la inexistencia o fragilidad de un aparato institucional público que logre imponerse sobre los grupos e individuos en conflicto y así despojarlos de sus relaciones conflictivas y potencialmente violentas a través de la instauración de un orden jurídico vinculante y de un poder lo suficientemente fuerte para contenerlos y controlar su vida social en el marco de un orden estatal.

La argumentación de Hobbes ofrece no sólo una descripción de lo que a su juicio son las causas de la violencia, sino que articula en distintos niveles y desde una perspectiva específica, la relación de la violencia con la política y el Estado. La finalidad del Estado y la política están íntimamente relacionados con la necesidad de poner freno a la violencia y al mismo tiempo utilizarla para crear y mantener el orden.

---

también, Yves Charles Zarka, *Hobbes y el pensamiento político Moderno*, Herder, Barcelona, 1997, p.54, Fernando Vallespín, *Historia de la teoría política 2*, Alianza, Madrid, 2002, p.315-316.

En este sentido la reflexión de este autor en torno a la violencia es central y sumamente rica en argumentos y problemas.

## **1.1 Objetivos y estructura del trabajo**

El presente trabajo es un ejercicio de aproximación al pensamiento político de Thomas Hobbes. Su objetivo principal es establecer la noción de violencia que maneja el autor así como ubicar el papel que juega la violencia en su arquitectura política.

Con el fin de establecer su noción de violencia procedimos a realizar una reconstrucción de su pensamiento político basándonos fundamentalmente en su primera obra política *El Tratado sobre el ciudadano* (1646) y en su obra cumbre *El Leviatán o La Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil* (1651).

La filosofía política de Hobbes es una obra abierta a diferentes niveles de lectura, ésta puede ser abordada desde distintas ópticas y con diferentes énfasis. Sin dejar de reconocer la importancia fundamental de los cambios socio-políticos que caracterizan a la Modernidad y el impacto decisivo que éstos tiene en la construcción y reconceptualización del discurso filosófico de Hobbes, para establecer la noción de Hobbes en torno a la violencia, optamos por realizar una reconstrucción – lo más fiel posible y siguiendo el orden argumentativo propuesto por el autor de los conceptos centrales y de aquellas ideas y valores políticos que sustentan su arquitectura política. De suerte que lo que el lector encontrará en las páginas siguientes no es una reconstrucción y/o análisis de cómo influyen las nuevas condiciones económicas, políticas y sociales y cómo éstas se expresan en la teoría del autor, ni un diálogo permanente o en retrospectiva entre la dimensión histórica y la filosófica sino una lectura que reconstruye y rastrea las alusiones directas o tematizadas que el filósofo inglés hace en torno a la violencia, en cada parte de su sistema.

En la medida en que la teoría de Hobbes y más aún su propuesta metodológica está íntimamente vinculada con los paradigmas científicos de su época, consideramos necesario dedicar el primer capítulo a exponer *grosso modo* las líneas generales de pensamiento más significativas que a manera de contexto ofrezcan una referencia para entender el sentido de la propuesta de este autor, a sí como sus preocupaciones filosóficas y los motivos que lo conducen a pensar que la clave para instaurar un orden pacífico y racional, residen en gran medida, en la

reformulación el conocimiento filosófico a través de un nuevo método que incorporara las formas de proceder de la geometría.

Deslumbrado por los descubrimientos científicos de su época, Hobbes diagnóstica que el fracaso de la filosofía política que le precede radica en la falta de un método correcto para desarrollar conocimientos infalibles que fundamenten una praxis pacífica en el mundo político. Su propuesta teórica pretende dotar a la filosofía toda incluyendo la política de principios y fundamentos seguros para lograr una convivencia pacífica entre los seres humanos. En este primer capítulo retomamos la noción de conocimiento, filosofía y ciencia por considerarlos conceptos claves que contribuyen a esclarecer los objetivos del proyecto teórico y político de Hobbes, así como sus limitaciones al especificar que es lo que le interesa conocer del mundo humano.

En la segunda parte del primer capítulo reconstruimos el modelo teórico Hobbesiano y, siguiendo fundamentalmente la propuesta de Norberto Bobbio, lo contraponemos al modelo aristotélico con el fin de ubicar las diferencias cruciales, las rupturas y las modificaciones conceptuales que se producen con Hobbes, las cuales aún hoy en día tienen repercusiones en la forma de pensar la organización política y estatal. Así mismo esta comparación nos permite ubicar las tesis fundamentales del autor en torno al origen, fundamento y justificación del Estado.

Siguiendo la línea argumentativa de Hobbes, el segundo capítulo reconstruye lo que a su juicio son los principios que definen la individualidad humana. Es decir, su antropología política, comenzando por su análisis de la sensación, el surgimiento de las pasiones y el desarrollo del lenguaje y la racionalidad. En conjunto, su antropología sienta las bases para explicar los motivos del comportamiento humano y específicamente para nuestro interés recuperamos la relación que el autor plantea entre razón, lenguaje y comportamiento violento.

El tercer capítulo dedicado al estado de naturaleza es para los fines de este trabajo un lugar privilegiado rico en alusiones directas a la violencia por parte de nuestro autor. Encontramos una exposición puntual de lo que a juicio de Hobbes son los motivos del comportamiento humano violento. Por otro lado, el hipotético estado de naturaleza representa la escenificación del grado máximo de conflicto entre los seres humanos. Conflicto que según este autor mientras no exista un poder político al cual se sometan los hombres derivará irremediablemente en violencia.

El cuarto y último capítulo aborda el tema de la construcción del orden político que en la teoría de Hobbes implica la forma de contener la violencia del estado de naturaleza. La pacificación de dicho estado se logra a través de la institución de un poder que concentra el derecho de todos los demás a ejercer violencia por su propia mano frente a injurias recibidas. Frente a la situación de violencia simétrica del estado de naturaleza, el orden político se caracteriza por concentrarla, poner límites, por darle una existencia jurídica. Sin embargo, dada su constitución el poder soberano tiene la capacidad de ejercer violencia más allá de toda norma, si se considera en peligro su existencia.

El trabajo se desarrolla a partir del supuesto orientador de que sí bien su *Leviatán* no es un Tratado sobre la violencia no es exagerado sostener que ésta es un referente conceptual permanente sobre el que autor construye su teoría política. Tanto su primera obra política *El Tratado sobre el ciudadano* como su *Leviatán. O La Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, ofrecen una interpretación, una toma de postura frente a problemas canónicos de la filosofía política tales como el origen, la función, el uso y las posibilidades de limitarla.

Sin negar el afán pacifista del proyecto filosófico de Hobbes este trabajo sostendrá que debido a las premisas tanto antropológicas como políticas sobre las que el autor construye su modelo político, en lo que respecta al fenómeno de la violencia éste proyecto puede definirse, sin riesgo a ser reduccionistas, como un modelo de reorganización y administración de la violencia por parte del poder.

## **El proyecto filosófico de Hobbes.**

Ninguna teoría política surge del vacío. Se nutre del pensamiento, las ideologías y el carácter intelectual vigentes en aquel momento, los cuales cada pensador incorpora selectivamente, reelabora conceptualmente o bien rechaza en función de sus propias orientaciones, exigencias y preocupaciones. La teoría de Hobbes no fue la excepción, su manera de concebir el mundo y de hacer filosofía está profundamente influenciada por los paradigmas científicos de su época. Una época excesivamente impresionada por sus logros y descubrimientos científicos y con la convicción de que el procedimiento para conocer, es decir, el método, era la llave para acceder a un conocimiento exacto y verdadero del universo, no sólo natural sino humano.

Hobbes es quizá el primer filósofo que intentó transferir el método de las ciencias naturales al terreno de los asuntos humanos, específicamente al ámbito de la política. En este capítulo nos proponemos marcar la forma en que este filósofo intenta realizar esta transferencia para finalmente indagar cómo este afán suyo lo lleva a pensar el fenómeno de la violencia.

Empezaremos por señalar *grosso modo* las líneas de pensamiento más significativas que a manera de contexto sirvan de referencia para entender el sentido de la propuesta de Hobbes y los motivos que lo conducen a pensar que la clave para instaurar un orden pacífico y racional, reside, en gran medida, en hacer de la filosofía política una ciencia tan rigurosa y exacta como la geometría. En segundo lugar haremos una revisión de los conceptos conocimiento, filosofía y ciencia por considerarlos esclarecedores para la comprensión del sentido de esta propuesta filosófica. En tercer lugar reconstruiremos el modelo hobbesiano ya que puntualiza las diferencias conceptuales que realiza este filósofo frente a la tradición aristotélica, y para lo cual nos basaremos principalmente en la propuesta de Norberto Bobbio.

Concluiremos señalando cómo es que esta nueva cosmología revestida de científicidad determina en gran medida la forma en que Hobbes piensa la violencia.

## 1.2 Contexto

La nueva ciencia del siglo XVII inaugurada por Galileo, Kepler y posteriormente Newton, así como las nuevas filosofías de Bacon y Descartes, contribuyen a desplazar de manera irreversible los principios teológicos<sup>1</sup> y aristotélicos aún vigentes para pensar el mundo y, proponen una nueva explicación del universo natural y humano a través de un nuevo método científico.

Las revoluciones científicas del siglo XV y XVI rompen de manera contundente con la visión del mundo medieval y, por lo tanto, del lugar del ser humano en éste. Antes del Renacimiento tanto el universo como el mundo humano se representan como un orden finito, en donde cada cosa posee un lugar determinado según vínculos claramente fijados con relación a un centro preciso. La tierra es el centro del universo físico y en torno a ella, a manera de protección, giran los cuerpos celestes, de los cuales el último es una esfera perfectamente limitada y cerrada. El mundo concreto del hombre también es un espacio finito con límites precisos y cada ser humano tiene un lugar asignado y está subordinado a las leyes de una naturaleza externa que no puede rebasar.

Copérnico anuncia la ruptura del modelo de un mundo cerrado, al proponer que la tierra no es el centro del universo y además posee movimiento. A finales del siglo XVI, Giordano Bruno describe con entusiasmo la imagen del mundo infinito sin centro ni periferia. “Ni la tierra ni ningún otro mundo están en el centro... esto es verdadero para todos los demás cuerpos. Desde puntos de vista diferentes, todos pueden ser vistos como centros o como puntos de la circunferencia, como polos o zenits”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Los cambios en los presupuestos para explicar el mundo toman una dirección clara a partir de los descubrimientos de la ciencia natural moderna y de la filosofía mecánica, sin embargo no hay que olvidar como apunta Vallespín que “la reestructuración de la concepción del mundo que viene de siglos anteriores –dos por lo menos- hay que ir a buscarlos, en primer lugar, en la paulatina pero incontenible quiebra de la perspectiva religiosa en el ámbito del pensamiento. Esto es consecuencia en gran medida de la pérdida de poder político que va sufriendo la Iglesia a lo largo del Medioevo, o cuando menos, de su capacidad para utilizar eficazmente su influencia sobre los poderes civiles” Fernando Vallespín, *Historia de la Teoría Política*, Vol. 2, Alianza Edit., México, 2002, p.8.

<sup>2</sup> Luis Villoro, *El Pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*, F.C.E/ El Colegio Nacional, México, 1998,p.17

La imagen del mundo descubierto en el Renacimiento es de un espacio abierto, descentrado e infinito. La pérdida del centro relativiza la importancia del lugar que corresponde a cada cuerpo. El descubrimiento de la noción de infinito tiene un enorme impacto en el problema del lugar del ser humano, que deja de estar subsumido en la naturaleza y se sitúa frente a ella. Busca ser el centro de la reflexión y explicación del mundo. Al mismo tiempo, la pérdida de certeza que supuso la quiebra de la cosmovisión medieval exigía ser remplazada por nuevos fundamentos incuestionables.

La noción de infinito y la posibilidad de la existencia de muchos centros, dio un nuevo énfasis respecto a lo que era importante conocer y es un paso previo para explicar al universo como síntesis. Escribe Luis Villoro: "Si en la edad media una noción central era el lugar, el sitio natural de cada cosa y de cada persona, en la nueva imagen del mundo, una palabra importante empieza a ser la función, las relaciones que rigen entre las cosas y entre los hombres" <sup>3</sup>

La filosofía renacentista intenta explicar cómo las partes del universo están vinculadas entre sí y conforman una unidad. Recurre a la idea de organismo animado. Esta visión en la que se perciben relaciones recíprocas de las partes del todo permite concebir la integración, ya no los agregados. "Para expresar la imagen de un mundo con el que cada elemento está conectado en la unidad de un todo, sólo cabían dos analogías: la del organismo vivo y la del mecanismo"<sup>4</sup>

A la visión organicista con que el Renacimiento explicó la conexión universal, le sucede históricamente la idea de mecanismo. En las exposiciones teóricas sobre el Estado será muy significativa la utilización de la metáfora de la máquina para explicar la realidad estatal, metáfora que viene a sustituir a la antigua del cuerpo humano. Así mismo, la concepción mecanicista a diferencia de la anterior busca una explicación a los fenómenos naturales a través de la matemática y el cálculo racional. Y, da lugar a la formulación de leyes que pueden ser comprobadas a

---

<sup>3</sup> Ibid., p.19

<sup>4</sup> Ibid.,p.64

posteriori. El nuevo lenguaje de la naturaleza no es ya el de los procesos anímicos sino el del cálculo racional.

La formulación newtoniana de las leyes del movimiento, tuvo una incidencia fundamental en las nuevas concepciones mecanicistas y racionalistas del universo y del comportamiento humano, no sólo por revertir de manera significativa las ideas animistas y teológicas propias de la tradición aristotélica y de la cosmovisión cristiana, sino por establecer un principio universal para explicar, a través de las leyes del movimiento y la gravedad, cualquier cambio en el universo. La búsqueda de leyes que hiciera posible calcular cualquier cambio con exactitud matemática se convierte no sólo en la certeza de la época, sino también en la motivación fundamental del conocimiento.

Lo novedoso en este escenario intelectual es la aparición de la idea –por lo demás insólita- de que un conocimiento certero absoluto del mundo era posible y, que éste se producía a través del uso correcto de la razón. Lo que hacía falta desde tal perspectiva era una técnica de investigación formulada de manera consiente y precisa, un método cuyas reglas estuvieran puestas por escrito. Desde la reflexión filosófica, Bacon y Descartes son los representantes paradigmáticos de este proyecto de reformulación racional y científica del mundo. Tal como lo sugieren sus títulos: *El Novum Organum* (1609) y *el Discurso del método* (1637) el núcleo de sus escritos es proponer una nueva metodología. Sin embargo, como señala Oakeshott lo importante de este proyecto intelectual no es la preocupación por el método sino el carácter del mismo y las características inauditas que se le atribuían, tales como ser un método infalible cuya aplicación podía ser mecánica y universal. Respecto al proyecto de Bacon, este autor dice:

Lo que se propone – reglas de descubrimiento infalible – es algo muy notable, es una especie de piedra filosofal, una llave para abrir todas las puertas, una ‘ciencia maestra’. Bacon es muy humilde acerca de los detalles de este método (...) pero su creencia en la posibilidad de tal método es ilimitada.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Michael Oakeshott, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, FCE, México, 2001, p. 34

La base de inspiración de esta argumentación es la razón. Una razón que suponen común a toda la humanidad, un poder común de consideración racional que utilizado correctamente sería infalible. Tanto Descartes como Bacon proponen como regla de oro y primera “empezar todo de nuevo desde los cimientos mismos”<sup>6</sup>. El conocimiento genuino debe comenzar con una purga de la mente, porque debe comenzar y terminar con una certeza, con un conocimiento cierto y completo<sup>7</sup>. La opinión está separada del conocimiento, el proceder racionalista debe comenzar por dejar de lado los conocimientos heredados por la tradición, lo consuetudinario o habitual. La única garantía de que la razón se convierta en la guía infalible del conocimiento es: la técnica. La posibilidad de adquirir certeza a través de la técnica infalible replantea radicalmente el sentido de lo que era importante conocer. Técnica y razón se convierten en el nuevo fundamento para conocer fenómenos y resolver problemas, como dice Oakeshott:

Una técnica benefactora e infalible reemplazó a un Dios benefactor e infalible y esta idea surge en una sociedad altamente impresionada por sus propios logros y susceptible de esas ilusiones de grandeza intelectual que son la locura característica de la Europa posrenacentista<sup>8</sup>

La aparición de este nuevo carácter intelectual está mediado por un sin número de factores<sup>9</sup>, gran variedad de influencias, flujos y reflujos en que se van haciendo visibles los cambios. Primero esta forma es propiedad de una élite y poco a poco se difunde y se hace una forma de pensamiento hegemónica. Lo cierto es que durante el siglo XVII se comenzó a difundir esta forma de pensar que por lo menos durante dos siglos marcó diversas dimensiones de las sociedades europeas “Ni la religión, ni la ciencia natural, ni la educación, ni la propia conducción de la vida escaparon de la influencia del nuevo racionalismo; ninguna actividad era inmune, ninguna sociedad quedó al margen”<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Bajo esta idea de empezar todo desde el principio Hobbes construye su concepto de estado de naturaleza.

<sup>7</sup> Ibidem

<sup>8</sup> Ibid., p.37

<sup>9</sup> Hemos advertido en la introducción de este trabajo su limitado margen de reconstrucción. Sin embargo, no dejamos de reconocer que en el nacimiento de una nueva visión del mundo entran en juego factores de tipo histórico, económico etc. Es evidente que el contexto de creación e inventiva intelectual está ligado tanto a los grandes descubrimientos geográficos a partir del siglo XV así como al desarrollo del mercado capitalista.

<sup>10</sup> Michel Oakeshott, *El racionalismo...*, Op. Cit., p.36

Lo cierto es que este nuevo carácter intelectual no podía mantenerse sin efectos en el terreno de la reflexión política y del Estado. Frente a la nueva realidad racionalizada y dotada de constantes propias, la fundamentación del Estado no podía ser reductible a una idea teológica, sin encontrar principios racionales que lo explicaran y justificaran de manera autónoma. Como expone Solari:

El concepto de una voluntad divina que por su sola inmensurable autoridad, instituye y determina los ordenamientos sociales, se sustituye ahora por el otro concepto según el cual estos ordenamientos deben tener su principio y sus leyes en el sujeto mismo, esto es en el hombre considerado en su constitución natural y racional.<sup>11</sup>

En este contexto, surge la idea de un derecho natural, aludiendo no a una determinación de la naturaleza exterior sino a la naturaleza humana como fuente de ese derecho. Al desplazar a la teología como fuente dadora de sentido, la consideración de la naturaleza humana está abierta a nuevas interpretaciones y la forma más sugerente es buscando principios racionales y las leyes que pudieran comprenderla cabalmente.

La imagen del siglo XVII es de un mundo en tensión entre la tradición y la afirmación de la novedad. Este periodo puede entenderse como un momento de transición, es decir, “como un conflicto que se entabla entre lo viejo – en decadencia pero dominante – y lo nuevo emergente pero sometido – y que está siempre en proceso de resolverse en favor de lo nuevo”.<sup>12</sup> En este contexto se inscribe la reflexión de Hobbes, quien al ser un gran conocedor de la ciencia de su tiempo, encuentra en la forma de proceder de la ciencia natural el paradigma de conocimiento ideal para diseñar un modelo de Estado sobre principios racionales.

---

<sup>11</sup> Gioele Solari “*La concepción liberal del Estado*” en: María Dolores Paris y Gerardo Ávalos (comp), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, UAM-Xochimilco, México, 2002, p. 76

<sup>12</sup> Bolívar Echeverría *La modernidad de lo Barroco*, Era, México, 1998, p.123

### 1.3 Conocimiento, filosofía política y ciencia

Así como antes lo habían creído Platón, San Agustín, Maquiavelo y Calvino, Hobbes suponía que las irregularidades imperantes en los fenómenos políticos sólo podían ser puestas en orden mediante la acción determinada por el conocimiento.<sup>13</sup> Pero la idea de conocimiento es ya radicalmente distinta en Hobbes.

A diferencia de la antigüedad clásica no se trata del conocimiento que permita seguir máximas éticas, ni puede ser concebido como un fin en sí mismo. Se trata de un conocimiento que al proporcionar certezas permita a los hombres control técnico y dominio sobre la naturaleza. A diferencia de Maquiavelo, el filósofo inglés no considera que la experiencia sea una fuente de conocimientos certeros ni confiables.

Hobbes distingue entre dos clases de conocimiento. El primero es el que proporciona la experiencia, resultado de la sensación y la memoria, y es conocimiento de hecho<sup>14</sup>. La acumulación de experiencia puede llevar a la prudencia que “es una presunción del futuro basada en la experiencia del pasado”<sup>15</sup> lo que proporciona el conocimiento de ciertas regularidades y la posibilidad de conocer causas a partir de los efectos, pero jamás podrá dar certezas ni ser fundamento para un conocimiento verdadero.<sup>16</sup>

Al segundo tipo de conocimiento lo denomina ciencia, y es el conocimiento que se logra cuando se razona<sup>17</sup> correctamente, parte de definiciones claras y precisas y establece las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro a partir de las causas.<sup>18</sup> El conocimiento científico siempre es condicional es decir establece una relación entre una premisa y deriva en una conclusión. “Si determinada figura es un círculo, toda línea recta que pase por el centro debe

---

<sup>13</sup> Sheldon S. Wolin, *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2002 p.262

<sup>14</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán .O la materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, FCE, México, 1992,p.67

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>16</sup> Sin embargo hay que señalar que la postura de Hobbes frente al valor que da a la idea de la experiencia es muchas veces ambivalente. Si bien no la considera una fuente de conocimiento verdadero y absoluto y la concibe sólo como una ayuda secundaria para lograr tal conocimiento, más de una vez apela la experiencia para demostrar que sus proposiciones son verdaderas.

<sup>17</sup> La razón no es como el sentido y la memoria innata en los seres humanos, ni adquirida solamente por la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo. Básicamente Hobbes la define como el cómputo (suma y resta) de las consecuencias de los nombres convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos. Y, “Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo por sustracción de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto o de los nombres del conjunto, o de una parte” Thomas Hobbes, *Leviatán*, Op.Cit., p.32

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 37

dividirla en dos partes iguales” Así como la experiencia deriva en prudencia, la ciencia produce sapiencia, ambas son útiles pero sólo esta última es infalible.<sup>19</sup>

Hobbes, es tal vez el primer filósofo que creyó posible llegar a un conocimiento exacto y verdadero del ser humano. Durante siglos dominó la opinión de Aristóteles respecto a que en el conocimiento sobre los asuntos humanos (la ética y/o política así como el derecho) no era posible alcanzar la misma certeza que logra el razonamiento de un matemático sino que habría que conformarse con un conocimiento probable: Sería igualmente inconveniente – habría afirmado – exigir demostraciones de un orador, que contentarse con la probabilidad en los razonamientos de un matemático.<sup>20</sup>

Hobbes decide formular su proyecto a partir de tres convicciones. La primera consistía en el supuesto de que un conocimiento cabal y verdadero del ser humano era posible. La segunda, afirmaba que la ciencia y sus procedimientos eran la llave de acceso a ese conocimiento, y la tercera que su tarea era hacer de la filosofía una ciencia, es decir un conocimiento riguroso, basado en definiciones precisas y reglas claras. De acuerdo con estas convicciones, el filósofo encuentra en la geometría el modelo paradigmático del conocimiento científico y su afán es transferirlo a la filosofía.

La geometría, sostiene Hobbes, es la única ciencia cuyas conclusiones son indiscutibles<sup>21</sup>, y esto es posible por el procedimiento demostrativo del que se vale. Tal consideración lo lleva a sostener que el atraso de las ciencias morales radica fundamentalmente en un defecto del método.

Si la filosofía civil y moral no había logrado un conocimiento que mejorara la condición del ser humano, y específicamente establecer un orden civil pacífico, lo que se requería, según la argumentación de Hobbes, era una filosofía fundamentada científicamente incluyendo el método geométrico. Desde su perspectiva, la posibilidad de hacer compatible conocimiento geométrico y político radica en el carácter construido artificialmente de los fenómenos sobre los que razonan. La geometría es demostrable ya que las líneas y figuras sobre las cuales razonamos son trazadas y descritas por nosotros mismos, lo mismo que “La ética y la política son demostrables dado que los principios por los que se conoce qué es lo justo y lo

---

<sup>19</sup> Ibid., p.38

<sup>20</sup> Citado por : Norberto Bobbio en: Norberto Bibbio, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna. El Modelo Iusnaturalista y el Modelo Hegeliano- Marxista*, México, FCE , 1994, p.26

<sup>21</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, Op. Cit., p. 35

equitativo y, por el contrario, lo injusto y no equitativo, es decir, las causas de la justicia, las leyes y los pactos son creaciones humanas”<sup>22</sup>

Hobbes señala una diferencia en torno a la “naturaleza” que encara el filósofo político y a la “naturaleza” que se refiere el físico. El universo de la ciencia natural no es creado por el ser humano, él sólo crea el lenguaje respectivo. Las palabras que el físico utiliza están “gobernadas” por los fenómenos y no tiene ningún dominio sobre estos. El caso de la actividad política es muy diferente. El conocimiento político se enfrenta a situaciones desconocidas por la naturaleza, y lidia con situaciones creadas por la acción humana. Por ejemplo, señala Hobbes, cuando se obliga a los hombres a obrar pacíficamente después de haberse agredido con violencia. De tal forma, la actividad y organización políticas al ser una construcción, un artificio humano, ofrecen mayor libertad que las ciencias naturales en cuanto a adjudicar nombres y definir significados.

Bajo estos argumentos concluye Hobbes que la filosofía política es apta para formularse en términos científicos. En primer lugar por la posibilidad e incluso mayor libertad (frente a las ciencias naturales) para adjudicar nombres y definir significados. Y en segundo lugar por ser apta para la demostración racional, ya que como ha insistido, demostrables son aquellas ciencias cuyos objetos han sido creados por arbitrio del ser humano. Esta forma de pensar es conocida como nominalismo y será una constante en la argumentación de este autor.

Definición inequívoca y demostración racional son condiciones a las que Hobbes atribuye el éxito de la ciencia natural y especialmente de la geometría. Dicho éxito redundaba en un conocimiento que ha brindado los mayores beneficios a la humanidad. La comprensión de que el conocimiento correctamente fundado tiene una incidencia directa en la práctica, convierte ambas condiciones en características centrales para lograr un conocimiento verdadero, y fundamentan su esperanza en torno a introducir el orden y la certeza en los asuntos humanos.

El ideal de Hobbes y lo que aparece como su obsesión: hacer de la filosofía política una ciencia, están motivados por la profunda convicción de la eficacia práctica del conocimiento correctamente fundado. Dicha eficacia reside en el uso y desarrollo adecuado de la razón. El conocimiento al que aspira nuestro autor es aquel que permita superar las controversias imperantes en el mundo humano. La

---

<sup>22</sup> Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, FCE, México, 1995, p.41

ciencia, como señala, es tan sólo el camino, el fin: instaurar un mundo pacífico y racional o, como alude en la cita precedente, el beneficio del género humano.

La propuesta teórica de Hobbes pretende ser una reconstrucción racional del conocimiento humano en su conjunto a fin de introducir en él el orden, la certeza y la verdad. Todos éstos, atributos de la ciencia natural. De acuerdo con la noción de ciencia de Hobbes ésta busca conocer, no la verdad de una o pocas consecuencias, sino que sea capaz partiendo de las definiciones primeras, de establecer conexiones de un hecho respecto a otro y conocer todas las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., pp. 34 y 37

## 1.4 El método

La posibilidad de hacer una filosofía política utilizando principios geométricos y lograr una demostración científica la encontró Hobbes en el método compositivo-resolutivo. La ciencia, según nuestro autor, procede de dos maneras: 1) Con el método compositivo o sintéticamente, razonando a partir de las causas primeras y generadoras de todas las cosas hacia sus efectos aparentes, o 2) Con el método resolutivo o analíticamente, por razonamiento a partir de efectos o hechos aparentes hacia posibles causas de su generación.<sup>24</sup>

De acuerdo con el método sintético es posible referir todos los fenómenos a un denominador común o causa primera de todas las cosas: la materia y el movimiento. Todo lo que existe está en movimiento. El movimiento sólo opera sobre cuerpos materiales, por lo tanto todo lo que existe son cuerpos materiales. A través de este método Hobbes explica la generación de las pasiones a partir de las sensaciones. En un vínculo acción-reacción surgen la imaginación y el pensamiento. En última instancia, todos estos fenómenos, incluyendo el pensamiento, son para este autor reductibles a un principio primero que es la relación materia-movimiento. Sin embargo, el principio sintético le pareció insuficiente a nuestro filósofo, por lo que propone utilizar el método analítico. Básicamente, la forma de proceder analíticamente es la descomposición, reducir toda la realidad a sus elementos más simples. Posteriormente, la recomposición permite entender una ordenación compleja. Hobbes utiliza ambos métodos.

En su *Tratado sobre el ciudadano* sostiene que para conocer mejor una cosa hay que conocer los elementos que la constituyen. A través de su recurrente analogía cuerpo – máquina escribe:

He creído que había que comenzar por la materia del Estado, para pasar después a su generación, a su forma y al origen primero de la justicia. Por que una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario no desde luego desmontar al Estado pero considerarlo como si lo estuviese, es decir que se comprenda cuál es la naturaleza humana, en qué sea apta

---

<sup>24</sup> Laurence Berns, "Thomas Hobbes", en: Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 1996, p.378

o inepta para construir un Estado, y cómo se deban de poner de acuerdo entre sí los que quieran aliarse.<sup>25</sup>

Bajo este paradigma metodológico (sintético-analítico) Hobbes decide desarrollar su filosofía partiendo de una primera división. El estudio del ser humano en tanto materia y posteriormente la consideración del ser humano en tanto artífice. De acuerdo al primer principio propuesto por Hobbes, cualquier cambio producido en los cuerpos se explica por la relación materia-movimiento. Sin embargo a diferencia de las ciencias naturales, que no dependen de la experiencia para su demostración, el objeto de estudio de nuestro autor: el ser humano, es un objeto empírico, contingente y determinado históricamente, lo que ya supone una primera tensión.

Para Hobbes son demostrables aquellas ciencias cuyos objetos han sido creados al arbitrio del hombre. Bajo este criterio coloca a la política y a la ética como ciencias demostrables "ya que nosotros mismo hacemos los principios, las leyes y los pactos según los cuales se conoce qué es lo justo, lo injusto". Sin embargo, resurge el problema de la demostración a *priori*, propia de la matemática y la geometría. Ambas pueden prescindir de todo contenido empírico y de toda determinación histórica.

Coherente con su propósito de proceder rigurosamente en la reconstrucción racional del conocimiento humano, y tratando de apegarse a su propuesta metodológica, Hobbes propone en el Leviatán lo que considera la división adecuada de las distintas materias del conocimiento.<sup>26</sup>

Recordemos que la división fundamental en el campo del conocimiento consiste en un conocimiento de hecho y otro científico. Al registro del primero le denomina historia. A su vez la historia puede ser Natural que es la historia de los hechos o efectos de la naturaleza que no dependen de la voluntad humana y Civil, que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres constituidos en Estados.

---

<sup>25</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, Trota, Valladolid, 1999, p.7

<sup>26</sup> Hobbes sistematiza esta división en un cuadro que aparece en el capítulo IX del *Leviatán*: "De las distintas materias del conocimiento". Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., P.68

Por otro lado está el conocimiento que proporciona certezas y verdades indiscutibles: el científico, y éste es el tipo de conocimiento que, según nuestro autor, requiere el filósofo y, por lo tanto lo que ocupa su atención. A partir de esta distinción, Hobbes divide el campo del conocimiento científico en filosofía natural y filosofía civil. La primera comprende, en primer lugar, la filosofía prima, la geometría, la matemática, la cosmografía, la mecánica y la navegación y arquitectura, todas estas ramas de conocimiento se ocupan de las consecuencias de los accidentes comunes a todos los cuerpos naturales, a saber cantidad y movimiento. En segundo lugar, pero igualmente como parte de la filosofía natural y por tanto reducible al principio de la materia en movimiento, aparece la física, la cual define como la ciencia de las consecuencias de las cualidades. Del estudio de éstas deriva el estudio de las consecuencias de los animales y posteriormente las cualidades del hombre en especial y específicamente el estudio de las consecuencias de las pasiones de los hombres, ciencia que denomina ética. Particularmente sorprendente es la inclusión del lenguaje, no sólo como cualidad natural sino definido como la ciencia de lo justo y de lo injusto.

A pesar de que la ética aparece como parte de la filosofía natural, nuestro filósofo distingue claramente a la filosofía civil de la filosofía natural. La filosofía política y civil, de acuerdo con este cuadro, es la ciencia de las consecuencias de la institución de los Estados y del conocimiento de los derechos y deberes del cuerpo político o soberano y de los deberes y derechos de los súbditos.

De acuerdo con las divisiones del presente cuadro podemos señalar algunos de los problemas y las tensiones fundamentales en torno al conocimiento humano en la teoría de Hobbes. Siguiendo el proyecto trazado en el Leviatán, el estudio del Estado tiene que comenzar por el estudio del hombre en tanto materia, y – posteriormente se podrá estudiar al hombre en tanto artífice del Estado.

De acuerdo con el razonamiento del filósofo inglés, en primera instancia el estudio de las pasiones, corresponde al estudio de los cuerpos naturales, y cualquier cambio en ellos se explica por la relación entre materia y movimiento. Principio físico del cual se puede deducir con certeza cualquier transformación en dichos cuerpos. Sin embargo, a diferencia de las ciencias naturales, que no dependen de la experiencia para su demostración, (sino sólo a posteriori) el objeto de estudio de

nuestro autor, el ser humano, es un objeto empírico, contingente y determinado históricamente, lo que supone una primera tensión.

Lo fascinante de la física moderna es que sus formulaciones concilian una paradoja aparente. Sus enunciados no son puramente formales sino que poseen un referente empírico y al mismo tiempo pueden derivarse enunciados universales. Sin embargo, la condición de la física es que sus objetos sean susceptibles de ser términos de cálculo racional y no cualidades subjetivas y cambiantes.<sup>27</sup>

A pesar de la diferencia decisiva que posee la física al sustentarse en principios matemáticos, la confianza ilimitada de Hobbes en que el mundo humano podía racionalizarse de manera semejante, lo lleva a buscar leyes universales en el comportamiento humano, y siguiendo el paradigma de las ciencias naturales, establece juicios que define como universales y los pone a prueba apelando a la experiencia.

En la introducción al *Leviatán* nos encontramos con esta dificultad en torno al conocimiento del ser humano en tanto materia, y en lugar de la deducción de las pasiones a partir de principios físicos, Hobbes propone utilizar el método introspectivo.

Existe un dicho acreditado según el cual la sabiduría se adquiere no ya leyendo en los libros sino en los hombres (...) Pero existe otro dicho más antiguo, en virtud del cual los hombres pueden aprender a leerse fielmente uno al otro si se toman la pena de hacerlo; es el *nosce te ipsum*, léete a ti mismo (...) quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etc. y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas.<sup>28</sup>

La utilización de la introspección se convierte en un recurso argumentativo que sirve de unión entre sus principios deductivos y analíticos. Frecuentemente es una carta a la que Hobbes recurre para enfatizar alguna conclusión. Cabe señalar que este impulso obsesivo de rigurosidad y sistematización en su argumentación a veces se rompe al introducir conclusiones que nunca desarrolló. Por ahora nos interesa subrayar que la idea de filosofar de Hobbes, es decir de razonar correctamente y apegado a los principios de su método definen de manera

---

<sup>27</sup> Luis Villoro, *Filosofía del Renacimiento*, Op. Cit., p. 80.

<sup>28</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit. Introducción. pp. 4-5

contundente el sentido de su filosofía política. Con la consecuencia de que al empeñarse en la búsqueda de causas, no podía sustentarse en el análisis de los hechos históricos, por el contrario debía encontrar principios que explicaran las causas de los fenómenos, independientemente de su contexto empírico, es decir, a Hobbes no le interesa la interpretación de circunstancias particulares sino descubrir principios universales que den cuenta de la conducta humana.

Como señala Yves Charles Zarka:

Uno de los virajes más importantes que Hobbes realiza en el campo de la filosofía política o civil consiste en darle un razonamiento demostrativo, descubriendo sus principios no en la historia sino en la naturaleza humana. De este modo inventó un nuevo estilo de pensamiento o, si se prefiere una nueva manera de plantear el problema político, que a partir de entonces quedaba separado de las circunstancias particulares de las épocas, los lugares o las costumbres de los pueblos<sup>29</sup>

Respecto a la naturaleza humana, base de su teoría del Estado, lo distintivo del pensamiento de Hobbes es la forma de tratarla, considerada como fuente de principios universales. No le interesa dar una explicación histórica, el énfasis está en el descubrimiento de principios universales que independientemente del tiempo y del espacio fueran útiles para la comprensión del ser humano. La construcción de una teoría a través de principios racionales y con pretensiones universales le permitió a Hobbes, y a partir de él a los pensadores iusnaturalistas, construir modelos, a partir de los cuales se proyectará un estado de cosas hipotético, siendo útil para por un lado explicar situaciones estatales concretas o históricas y por otro para legitimar su proyección de lo que propone como un Estado racional.

---

<sup>29</sup> Yves Charles Zarka, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997, p.57

### **1.5 *El modelo teórico.***

La novedad de la teoría de Hobbes no se agota en la forma de abordar los problemas políticos. Modifica el universo conceptual con el que se había venido explicando problemas fundamentales de la política, como el origen y fundamento del Estado, y al mismo tiempo plantea nuevos problemas. Como la novedad se hace evidente en contraposición con la tradición precedente, considero útil exponer las diferencias más significativas entre la concepción del origen y fundamento del Estado previa a Hobbes y los planteamientos de éste último.

Durante cinco siglos, los filósofos políticos<sup>30</sup> utilizaron y dieron continuidad a la idea aristotélica del origen y fundamento del Estado, prácticamente sin modificaciones sustanciales. La concepción acuñada por el filósofo de Estagira explica el origen del Estado (polis o ciudad) como resultado de un proceso de evolución e integración natural que va de la asociación de familias en la aldea y finalmente desemboca en la ciudad o comunidad política.

En palabras de Aristóteles:

La comunidad que se constituye para la vida de todos los días es por naturaleza la familia (...) la primera comunidad que deriva de la unión de muchas familias dirigidas a satisfacer una necesidad no cotidiana es la aldea (...) La comunidad perfecta de muchas aldeas constituye la ciudad que ha alcanzado lo que se llama el nivel de autosuficiencia y que surge para hacer posible la vida y subsiste para producir las condiciones de una existencia buena.<sup>31</sup>

De acuerdo con la argumentación aristotélica, el surgimiento del Estado es consustancial al desarrollo del ser humano y a sus necesidades, el paso de la “sociedad natural originaria” a la comunidad política, es una consecuencia natural e inevitable resultado de la vida en común e independiente de la voluntad de los seres humanos.

En la medida en que la asociación política es natural o inherente al desarrollo humano, Aristóteles sostiene que el ser humano es por naturaleza un ser político. De acuerdo con el razonamiento de Aristóteles: “Dado que las primeras asociaciones son naturales, diríase también que la ciudad es natural y que el hombre es, por naturaleza, un animal político”.<sup>32</sup> El *zoon politikon* de Aristóteles, es tal por ser un animal racional y moral, capaz de compartir una cierta percepción del modo de vida bueno o justo con sus conciudadanos y por esforzarse por vivir junto a los otros aún cuando no tenga necesidad de ayuda mutua. Lo político no puede ser concebido como una adquisición artificial como lo propondrá más tarde Hobbes, sino como la característica inherente a la condición humana.

---

<sup>30</sup> Norberto Bobbio ejemplifica la continuidad del modelo aristotélico, a través de Marsilio de Padua, Tomasso Campanella, J. Bodin y J. Althusius. Vid. Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo Hegeliano-Marxiano*, FCE, México, 1986, pp.56-68

<sup>31</sup> Citado por Norberto Bobbio, *El modelo iusnaturalista...* Op. Cit., p.57

<sup>32</sup> Citado por Carnes Lord, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, p.139

Para toda la tradición aristotélica, el origen del orden o comunidad política se explica como un proceso gradual de desarrollo que de manera natural y necesaria incorpora a los distintos niveles de asociaciones para finalmente concluir en el Estado. La familia dirá Bodin en *De la Republic* “es el verdadero origen del Estado y constituye parte fundamental de él”<sup>33</sup>. En los umbrales de la obra de Hobbes, es decir en el siglo XVII, el autor de la obra política más grande antes que Grocio, a decir de Bobbio: Johanes Althusius define *civitas* como una sociedad que resulta de la unión de sociedades menores de las cuales las primeras en orden de tiempo son las familias o la *consociato domestica*, pasando por la *consociato propinquorum* o aldea, para llegar a la *civitas* (de la cuál distingue una “rústica “ y una “urbana” ) al fin de la *civitas* está la *provinciae* hasta el *regnum* ( que corresponde al Estado en su acepción moderna).<sup>34</sup>

Sorprendentemente toda la tradición aristotélica hasta inicios del siglo XVII, con Althusius, dio continuidad a la formulación aristotélica del origen del orden político como un proceso gradual de integración de las distintas formas de asociación humana, hasta concluir en la comunidad política, polis o Estado.

De manera esquemática e inicial podemos decir que el modelo aristotélico se concibe bajo un paradigma organicista, que concibe la constitución del orden político como un proceso de génesis a partir de un núcleo natural (la familia) se desarrolla gradualmente de manera natural. Mientras que el modelo de Hobbes es concebido bajo un paradigma mecanicista, donde la construcción del orden político se explica como un proceso de construcción.<sup>35</sup>El primer gran supuesto del modelo hobbesiano para explicar el origen del orden político como una construcción artificial es la imagen del ser humano como un ser autónomo, descentrado, no-político por naturaleza y cuyas determinaciones no dependen del entorno sino de sí mismo.

El individualismo como principio metodológico del modelo hobbesiano postula un ser humano con características universales comenzando por la determinación de un derecho natural que consiste en la libertad ilimitada de conservarse a sí mismo y de buscar los medios necesarios para la realización de este fin. Este individuo sólo puede ser comprendido como un contraproyecto frente al hombre integrado en una

---

<sup>33</sup> Norberto Bobbio, *Sociedad y Estado...*, Op. Cit., p. 58

<sup>34</sup> Ibidem

<sup>35</sup> Sin dejar de ser mecanicista, el modelo de Hobbes todavía alude a la idea de organismo para representar asociaciones complejas, sin embargo todo lo que en un organismo podría describirse como desarrollo natural, Hobbes lo formula como los principios físicos de movimiento.

vida social y política, distante de todos los ordenamientos como puede ser la familia, la naturaleza, la justicia o un ordenamiento moral o religioso. Las características naturales con que Hobbes definen esta individualidad se sintetizan en un individuo racional-pasional ocupado de sí mismo y de manera fundamental en su conservación, peligroso para sus congéneres y de la lo llevan a enfrentarse con sus semejantes y de manera inevitable. Esta condición natural sólo se supera a través de la instauración del orden político o Estado.

## **1.6 Proyecto filosófico y violencia**

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene todo lo anteriormente expuesto sobre como Hobbes más tarde enfocará el problema de la violencia? En primer lugar, su concepto de conocimiento le proporciona la posibilidad de encontrar las causas de la violencia en un mal uso de la razón. Si con la condición del uso correcto del método científico, cualquier problema puede ser entendido y resuelto, entonces la única explicación para la persistencia de la violencia en el mundo no puede ser otra que hasta ahora nadie se ha puesto a investigar este fenómeno con los métodos adecuados y por lo tanto cualquier intento de acabar con ella no tiene ninguna posibilidad de éxito ya que se basa sobre conocimientos erróneos.

Dice Kersting al respecto: Los enfrentamientos mortales entre los hombres (...) son únicamente el fruto de las incapacidades de la filosofía moral y filosofía política (...) [E]l *belicismo* es la consecuencia de un razonamiento equivocado por no ser ordenado ni guiado por el método correcto<sup>36</sup>. De lo anterior podemos deducir que una vez conscientes de las causas de la violencia, fácilmente se pueden diseñar medidas para acabar con ella. Es decir, la violencia no parece ser uno de los tantos males en el mundo sino un problema concreto para cuya solución la ciencia tiene que diseñar soluciones adecuadas. Es decir: La paz es enseñable y factible.

En segundo lugar podemos constatar en la filosofía de Hobbes un desplazamiento de todo bagaje ético y moral del quehacer filosófico. No se trata de juzgar en términos morales sino de analizar causas y efectos y alcanzar fines. La noción de razón en Hobbes es básicamente instrumental. Obtiene su legitimidad

---

<sup>36</sup> Wolfgang Kersting, *Thomas Hobbes – Zur einfurung*, Junios Verlag, Hamburg, 2002, s.46. Traducción de Markus Müller.

únicamente de su eficacia para lograr un fin. Este concepto de razón le permite también enfocar el fenómeno de la violencia desde una perspectiva racionalista.

Hobbes no juzga los actos violentos en términos éticos, se pregunta en cambio si es el instrumento adecuado para alcanzar un cierto fin. Es decir, para Hobbes la violencia no comienza al terminar la razón, al contrario, por haber usado su razón el hombre llega a recurrir a la violencia para alcanzar un cierto fin. En los próximos capítulos veremos como se concreta esta noción racionalista de la violencia en los diferentes aspectos de la filosofía política de Hobbes, es decir, en su antropología, en el estado de naturaleza y en el Estado político.

## La antropología política de Hobbes.

A todo proyecto de orden político subyace una imagen del ser humano<sup>1</sup>. Una antropología política sintetiza una serie de supuestos que proyectan las necesidades, intereses, representaciones valorativas y los conceptos de razón que en conjunto aspiran a fundamentar el comportamiento del ser humano y la forma óptima, congruente o bien posible en que se organizan políticamente los seres humanos.

Hobbes otorga un peso decisivo a sus planteamientos antropológicos; de acuerdo con la recurrente analogía de la política con la arquitectura, su antropología son los cimientos para la construcción del Estado. Recordemos que de acuerdo con sus consideraciones teórico-metodológicas su teoría del Estado debe comenzar por establecer las características inherentes a todo ser humano; sólo a partir de este conocimiento y procedimiento considera posible establecer los principios para desarrollar una vida racional y política. Por lo tanto, su antropología tiene un doble objetivo: en primer lugar, establecer los principios que definen al ser humano en tanto materia, es decir aquellos movimientos primarios e irreductibles (sensaciones, pasiones, deseos) que son la base de su comportamiento. Y, en segundo lugar, desarrollar una argumentación que articule y explique la forma y las razones por las que los seres humanos, inicialmente considerados como materia, devienen sujetos racionales capaces de darse una existencia política de carácter asociativo.

El nombre de Hobbes quedó asociado a las frases “el hombre es el lobo del hombre” y a la idea de “el hombre es malo por naturaleza” y lo que es cierto es que su antropología postula a un hombre peligroso, inevitablemente conflictivo y potencialmente violento. Pero ¿cómo fundamenta Hobbes esta imagen del ser humano? ¿Tiene una interpretación naturalista o biologicista del origen de la violencia?, ¿la piensa como una característica inherente del ser humano casi como

---

<sup>1</sup> Según Carl Schmitt las teorías políticas son susceptibles de ser calificadas de acuerdo a la concepción antropológica que subyace en ellas, para este autor la cuestión radica en saber el grado de peligrosidad que se le atribuye al ser humano, si se le considera una amenaza o enteramente inofensivo. Es conocida la postura de Schmitt quien señala que “Todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es malo, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino “peligroso”. Ejemplos de estas teorías políticas “auténticas” se encuentran en las obras de Maquiavelo, Hobbes, Fichte, De Maestre, Donoso y Cortés. H Taine y a pesar de cierta ambigüedad en su teoría, también en Hegel” A pesar de su antropología “pesimista” la de postura de Hobbes está formulada bajo supuestos distintos y lejos de la radicalidad de Schmitt, coinciden en que las características de “la naturaleza humana” son inalterables. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza editorial, Madrid, p. 89-90

un impulso animal? y / o por el contrario recurre a otro tipo de argumentos para explicar el comportamiento violento. En este capítulo reconstruimos puntualmente el hilo argumentativo del autor en torno a la “naturaleza humana” para podernos contestar ¿cuáles son las raíces del comportamiento violento según esta antropología? o planteado de manera similar ¿sobre que principios concluye el autor que el ser humano es inevitablemente conflictivo y potencialmente violento?

### ***Primeras consideraciones***

Hobbes considera que toda la realidad puede ser pensada a partir de un principio único: la materia en movimiento. De acuerdo con este principio, todo lo que existe está en movimiento; éste sólo opera sobre cuerpos materiales y, por lo tanto, todo lo que existe son cuerpos materiales. Bajo este supuesto, el origen de todos los cambios o transformaciones en los cuerpos naturales, incluyendo al ser humano, es generado por algún movimiento exterior al cuerpo, produciendo una reacción en éste. De acuerdo a este enfoque el ser humano está regido por las cualidades del movimiento, extensión y fuerza, en relación con la materia. A partir de esta idea retomada de la física de su tiempo, el filósofo inglés se propone deducir las consecuencias de este principio con relación al cuerpo humano. Dicha deducción se origina en las sensaciones y, en una cadena de causalidades, genera el deseo, las pasiones e incluso es el origen de la facultad cognoscitiva de los seres humanos.

Considerado desde su generación, el cuerpo humano como el de cualquier animal no posee sino sensaciones:

La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como el gusto o en el tacto o mediatamente como en la vista, el oído y el olfato: dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse: esfuerzo que dirigido al exterior, parece ser algo externo. Esta apariencia o fantasía es lo que los hombres llaman sensación.<sup>2</sup>

La primera convicción de Hobbes es que si los hombres sienten o tienen experiencias sensitivas es por las alteraciones que el movimiento produce en sus cuerpos. La sensación es para nuestro autor el movimiento inicial que afecta al cuerpo y, dada la conexión de las partes internas en éste, desencadena una

---

<sup>2</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán. O de la Materia, forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*, México, FCE, 1992, p.6

sucesión ininterrumpida de mociones. En primer lugar, cuando el cuerpo es influido por el efecto de la sensación, el movimiento continúa hasta el corazón provocando reacciones emocionales de deleite o de desagrado que, a su vez, provocan reacciones de apetito o aversión hacia el objeto que produjo la sensación. Estas palabras apetito y aversión, explica Hobbes, se derivan del latín; ambas significan mociones, una de aproximación y otra de alejamiento. Sin embargo, el efecto producido por las sensaciones no se agota en estas mociones básicas.

Una vez que hemos sido influidos por el movimiento de un cuerpo externo, su efecto sobre nuestros órganos no desaparece, aún cuando el objeto ha sido apartado de nosotros, sino sólo se atenúa o debilita dejando una impresión en nosotros. Tal impresión no es otra cosa sino una sensación decadente a la que denomina imaginación. Cuando tenemos necesidad de expresar ese decaimiento y significar que la sensación se atenúa o pasa se produce la memoria y su acumulación da lugar a la experiencia.

Para desarrollar la idea de la sucesión ininterrumpida de mociones, Hobbes establece otra característica del principio del movimiento.

Quando un cuerpo se pone una vez en movimiento, se mueve eternamente (a menos que algo se lo impida); y el obstáculo que encuentra no puede detener ese movimiento en un instante sino por grados (...) así ocurre también con el movimiento que tiene lugar en las partes internas del hombre.<sup>3</sup>

El análisis de Hobbes en torno a la sensación es la base para explicar los distintos movimientos tanto internos como externos de los seres humanos. Tal es el caso de las reacciones emocionales y en general de las pasiones, es decir lo que intenta fundamentar es que las motivaciones psicológicas tales como el deseo o el miedo tiene un origen físico-mecánico, es decir que son el efecto del movimiento sobre el cuerpo. Esta deducción sigue hasta el punto de señalar que la sensación es el origen de la producción de los pensamientos a partir de la imaginación y la memoria. Estos distintos efectos son parte de un mismo proceso que se genera simultáneamente. Abordaremos, en primer lugar, las relaciones de la sensación y el pensamiento, tal como lo propone el pensador inglés en *Leviatán*.

---

<sup>3</sup> Ibid., p.9

Para Hobbes no existe nada que el ser humano piense que escape a la previa percepción sensorial, tal como escribe: “No existe ninguna concepción en el intelecto humano que no haya sido recibida totalmente o en parte por los órganos de los sentidos. Todo lo demás deriva de este elemento primordial”<sup>4</sup> Las primeras concepciones o pensamientos son sólo otro nivel del movimiento iniciado en los sentidos. Como lo ha señalado este autor, una vez que los objetos externos han suscitado un movimiento particular en nuestro cuerpo, afectándolo y dando lugar a diferentes sensaciones, el movimiento no termina ahí, sino que continúa internamente dejando una impresión en nuestra mente. A estas impresiones provocadas por la sensación Hobbes las llama imaginación.

Al buscar una explicación científica de la imaginación, Hobbes rompe con el pensamiento clásico donde la imaginación estaba vinculada a la invención y creatividad humanas. En su lugar le da un sustento material y la explica como una respuesta natural al principio físico del movimiento. En tanto que la imaginación es un efecto natural del impacto del movimiento sobre los sentidos, ésta se produce tanto en hombres como en animales. Hobbes subraya su importancia en la medida en que es indispensable para desarrollar cierto conocimiento o saber empírico. A través de la imaginación podemos registrar, con otra intensidad y parcialmente, algunas características de los objetos que nos han afectado y a través de la memoria (acumulación de imágenes), es posible realizar una serie de asociaciones que, con la ayuda de la experiencia, nos permiten entender.

Este tipo de entendimiento se expresa en un discurso mental que, no es otra cosa que esa serie de pensamientos vinculados entre sí y con un sentido específico. Esta serie de pensamientos o de discursos mentales es de dos tipos. El primero se caracteriza por ser un discurso aparentemente sin guía e inconstante y por la asociación de pensamientos de manera libre, tal es el discurso mental de los sueños. El análisis que realiza en torno a los sueños es clarificador respecto a la forma en que se produce la sucesión de pensamientos en la mente y a la manera en que la sensación construye el sentido de éstos. Las relaciones entre sensación, imaginación y asociación de pensamientos como una cadena de causalidades la ejemplifica Hobbes con el siguiente ejemplo:

---

<sup>4</sup> Ibid., p.6

Así acontece que cuando se tiene frío estando echado se sueña con cosas de terror, y surge la idea e imagen de algún objeto temible(...); del mismo modo que la cólera causa calor en algunas partes del cuerpo cuando estamos despiertos, así cuando dormimos, el exceso de calor de las mismas partes causa cólera, y engendra en el cerebro la imagen de un enemigo<sup>5</sup>

Hobbes busca con tal ejemplificación demostrar que aunque ciertos pensamientos se presentan como meras fluctuaciones incoherentes de pensamiento, poseen una explicación lógica, busca enfatizar que lo emocional tiene un origen fisiológico. Una sensación desagradable provoca la asociación con otros objetos que en la experiencia, tal vez en otro tiempo, también provocaron desagrado: la sensación molesta del frío se relaciona en el sujeto con el objeto temible y así ambos, el frío y el temor, se asocian por el desagrado que alguna vez ocasionaron. A través de este tipo de entendimiento limitado a las asociaciones derivadas de las sensaciones y conjuntamente con la experiencia, es posible encontrar la dependencia de un pensamiento respecto a otro.

El segundo tipo de discurso mental se caracteriza por tener un propósito final y estar regulado por algún deseo o designio que nos indica la forma de alcanzarlo. “Del deseo surge el pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquellos que perseguimos; del pensamiento brota la idea de los medios conducentes a ese fin”.<sup>6</sup> Lo característico de este pensamiento, que al ejercitar la imaginación y la memoria intentando determinar los efectos posibles a partir de efectos pretéritos semejantes, es el desarrollo en el hombre la prudencia y la remembranza. Esta última la entiende, como la capacidad del hombre de fijarse en las cosas que produjeron determinado hecho u originaron determinado estado mental. Este tipo de pensamiento es particular del hombre y se entiende como un proceso natural que no requiere para su ejercicio sino haber nacido hombre y hacer uso de los cinco sentidos. Pero, como ha insistido Hobbes, “no es la prudencia lo que distingue al hombre de la bestia. Hay animales que teniendo un año observan más, y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que un niño lo hace a los diez”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Ibid., p.12

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit. p. 17

<sup>7</sup> Ibid., p.19

A partir de la tesis empirista, según la cuál no existe nada que el ser humano piense que no haya sido recibido parcial o totalmente por los sentidos, Hobbes establece una continuidad entre el saber empírico resultado de la experiencia y el desarrollo del pensamiento racional. Lo que permite transitar de un entendimiento limitado a las asociaciones de pensamientos en función de un orden derivado de la presentación de las sensaciones y/o en función de la experiencia es la adquisición del lenguaje, atributo que marca contundentemente la separación entre vida animal y vida la humana. Inaugurando la dimensión propiamente humana de la comprensión.

La comprensión propia del hombre consiste en comprender no solamente la voluntad del hombre sino también sus concepciones y pensamientos por el hecho de que los nombres de las cosas se siguen y se unen para formar afirmaciones, las negaciones y otras formas de expresiones verbales<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Ibid., p.40

## **2.2 Las pasiones.**

Si bien el estudio de las pasiones fue un tema que ocupó a filósofos de distintas tradiciones como la platónica, aristotélica o la estoica griega. El tratamiento que les da Hobbes es sin duda sorprendente. Para él el miedo, el deseo, la esperanza o el odio son movimientos naturales de un cuerpo sensible que responde a distintas sensaciones, por lo tanto las pasiones en tanto movimientos naturales de todo ser con capacidades sensibles tienen fuerza, extensión, peso y además son medibles y catalogables. En tanto rasgo constitutivo de la naturaleza humana, el filósofo inglés asume el carácter irrenunciable de las pasiones por lo que, antes de condenarlas o estigmatizarlas moralmente<sup>9</sup>, decide analizarlas con la convicción de que sólo un conocimiento cabal de éstas permitirá entender las causas del comportamiento humano.

A Hobbes le interesa conocer las pasiones predominantes en los seres humanos cuáles fomentan el enfrentamiento y cuáles favorecen el desarrollo de una vida racional. Al abordar su exposición sobre las pasiones, Hobbes señala que existen dos tipos de movimientos naturales en todo ser animado. A los primeros los denomina vitales y a los segundos voluntarios. Las mociones o movimientos vitales<sup>10</sup> son aquellos inherentes a nuestra condición biológica, comienzan en la generación de la vida y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Ejemplos de tales mociones son: la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, la digestión, la nutrición, la excreción, etc. Semejantes mociones no necesitan la ayuda de la imaginación, son simplemente movimientos involuntarios que tienden a conservarse.

A este tipo de mociones se corresponde con ciertos apetitos y aversiones que nacen con el hombre, como el apetito de alimentarse, el apetito de excreción y exoneración (que puede también y más propiamente ser aversión de algo que sienten en sus cuerpos). Los movimientos voluntarios a diferencia de los naturales requieren de la imaginación, siempre es necesario un pensamiento precedente respecto al dónde, de qué modo y qué a de dirigirse la acción. Ejemplos de movimientos voluntarios son: el andar, hablar, mover uno de nuestros miembros del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente.

---

<sup>9</sup> Al respecto dice Hobbes: "Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que constan que hay una ley que las prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo respecto a la persona que debe promulgarla" Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.103

<sup>10</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán ...*, Op. Cit., p. 40

La distinción que Hobbes realiza en torno a estos dos movimientos nos permite entender la particularidad de las pasiones. Mientras que los movimientos vitales se realizan sin deliberación alguna, el movimiento voluntario supone un pensamiento y una dirección de la acción creada por la imaginación. El juego entre las sensaciones y la imaginación genera la posibilidad de los movimientos voluntarios que en Hobbes es tan sólo otra designación de pasión.

Sin embargo, al hablar de movimientos voluntarios no pretende hacer referencia a las pasiones exclusivamente humanas, esto se hace evidente en su noción de voluntad. Para el pensador inglés, la voluntad no es una facultad exclusiva del ser humano, pues no está vinculada con la razón y por lo tanto según esta definición de voluntad un individuo puede actuar irracionalmente de manera voluntaria<sup>11</sup>. La voluntad es simplemente el impulso último que mueve a la acción.

En palabras de Hobbes:

El último apetito o aversión próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos voluntad, acto (y no facultad) de querer (...) La definición de la voluntad dada comúnmente por las Escuelas, en el sentido de que es un apetito racional, es por tanto defectuosa, porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón. Pero si en lugar de apetito racional, decimos un apetito que resulta de la deliberación precedente, entonces la definición es la misma que he dado aquí. Voluntad, por consiguiente, es el último apetito en la deliberación.<sup>12</sup>

Como se puede ver, para Hobbes cualquier animal con capacidad de deliberar tiene voluntad. La voluntad, lejos de estar dirigida por la razón está próxima a nuestros deseos, apetitos o aversiones, por lo que son igualmente voluntarias las acciones positivas como las que se inician en la aversión o en el temor. Las pasiones propiamente humanas son las que se desarrollan con la adquisición del lenguaje y, a través de éste, de la razón.

---

<sup>11</sup> Los matices del concepto de voluntad en Hobbes los encontramos en: Enrique Serrano, *Filosofía del Conflicto. Necesidad y contingencia del orden social*, UAM-I, col. Signos, México, 2001, p. 59

<sup>12</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit. p.48

### **2.3 La clasificación**

Para Hobbes existen siete pasiones simples o primarias de las que se derivan todas las demás pasiones existentes, y las cuales clasifica según diversos criterios, como por su conjunción, por la sucesión de dichas pasiones o según la opinión que tengan los hombres al referirse a lo que desean. Tales pasiones son: Apetito, deseo, amor, aversión, odio, placer y dolor.<sup>13</sup> Dentro de estas pasiones simples, el deseo es la pasión fundamental a la que hacen referencia o bien son modalidades las demás pasiones. ¿Cómo debemos entender el deseo? “El deseo es un esfuerzo (*conatus*, endeavour) por el que tendemos a buscar lo que contribuye a preservar nuestro ser.”<sup>14</sup> El deseo por preservar la vida, para este autor, es el principio que fundamenta la forma de aproximarnos al mundo exterior y a los demás. En la idea de *conatus* que es equivalente al deseo de preservar la vida se sintetiza uno de los grandes pilares de la antropología política de Hobbes, siendo incluso el criterio más alto dentro de la jerarquía de los valores políticos de éste.

Tenemos entonces que el ser humano es en primer lugar un ser de deseo, éste es el primer principio. En función de este deseo básico e irreprimible el ser humano busca aquello que lo fortalece y contribuye a su preservación y se aleja de lo que obstaculiza su existencia y conservación. En el primer caso hablamos de apetito y en el segundo de aversión. A diferencia de los apetitos innatos propios del movimiento vital, existen apetitos referidos a cosas particulares, los cuales se generan a partir de la experiencia o de la comprobación de sus efectos sobre nosotros mismos o sobre los demás hombres.<sup>15</sup>

El amor y el odio son modalidades del deseo y la aversión. Decimos amar lo que deseamos, y odiamos aquellas cosas por las que sentimos aversión. Señala el filósofo inglés:

Deseo y amor son la misma cosa, sólo que con el deseo siempre significamos la ausencia del objeto, y con el amor, por lo común, la presencia del mismo; así también, con la aversión significamos la ausencia, y con el odio la presencia del objeto.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Véase, Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit. p. 44

<sup>14</sup> Yves Charles Zarka, *Hobbes y el pensamiento...*, Op. Cit. p. 59

<sup>15</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit. p.41

<sup>16</sup> Ibidem

La deducción de Hobbes continúa y nos dice que cuando los apetitos provocan reacciones subjetivas agradables sentimos placer y a las reacciones desagradables que nos produce la aversión les llamamos dolor. El placer es “una corroboración del movimiento vital”, por lo que se entiende que los seres humanos poseen una tendencia natural a buscarlo en la medida en que es una sensación estimulante que fortalece las ganas de vivir y, por el contrario tienden a alejarse de todas las sensaciones que le causan molestia o dolor. La dimensión del placer no se limita a la sensaciones del cuerpo ; existen también placeres de la mente, que comienzan cuando prevemos o deducimos las consecuencias de las cosas, este placer deriva en alegría.<sup>17</sup>

Ahora bien, esta teoría fisiológica del placer y del dolor tiene implicaciones sumamente importantes en la definición que hace Hobbes del ser humano. Por un lado al sostener que por sobre todas las cosas los seres humanos buscan de manera natural placer para reafirmar la existencia lo lleva a colocar a la muerte como el polo más temible del que los hombres tienen que huir. Pero no se trata, como vemos, de un miedo a la muerte natural sino a la muerte violenta que según es lo más doloroso y menos deseable para un ser humano.

Las necesidades de la naturaleza hacen que los hombres eviten lo que les produce dolor; pero por encima de todo, les hace evitar ese terrible enemigo de la naturaleza, la muerte, de la que nos aguarda no sólo la pérdida de todas nuestras potencias, sino con ella el mayor de los daños corporales.<sup>18</sup>

Aunado a la valoración de la muerte en forma violenta como el referente más temible para los hombres, la mencionada teoría fisiológica del placer y el dolor posee otra consecuencia en relación con la forma en que los seres humanos valoran las cosas que “los afectan” y el mundo en general. Según Hobbes los únicos criterios que existen para opinar sobre el mundo están en función o provienen en primer lugar de nuestros deseos y aversiones y ninguna de las pasiones tiene una determinación negativa o positiva, es decir, no están determinadas moralmente.

Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su aversión, malo; y de su desprecio vil e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y

---

<sup>17</sup> Ibid.,p.43

<sup>18</sup> Elementos de la ley, citado por Watkins, en J.W.N Watkins *¿qué ha dicho verdaderamente Thomas Hobbes?...* Op. Cit., p.140

de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismo, sino del individuo (donde no existe Estado) o ( en un Estado) de la persona que lo representa; o de un arbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y mal.<sup>19</sup>

Lo que Hobbes sostiene es que no existe nada que de antemano guíe la conducta humana, ninguna norma moral a priori o un mundo del deber al cual se deba adecuar la conducta humana. Bueno y malo son cuestiones subjetivas que dependen de nuestros deseos y aversiones. Como se ha mencionado el hecho de preferir una cosa sobre otra depende de nuestras sensaciones de placer o satisfacción o bien de las sensaciones desagradables con relación a un objeto o acontecimiento. Esta es la manera en que valorizamos. Todo lo que se desea o por lo que tenemos aversión es resultado de un conocimiento o experiencia pasada, donde el sujeto ha comprobado el placer o el dolor que le causan los objetos y determinadas acciones. Hobbes realiza una precisión en torno a las tres formas posibles de concebir lo bueno y lo malo. En primer lugar, bueno en la promesa, bueno en el efecto de un fin deseado, que es la representación de lo deleitoso; y bueno como medio, lo que aparece como útil o provechoso. Respecto a lo malo, en el efecto y en el fin es molesto, desagradable, perturbador; y lo malo en los medios, inútil, inprovechable, penoso.<sup>20</sup>

En la medida en que no existen valores universales o términos absolutos que normen la acción de los seres humanos, es comprensible que la dimensión moral para este autor proviene de una convención humana. En el modelo de Hobbes, tal convención sólo es posible en el Estado. Sin embargo la ausencia de valores o criterios comunes es para la antropología un punto de conflicto y en el estado de naturaleza será un motivo principal del surgimiento de la violencia.

En realidad el problema que encuentra el filósofo inglés es que los seres humanos por sí mismos no pueden llegar a establecer significados comunes, ya que sus juicios están arraigados a sus deseos e intereses individuales provocando inevitablemente el desacuerdo. Sin embargo este argumento es insuficiente para sostener que la diferencia de juicios tiene forzosamente que derivar en desacuerdos irreconciliables. Para reforzar la idea de la inevitabilidad del desacuerdo promovido por la diferencia de juicios o valoraciones subjetivas y la incapacidad de acuerdos

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 42

<sup>20</sup> Ibidem

comunes, deduce de la idea de la búsqueda natural de placer la concepción de un hombre egocéntrico como respuesta a su necesidad de procurarse la satisfacción personal.

Todas las demás pasiones que denominamos de distintas maneras son variaciones de estas pasiones simples. La diferencia se establece a partir de la forma en que se les considere. Hobbes establece cuatro criterios. En primer lugar, los nombres de las pasiones pueden variar dependiendo de la opinión que los hombres tienen de la posibilidad de alcanzar o no lo que desean; tal es el caso de la esperanza y la desesperación. La esperanza es el apetito o deseo unido a la idea de que podemos alcanzar lo que deseamos. Cuando sentimos desesperación sufrimos ante la opinión o creencia de que nuestro deseo es imposible de alcanzar.<sup>21</sup>

El segundo criterio está en función de si el objeto es amado u odiado, es decir dependiendo del deseo o aversión que nos suscite. Tal es el caso del temor que es una sensación de aversión unida a la idea de sufrir algún daño o la codicia que es deseo de riquezas.<sup>22</sup>

En tercer lugar, los nombres de las pasiones cambian al considerarlas en conjunto o en combinación. Por ejemplo: la vanagloria que es confianza fundada en la adulación. Y el último criterio se establece según la alternativa o sucesión de pasiones. Tal es el caso del amor que en referencia a las personas en el aspecto de convivencia se denomina amabilidad, amor singular de alguien, con el deseo de ser singularmente amado: pasión amorosa, o amor adquirido por imaginación del placer pasado: lujuria.<sup>23</sup>

Hobbes ubica el origen de las pasiones en la naturaleza deseante del ser humano, entendiendo al deseo como el movimiento que motiva la acción del ser humano hacia aquello que reafirma y fortalece su ser y, que lo hace alejarse de lo que obstaculiza su existencia. Es con relación a este principio constituyente de la naturaleza humana, que se explican las demás pasiones simples y de las cuales por distintos criterios se derivan toda la variedad de pasiones existentes. La clasificación de Hobbes distingue a las pasiones de acuerdo a cómo afectan al ser humano y qué reacciones producen en él.

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 44

<sup>22</sup> Ibid., p. 44

<sup>23</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p. 45

Al ser las pasiones los movimientos que motivan la conducta humana, Hobbes reconoce que sin ellas la vida tanto social como ética y política sería imposible. Por lo que busca establecer cuáles son las pasiones que contribuyen al establecimiento de una vida racional, cuáles son las pasiones que incitan a los hombres al enfrentamiento o por el contrario las que contribuyen al orden. La especificidad de tales pasiones sólo es posible al establecer las relaciones entre el lenguaje y la razón. Ambos tienen repercusiones importantes en la naturaleza pasional de los seres humanos; y más aún es en la dimensión intersubjetiva a la que hace referencia el lenguaje, donde adquieren su especificidad las pasiones más relevantes en la filosofía de Hobbes.

## 2.2 Razón y pasión

Durante mucho tiempo las pasiones fueron consideradas como un factor de perturbación o pérdida temporal de la razón. Las pasiones eran consideradas el obstáculo mayor para desarrollar una vida racional. Y, la razón tenía la función de servir como un freno o dique a los impulsos pasionales que asaltaban a los hombres. En Hobbes pasión y razón no son términos que constituyan una oposición, donde la razón se opone a las pasiones para someterlas. Esto se explica en primer lugar porque no existe nada en el mundo que sirva de guía al actuar humano, es decir, no existe un mundo del deber ser establecido *a priori*, ni ninguna otra clase de categorías o valores más que los cada ser humano produce subjetivamente. En segundo lugar, la imposibilidad de que tal oposición se explica directamente por la especificidad del concepto de razón que utiliza Hobbes.

Para el filósofo inglés la razón es una adquisición, es decir los hombres no nacen racionales sino se hacen racionales, a través del uso adecuado de los nombres, el esfuerzo y de un método correcto que les permita ordenar, jerarquizar y establecer causas y consecuencias de los fenómenos.

Según la definición de Hobbesiana: “La razón no es, como el sentido y la memoria innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y en segundo lugar, aplicando un método correcto”

La razón es para Hobbes básica y fundamentalmente cálculo. Cuando un hombre razona dice nuestro autor- no hace otra cosa sino un computo (suma y resta) de las consecuencias de los nombres convenidos para la significar nuestros pensamientos. Desde su perspectiva el cálculo no sólo se aplica a cantidades matemáticas ni sólo se refiere a procesos y hechos netamente estudiados por los físicos o matemáticos, sino que es la operación que realiza cualquier ser humano que haya desarrollado el lenguaje y tenga la necesidad de comunicarse, el cálculo es utilizado en la vida diaria donde hacemos proposiciones lo que implican un cálculo o una previsión sobre cualquier hecho incluyendo los más simples y contingentes. La razón es por lo tanto un instrumento que le permite al ser humano calcular, hacer proposiciones y prever. La condición para que los hombres sean capaces de razonar es la invención del lenguaje, el lenguaje es la materia prima del pensamiento racional. A continuación abordaremos los puntos principales de la

teoría del lenguaje de Hobbes para mostrar como su limitada idea de razón y su tesis individualista del lenguaje como una producción privada de signos y como un vehículo para expresar las pasiones, son elementos que contribuyen notablemente en la construcción del ser humano conflictivo que postula

### **2.3 La formación del lenguaje y el pensamiento racional.**

El lenguaje es la dimensión humana por antonomasia. Sólo a través de la palabra los seres humanos emancipan su constitución mental de la animal. El acto de nombrar y asignar significados es el paso cualitativo que marca la separación del ser humano con la inmediatez del mundo de las percepciones. El desarrollo del lenguaje permite la comprensión racional e inaugura la dimensión propiamente comunicativa y por tanto social y política. Como significativamente Hobbes señala en el *Leviatán*, sin lenguaje “no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más de lo que existe entre leones, osos y lobos” <sup>24</sup>

Si nos limitamos al análisis de la imaginación y la memoria encontraremos que no hay una distinción clara y contundente respecto a la vida animal y la propiamente humana. Tanto la imaginación como la memoria producen imágenes y concepciones que permiten articular un discurso mental, que según lo define nuestro autor es una sucesión de pensamientos que vinculados entre sí nos permiten algún tipo de entendimiento. Pero la articulación de estas concepciones o representaciones están unidas según un orden preestablecido derivado de la presentación de las sensaciones. El orden del discurso mental lo constituyen principios de principios de asociación (antecedente y consiguiente), depende directamente de las reacciones emocionales y de la experiencia adquirida, pero no de nombres, signos lingüísticos o silogismos.

A diferencia de los discursos mentales que se circunscriben a los movimientos naturales de la imaginación y la memoria; el lenguaje requiere de una invención artificial: el signo. Según la definición del filósofo inglés “el lenguaje se basa en nombres o apelaciones, y en la conexión de ellos.”<sup>25</sup> Y, el uso general del lenguaje “consiste en transponer nuestros discursos mentales en verbales: o la serie de

---

<sup>24</sup> Ibid., p.22

<sup>25</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op., Cit, p.22

nuestros pensamientos en una serie de palabras, y esto con dos finalidades: una de ellas es el registro de las consecuencias de nuestros pensamientos, que siendo aptos para sustraerse de nuestra memoria cuando emprendemos una nueva labor, pueden ser recordados de nuevo por las palabras con que se distinguen.”<sup>26</sup> Sólo a través de la palabra se pueden fijar los pensamientos evanescentes y establecer un orden que los signifique.

Lo único que permite al ser humano trascender las percepciones inmediatas del mundo y es la creación de signos o nombres que le permitan recordar sus pensamientos en cualquier circunstancia. Lo que inaugura el proceso de adquisición del lenguaje, así como lo que constituye la especificidad humana es la capacidad de lo arbitrario<sup>27</sup> de la que nace el lenguaje.

“Un nombre o apelativo es el vocablo que un hombre impone arbitrariamente como marca destinada a recordarle una idea referida a la cosa a la que él se la impone”<sup>28</sup>

A través de la particularidad humana de lo arbitrario, los hombres son capaces de asignar nombres a los objetos de la experiencia. La arbitrariedad radica en que, cualquier objeto es susceptible de utilizarse como marca, no obstante una marca es mejor que otra según cumpla mejor o peor su función como recordatorio. También podemos corroborar lo arbitrario de la designación en que la relación entre los nombres y las cosas que ellos designan no proviene de la experiencia, ni tampoco existe entre ellos ninguna relación natural, es decir, no hay ningún parecido entre ellos que pueda dar fundamento a la idea de que la naturaleza de las cosas allá sugerido sus nombres. Se trata en última instancia de una designación arbitraria sostenida por un acto de voluntad.

---

<sup>26</sup> Ibid., p.23

<sup>27</sup> Tal como señala Zarka La posibilidad de lo arbitrario exclusiva del ser humano es el umbral que permite distinguir al hombre del animal, y a partir de lo cual será posible la mutación intelectual y pasional que constituye la singularidad del ser humano. La designación arbitraria de los nombres está sostenida por un acto de voluntad y permite marcar una diferencia tajante frente a las relaciones naturales.

<sup>28</sup> Thomas Hobbes, *De Homine*, citado por: Yves Charles Zarka, *Hobbes y el pensamiento...*, Op. Cit., p. 60

La designación de objetos a través de los nombres o marcas es la función primaria y condición para el desarrollo del lenguaje, pero no deriva inmediatamente en un acto comunicativo. Ya que según Hobbes la utilización de la marca es individual, cada ser humano establece voluntariamente unas marcas para sí mismo, es decir las marcas no implican ningún pacto interhumano o social, pero a partir de ellas es posible establecerlos.

El primer uso de los nombres es servir de marcas o de notas para el recuerdo. Otro uso se aplica cuando muchos utilizan las mismas palabras, para significar por su conexión y orden de estas palabras, lo que conciben o piensan de cada cuestión; y también lo que desean, temen o despierta en ellos alguna pasión. Cuando se usan así las palabras se denominan signos <sup>29</sup>

Hobbes subraya la creación de los nombres como un momento crucial que permite al ser humano recordar sus pensamientos y por lo tanto librarse de las percepciones inmediatas del mundo, así como comunicar en cualquier tiempo y circunstancia lo que desea y piensa. Lo que es digno de destacar es la deducción del proceso de creación del lenguaje como un acto solipsista del ser humano, donde cada cual asigna significados de manera privada. Antes de abordar las consecuencias de esta idea conviene seguir la exposición del autor en torno a la relación entre el uso de la palabra y el pensamiento racional.

Las palabras tienen una función constituyente en el pensamiento. A través de la asignación de nombres es posible recordar significados. Y al asignar significados es posible comunicar, a través de la ordenación de las palabras y su conexión. A Hobbes le interesa señalar que el uso del signo como recordatorio y como significante no termina da pie a desarrollar un proceso cognoscitivo.

Al hablar de los usos especiales del lenguaje Hobbes señala que sus principales funciones son:

Primero, registrar aquello que por pensamiento descubrimos como causa de alguna cosa presente o pasada, y aquello que a cosas presentes o pasadas puede producir o efectuar, lo cual es en suma adquisición de arte; en segundo lugar, mostrar a otros el conocimiento por nosotros alcanzado,

---

<sup>29</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.23

cosa que implica aconsejar y enseñar un hombre a otro; en tercer lugar expresar a otros nuestras voliciones y propósitos para poder gozar de ayuda mutua; en cuarto lugar; satisfacernos y deleitarnos a nosotros mismos y a otros jugando con nuestras palabras inocentemente por placer o por ornamento.<sup>30</sup>

Para Hobbes el conocimiento que se origina a través del lenguaje es el que permite establecer causas, inferir o deducir sus efectos, resumir consecuencias. Se trata del cálculo, elemento primordial para el desarrollo de la razón. Así como sólo a través de las palabras es posible el conocimiento, es evidente que la materia prima de la acción de calcular son también las palabras: “sin palabras no hay posibilidad de calcular números; mucho menos magnitudes, velocidades, fuerza y otras cosas cuyo cálculo es tan necesario para la existencia o el bienestar del género humano”<sup>31</sup>

Las palabras son susceptibles de delimitarse, de atribuíbles una extensión igual que los fenómenos físicos, los nombres poseen extensión, magnitud, valor; lo que permite calcular, inferir o deducir un posible efecto lógico que se desprenda de los hechos y los conceptos mismos; en ello se deja ver que el lenguaje mismo es en cierta manera un cálculo de hechos y cosas que traerá futuras consecuencias, aumenta las posibilidades del conocimiento de ahí que Hobbes diga que las palabras no sean posible conocimiento y particularmente conocimiento científico.

En suma, para Hobbes el cálculo es elemento fundamental para el desarrollo del pensamiento racional, al mismo tiempo reconoce que su condición es el lenguaje.

Los griegos tienen una sola palabra, logos, para las dos cosas: lenguaje y razón. No quiere esto decir que pensarán que no existe lenguaje sin razón; sino que no hay raciocinio sin lenguaje. Y al acto de razonar lo llamaban silogismo, que significa resumir las consecuencias de una cosa enunciada, respecto a otra.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Ibidem

<sup>31</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op.Cit., p.24

<sup>32</sup> Ibid., p.28

El desarrollo del pensamiento racional requiere de bases lingüísticas y aunque Hobbes es enfático en señalar que sin lenguaje no hay posibilidad de razonar, el desarrollo de su argumentación indica que la designación de los nombres es al mismo tiempo la construcción de categorías de pensamiento. La relación entre las distintas denominaciones y las posibilidades constitutivas en el pensamiento se expresan en su Teoría de los Nombres. Al exponer su teoría de los nombres, Hobbes distingue las diversas operaciones que permite el lenguaje y ejemplifica la forma en que funciona, a través de la conexión de los distintos nombres, el cálculo y la lógica.

Para Hobbes todo lo que es susceptible de ser nombrado queda comprendido en cuatro clases de nombres: 1) los nombres que designan cuerpos y materia, 2) los nombres de accidentes o cualidades, 3) los nombres que designan nuestras percepciones (imaginación y fantasías), 4) nombres que describen a otros nombres o expresiones como general, particular, universal<sup>33</sup>. Además de estos cuatro grupos que Hobbes clasifica como nombres positivos, ya que designan la semejanza, igualdad o identidad de las cosas que consideramos, existe un grupo de nombres negativos los cuales no designan algo en particular como son las palabras nada, ninguno, infinito. A esta clasificación Hobbes añade, un último grupo de nombres sin significación o con significados contradictorios, como la denominación “cuerpo incorporal o (...) la frase círculo cuadrado”<sup>34</sup>

Tal como lo hace notar Hobbes, a través de las designaciones de nombres podemos ampliar nuestro campo de referencia más allá de las cosas concretas o existentes, al superar la referencia inmediata, a través de los nombres, es posible ampliar la dimensión de temporal, de esta forma los seres humanos no sólo adquieren la capacidad de conjeturar el pasado, sino de prevenir o imaginar el tiempo futuro.

---

<sup>33</sup> Para Hobbes sólo los nombres pueden ser universales, y lo universal es la designación de una pluralidad de cosas individuales. “ No hay nada universal en el mundo más que los nombres, por que cada una de las cosas denominadas es individual y singular” Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.24

<sup>34</sup> Ibid., p.29

La ampliación es la temporalidad tiene repercusiones importantes en la constitución de los individuos, ya que la posibilidad de prever incrementa tanto sus deseos y esperanzas como sus miedos e incrementa la ansiedad del tiempo por venir.<sup>35</sup>

La relación entre pensamiento racional y lenguaje es para Hobbes directa. La teoría de los nombres explica la manera como las categorías racionales se construyen a partir del lenguaje. El proceso racional se deriva de la ordenación y clasificación del mundo que realizamos vía las palabras. Con la particularidad de que esa ordenación se circunscribe a una operación de suma y resta cosas o acontecimientos diversos. Según Hobbes:

Quando un hombre razona no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo por sustracción de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto; de una parte, el nombre de la otra parte<sup>36</sup>

La condición de posibilidad de los actos comunicativos radica no sólo en que exista signos lingüísticos sino en su eficacia. Para que el lenguaje funcione como instrumento de comunicación se necesitan reglas claras y significados unívocos de las palabras. Y para que esto suceda, según Hobbes, alguien tiene que establecerlos. Hobbes descubre que cuando los hombres razonan y dicen lo que cada uno piensa lo que se producen son desacuerdos. El motivo es que cada uno significa a las palabras de acuerdo a sus intereses privados, lo que da como resultado una "inconsistencia" en el lenguaje, la comunicación es trunca y dependiente de las subjetividades de cada individuo.

En la medida en que Hobbes advierte que el lenguaje no es un instrumento de comunicación neutro, y que los seres humanos son proclives a dar significados según sus propios intereses, considera que el lenguaje no sólo es el medio para

---

<sup>35</sup> Como apunta Hobbes "Es imposible para un hombre que continuamente se propone asegurarse a sí mismo contra el mal temer y procurarse el bien que desea, no estar en perpetuo anhelo del tiempo por venir" Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op, Cit., p.88

<sup>36</sup> Ibid., p. 32

desarrollar la dimensión humana, es decir la creación y un conocimiento científico, sino también es el campo del engaño, del error y del malentendido.

A las cuatro funciones del lenguaje: registrar el pensamiento, comunicarlo, expresar la intención y la voluntad y deleitarse; corresponden cuatro abusos o vicios correlativos. En palabras de Hobbes:

Primero, cuando los hombres registran sus pensamientos equivocadamente, por la inconstancia de significación de sus palabras; con ellas registran concepciones que nunca han concebido, y se engañan a sí mismos. En segundo lugar, cuando usan las palabras metafóricamente, es decir, en otro sentido distinto de aquel para el que fueron establecidas, con lo cual engañan a otros. En tercer lugar, cuando por medio de palabras declaran cuál es su voluntad, y no es cierto. En cuarto término, cuando usan el lenguaje para agraviarse unos a otros.<sup>37</sup>

El lenguaje es ambivalente, sostendría Hobbes. Es la posibilidad para que exista la sociedad, la política y la ciencia. Si y sólo si se establecen significados claros y unívocos el lenguaje puede servir a los hombres para comunicarse eficientemente. También es el vehículo de las pasiones y es un arma para aparentar; a través del lenguaje los seres humanos pueden disimular y decir a los otros cosas que en realidad no sienten. El lenguaje es también un instrumento para agraviar al otro. Sí y sólo si se establecen significados claros y unívocos el lenguaje puede servir a los hombres, pero en la medida en que esto sólo puede ocurrir con la institución del Estado con la creación de una autoridad definidora de significados y reglas, todo lo que existe entre los seres humanos es una torre de Babel, un terreno abierto al engaño, disimulo, la mentira.

Un tema central en la teoría política de Hobbes, que se desprende directamente del planteamiento teórico del lenguaje, es el relativo a la verdad. No es sorprendente que el tema de la verdad se inscriba en los límites del lenguaje, en la medida que sólo a través del ordenamiento los nombres es posible dar un significado inteligible al mundo, esto de manera arbitraria, queda claro que para Hobbes no existe nada que posea significado propio, es decir, el mundo en si no es verdadero ni falso, sino son las atribuciones y el ordenamiento humano que hacemos mediante las palabras lo que determina la veracidad o falsedad de algo.

---

<sup>37</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit, p.24

La verdad, es para Hobbes una construcción de la mente humana a través del lenguaje. De acuerdo a su definición: “Verdad y falsedad son atributos del lenguaje no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no existe ni verdad ni falsedad”.<sup>38</sup>

Una formulación verdadera consiste, según Hobbes, en el ordenamiento correcto de las palabras, comenzando por asignarles un significado inequívoco y cuidando de no unir denominaciones de distintas clases. En suma, la verdad queda reducida al uso correcto de las reglas lingüísticas. En la medida que la razón consiste en calcular (sumar y restar consecuencia) a partir de nombres, es claro que ni la razón puede librarse de su dependencia con las palabras. El planteamiento de la adquisición de la verdad a través de la imposición de reglas es para Hobbes un tema político y por lo tanto lo concibe como una herramienta para la paz. Sólo en la medida en que el poder político establezca un lenguaje unívoco los hombres podrán frenar la incertidumbre producida por la inconstancia de las palabras.

#### ***2.4 El Poder como la síntesis del deseo y la razón***

Hobbes realiza su interpretación del poder a la luz del principio fisiológico del deseo de conservación como motor de la vida humana. Primero tiene que sostener que este deseo cuyas dos tendencias persecución del placer y protección contra la muerte violenta, son irreprimibles y determinantes en el comportamiento humano. Incluso el desarrollo de la razón lejos de matizar estos sentimientos, contribuye a satisfacerlos. A continuación veremos como enlaza Hobbes a estas tres categorías: deseo, razón y poder.

El deseo de conservación es compartido por animales y seres humanos, con la diferencia radical que los humanos al adquirir una noción del futuro no se conforman con saciar sus necesidades inmediatas, y procuran los medios para su satisfacción futura. Esta capacidad para procurarse los medios de su existencia se llama poder. Lo que fundamenta el deseo por adquirir cosas exteriores es, según Hobbes, el deseo de seguir existiendo. Decir que se quiere poder es para Hobbes decir que se quiere afirmar la vida o en su reverso quien dice que no quiere poder miente, pues no hay nada tan elemental en el ser humano como su deseo constante

---

<sup>38</sup> Ibidem

de mantenerse con vida. De esta forma la búsqueda del poder es una tendencia natural, que al estar arraigada al deseo de conservación el ser humano busca preservar permanentemente. Este afán de poder también es resultado de que no hay nada en esta vida que dé perpetua tranquilidad a la mente de los hombres mientras vivan en la tierra. Según Hobbes:

Para un hombre cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tiende no solamente a procurar, sino, también a asegurar una vida feliz; difieren tan sólo en el modo como parcialmente surgen de la diversidad de las pasiones (...) de la opinión que cada uno tiene de las causas que producen el efecto deseado.  
<sup>39</sup>

La definición de Hobbes de la vida afectiva en función del deseo de preservarse con vida, es posible porque no existe ningún fin exterior a la existencia humana misma. Por eso puede sostener que la felicidad no puede consistir en el reposo y la satisfacción que podrían dar los objetos que aseguran la existencia y un objeto último de amor, sino al contrario en la persecución constante del placer y en su aseguramiento. De esta forma la búsqueda del poder al estar arraigada al deseo de conservación se convierte en una tendencia natural y por definición permanente.

Por otro lado, la razón es la que posibilita idear los medios y las estrategias para conseguir lo que los hombres desean, es decir es la que permite al ser humano ejercer su poder. La afirmación de la búsqueda de poder es una tendencia universal y connatural al género humano, es en sí misma problemática, pero insuficiente para describir el estado de naturaleza como algo insoportable, por lo que Hobbes tendrá que agregar algunas condiciones más para completar su cuadro de desolación y destructividad. Sin embargo, la idea de la búsqueda del poder como la condición para afianzar la vida y de la racionalidad al servicio del deseo son características indispensables para desatar el conflicto en el estado de naturaleza. Esta problemática la trataremos en el capítulo siguiente.

---

<sup>39</sup> Ibid., p.79

## ***Antropología política y violencia.***

El comportamiento violento según la antropología de Hobbes no tiene un origen unívoco o monocausal. Se trata más bien de una mezcla ecléctica de principios físico-mecánicos, deducciones psicológicas y generalizaciones empíricas que en combinación fundamentan una imagen del ser humano como un ser inevitablemente conflictivo y potencialmente violento. Para lograr tal imagen la idea de uniformidad en los afectos o pasiones humanas es fundamental. Hobbes da por sentado que todos los seres humanos poseen una misma estructura que funciona y produce exactamente los mismos efectos. Lo audaz del argumento es que a esta uniformidad mecánica le corresponde de manera paralela una uniformidad psicológica. El resultado de compartir una misma estructura psicológica es que todo el género humano tiene en la base de su comportamiento las mismas motivaciones.

A partir del principio de conservación del que Hobbes deriva toda la vida pasional, el ser humano queda atrapado en una lógica de persecución permanente por el deseo y en una aversión por la muerte en forma violenta. Esta oscilación en que se encuentra el hombre queda asegurada inicialmente por el hecho de que no existe ningún fin exterior que le de sentido a la vida. Todo lo que el hombre siente responde a algo que sucede en su interior.

El desarrollo del lenguaje y de la razón están lejos de poder frenar o matizar esta lógica neurótica bajo la que funciona el ser humano. Por el contrario ambos son características detonadoras del comportamiento violento. En primer lugar, el lenguaje y la razón permiten al ser humano tener una noción de temporalidad, específicamente de concebir el futuro. Pero esta capacidad no es ninguna experiencia agradable sino por el contrario es la raíz de la incertidumbre y del miedo. En la medida que los hombres se preocupan por el tiempo venidero su interés por preservarse se distingue de la inmediatez animal y son capaces de prever y prevenirse para el futuro lo que tiene como resultado un anhelo mayúsculo de seguridad. La búsqueda de poder proviene directamente de esta necesidad de seguridad y consiste en la acumulación de bienes y en la aseguración de los medios para la protección futura. La razón que en Hobbes se reduce al cálculo, está circunscrita a los intereses particulares de cada uno y en complicidad con las

pasiones, por lo que se convierte en un aliada para la obtención de poder. Sin embargo estos elementos no son suficientes para sostener que el ser humano es conflictivo y violento, por lo que nuestro autor agrega la idea del egocentrismo como correlato del deseo de preservarse a sí mismo, idea que aunada al miedo cierra la posibilidad de que el ser humano sienta pasiones solidarias o de confianza hacia los otros.

Aunque Hobbes se esfuerza por matizar al lenguaje como algo ambivalente al presentar al lenguaje como la invención más provechosa para el género humano y por otro lado como la fuente del error y la simulación. El lenguaje, lejos de ser un lugar de comunicación donde es posible el acuerdo es una forma peligrosa y limitada de comunicación. El lenguaje como fuente de desacuerdos y lucha será un elemento más de conflicto en el estado de naturaleza.

### 3 El Estado de naturaleza

Hemos visto en el capítulo anterior que la fórmula antropológica del *homo homini lupus* es irreductible a una imagen de un hombre bestial que mata por las ganas de matar o emplea la violencia sólo impulsivamente sino que, al contrario, la inclinación hacia la violencia siempre corresponde a necesidades concretas y es mediada por el uso de la razón. Por lo tanto sería igualmente erróneo imaginarse el estado de naturaleza como una guerra amorfa y desenfrenada de todos contra todos. Más bien se trata de retomar las raíces de la violencia encontradas en las concepciones teóricas de Hobbes y analizar dónde y cómo se abren paso a la superficie, es decir de qué formas se concreta la violencia cuando el ser humano entra en la interacción con los demás sin ninguna mediación por una fuerza superior como lo será después el Estado.

Este análisis requiere en primer lugar algunas explicaciones sobre el papel argumentativo que ocupa el concepto del estado de naturaleza dentro de la filosofía política de Hobbes. Sabemos que a este autor no le interesaba hacer ni antropología ni arqueología tampoco historia. Más bien utilizó la situación hipotética del estado de naturaleza para fundamentar y legitimar su teoría de Estado y cabe preguntar hasta que punto esta función instrumental del concepto del estado de naturaleza influyó en la noción de violencia atribuida a éste.

En segundo lugar nos detendremos con una deducción principal de la antropología hobbesiana que al mismo tiempo marca una diferencia tajante con todas las teorías políticas anteriores: la igualdad natural de los hombres. Veremos que esta igualdad natural, lejos de ser un primer indicio de la trías *égalité – liberté – fraternité*, en el estado de naturaleza tiene efectos más bien devastadores. En concreto, vivir bajo las condiciones del estado de naturaleza hobbesiano significa aspirar a lo mismo, entrar en competencia por lo mismo, querer dominar al otro y por lo tanto percibirlo como igualmente hostil. La descripción de los motivos del actuar violento del hombre ocupará un espacio extenso en este capítulo.

En tercer lugar indagaremos el papel que juega la violencia en sus concepciones de derecho natural y ley natural ya que estos dos conceptos son fundamentales para mostrar tanto la necesidad como el camino posible para salir del estado de naturaleza. A modo de conclusión haremos un balance de los ejes principales del comportamiento violento del hombre bajo las condiciones del estado de naturaleza.

### **3.2 Ubicación del estado de naturaleza en la teoría política de Thomas Hobbes**

El estado de naturaleza es una situación hipotética que proyecta como sería la vida en común de los seres humanos si no existiera ningún tipo de mediación institucional ni poder político capaz de regular permanentemente su comportamiento. Lo que hace de este estado un lugar en guerra, es decir de enfrentamientos permanentes y de violencia, es que cada cual actuará de acuerdo a sus propios intereses y en función de su deseo de preservar la vida. En semejante condición nadie tiene garantizada su seguridad individual ni tampoco es posible tranquilidad colectiva, es, como dijimos un estado de guerra real o potencial.<sup>1</sup>

En la medida en que el concepto estado de naturaleza ha sido objeto de múltiples interpretaciones<sup>2</sup> y, al hecho de que en sí mismo no es un concepto unívoco, conviene especificar el sentido y significado que adquiere en Hobbes.

El estado de naturaleza es para el filósofo inglés un recurso teórico, una ficción necesaria para la construcción de su modelo y por tanto trasciende los contenidos empíricos. De esta forma no puede ser entendido como la representación de un supuesto estado originario en un tiempo remoto de la humanidad. Una precisión de los significados del estado de naturaleza se puede establecer a partir de la siguiente exposición de Hobbes:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de

---

<sup>1</sup> Para Hobbes la guerra no se limita a las batallas o al acto de luchar, de una situación hostil donde en cualquier momento es posible el enfrentamiento: "La naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario", Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.102

<sup>2</sup> Algunos ejemplos de interpretaciones distintas sobre el concepto de estado de naturaleza en Hobbes. S Wolin, *El pensamiento político...* Op. Cit., pp. 280-283, MacPherson, C.B, *La teoría del individualismo posesivo*, Editorial Fontanella, Barcelona,1979, p.17 y Norberto Bobbio, Thomas Hobbes ..., Op. Cit., pp.15-26

América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial al que me he referido. De cualquier modo que sea puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.<sup>3</sup>

A partir de esta larga cita se pueden apreciar los distintos significados que Hobbes da al estado de naturaleza. Como lo mencionamos, no parte del supuesto de que tal estado existe, en cambio propone que tal proyección es la representación imaginaria de una posibilidad latente en cualquier sociedad humana: la disolución del poder político. En esta medida sus alusiones históricas tienen la función de confirmar la posibilidad del modelo.

Particularmente interesante es la mención de la posibilidad de entrar en un estado de naturaleza después de haber convivido pacíficamente. Lo que nos impide restringir el concepto de estado de naturaleza a un momento pre-político, es decir, como la condición cronológicamente previa a la formación del Estado. Si no, además pensarlo como una inversión temporal, una ruptura o disolución del orden político, factible en cualquier etapa de su desarrollo<sup>4</sup>.

### **3.2 La igualdad natural en el estado de naturaleza.**

Para que la violencia surja y se convierta en la característica predominante del estado de naturaleza se requiere que los hombres sean iguales entre sí en algunos aspectos y distintos en otros<sup>5</sup>. Se trata de una mezcla de uniformidad en los sentimientos y motivaciones del comportamiento social en relación con el

---

<sup>3</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán. O de la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, México, FCE, 1992, p. 103-104

<sup>4</sup> Algunos autores hacen énfasis en la vigencia del concepto estado de naturaleza entendido como la representación de la disolución del poder político y posibilidad inherente a toda sociedad políticamente organizada. Enrique Serrano señala: "A pesar de su carácter hipotético, el estado de naturaleza tiene una base empírica, ya que no se refiere a un mítico pasado, ni al origen (el punto cero que marca el paso de lo natural a lo social), sino un riesgo permanente que amenaza a todo orden civil, a saber: el perder legitimidad y con ella la facultad de regular las acciones de sus miembros. El estado de naturaleza se presenta reiteradamente en diversos contextos sociales y con distintos grados de intensidad" Enrique Serrano Gómez, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, UAM-I, 2001, p. 62

<sup>5</sup> La idea general de la combinación igualdad/ desigualdad como fuente originaria del conflicto se encuentra en la lectura que realiza J.W.N Watkis, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Doncel, p. 124-125. La tesis de la igualdad natural como la base para la violencia también la encontramos en otros autores Cfr. Paulette Dieterlen, "Hobbes: el porqué y para qué de la violencia" en : *El mundo de la violencia*, Adolfo Sánchez Vázquez editor, México, 1998, p.391

surgimiento de la pluralidad de opiniones y la colisión de deseos. Se puede sostener que la violencia tiene raíces en la igualdad. Pero no en la noción moderna de igualdad que se refiere fundamentalmente a una igualdad frente la ley, sino en la que Hobbes denomina igualdad natural. Se trata de una igualdad de poder (capacidades y facultades humanas) y de una igualdad de derecho.

Por otro lado, en lo referente a las ideologías políticas, religiosas y morales la diversidad constituye un caldo de cultivo para los enfrentamientos. Enfrentamientos que precisamente por la igualdad natural que poseen los hombres no pueden solucionarse pues no hay lugar ni para la dominación estable ni mucho menos para los acuerdos permanentes. En conjunto igualdad natural y surgimiento de la diversidad hacen del estado de naturaleza un territorio sumamente proclive a la violencia.

El estado de naturaleza se caracteriza por la ausencia de un centro jerárquico dominante, como lo es el poder político. Y, por la presencia de una pluralidad de individualidades caracterizadas por una doble igualdad. La primera referente a una igualdad en capacidades y facultades de los seres humanos (fuerza e inteligencia), la segunda, es una igualdad de derecho consiste en “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su naturaleza, es decir, su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que por su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin”<sup>6</sup>

Una de las tesis más relevantes en la teoría política de Hobbes, como lo desarrollamos en el capítulo primero, es la eliminación contundente de cualquier supuesta naturalidad del orden político. Frente a la tradición aristotélica que durante siglos explicó el origen del orden civil como resultado de una evolución natural. El filósofo inglés sostiene que ni la naturaleza humana, ni la naturaleza en su conjunto contribuyen por si mismas a formar un orden político. Al asumir el origen de la asociación política como una ardua construcción humana, nuestro autor rompe radicalmente con las nociones propias de tradiciones de corte platónico o aristotélico que presuponían una contribución de la naturaleza para el establecimiento de un orden o jerarquía natural en la sociedad. Sosteniendo que las diferencias entre los

---

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit. p.106

seres humanos estaban determinadas por su naturaleza y, que cada ser humano poseía una función y un lugar preestablecido de acuerdo a sus diferencias de talento o aptitudes, o bien, a la interpretación de que en la naturaleza el más fuerte es el que manda y domina al más débil.

Al respecto Hobbes opina:

Yo sé que Aristóteles, en su primer libro de la política, para fundamentar su doctrina, considera que los hombres son, por naturaleza, unos más aptos para mandar, a saber, los más sabios (entre los cuales se considera él mismo por su filosofía); otros, para servir (refiriéndose a aquellos tienen cuerpos robustos, pero que no son filósofos como él); como si la condición de dueño y de criado no fueran establecidas por consentimiento entre los hombres, sino por diferencias de talento, lo cual no va solamente contra la razón sino también contra la experiencia.<sup>7</sup>

En el estado de naturaleza no existen los más fuertes, los mejores ni los más sabios. Todos son iguales por naturaleza, es decir, todos tienen las mismas facultades y posibilidades para afianzarse a la vida o para perecer de igual manera. Si bien existen diferencias, ya sean corporales o intelectuales, cualquier ser humano, es capaz de desarrollar un mecanismo de compensación para suplir sus carencias, lo que los coloca en una condición de igualdad.

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él.<sup>8</sup>

La argumentación de Hobbes se dirige a demostrar que esta doble igualdad natural lejos de poder establecer algún tipo de jerarquía estable, en función de la fuerza o de la inteligencia, es el terreno fértil para el aumento y la reproducción, la competencia y los enfrentamientos. Si bien es cierto que en el estado de naturaleza una de las virtudes cardinales es la utilización de la fuerza, a través de ella no es posible establecer algún tipo de orden. Según Hobbes:

En lo que se refiere a la fuerza hasta el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte ya sea mediante secretas maquinaciones o

---

<sup>7</sup> Ibid., p.126

<sup>8</sup> Ibid., p. 100

confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra<sup>9</sup>.

Esta igualdad en fuerza tiene dos consecuencias centrales para hacer del estado de naturaleza un terreno sumamente proclive a la violencia. Por un lado, hace incierta cualquier victoria e inestable toda dominación, lo que significa que todos los hombres está de igual manera situados frente al peligro. En segundo lugar, la igualdad de poder o de fuerza se traduce en vulnerabilidad recíproca o en una posibilidad de ejercer una violencia simétrica, puesto que cualquiera tiene la capacidad de matar o ser matado, y no existiendo nada que se los impida puesto que todos tienen derecho a todo, incluso al cuerpo y a la vida de los demás.<sup>10</sup>

La otra cara de la igualdad natural de la que habla Hobbes se refiere a las capacidades mentales, si se prescinde de las artes fundadas en las palabras, particularmente de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, y la cuál es una adquisición artificial, los seres humanos son igualmente inteligentes. Hobbes descarta la posibilidad de que la razón de algún o algunos sea naturalmente o por vía divina, superior a los demás. Los hombres son igualmente racionales, lo que equivale a decir que todos tienen la capacidad de calcular cuales son los medios más adecuados para alcanzar los fines que desean.

La peculiaridad de esta racionalidad es que está circunscrita a los intereses particulares de cada uno y en complicidad con sus pasiones. En el estado de naturaleza la razón está dominada por el deseo de cada uno de buscar aquello que cada uno considere que es bueno para su preservación, siendo cada uno en definitiva el juez de su propia racionalidad. Aunque la razón es sólo el medio para obtener lo que se desea, es un elemento que contribuye a la competencia entre los hombres, ya que todos tienen la capacidad de idear la mejor estrategia para alcanzar sus objetivos.

---

<sup>9</sup> Ibidem

<sup>10</sup> El ejercicio del derecho natural legitimado en la preservación del ser, se vuelve contradictorio en el estado de naturaleza al desembocar irremediamente en la muerte violenta. La alusión de que por derecho natural los hombres pueden utilizar y/o hacer cualquier cosa incluso en el cuerpo de los demás la encontramos en: Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit. pp. 106-107, *Tratado del ciudadano*, Op. Cit. pp. 18-19.

### **3.3 Afán de poder**

La disposición al enfrentamiento violento propia del estado de naturaleza proviene del afán incesante de poder como lo hemos descrito en el capítulo anterior. Hobbes lo define como una inclinación general de la humanidad entera, que cesa solamente con la muerte. Así que el afán de poder es también otra característica que iguala al género humano.

Este afán de poder bajo las condiciones del estado de naturaleza donde todos tiene derecho a todo, incluso a disponer de la vida de los demás, se vuelve contradictorio en la medida que atenta contra el principio que le da legitimidad: la preservación de la vida. Pues en cualquiera de sus formas, bienes, saberes, honores o cualquier otro medio considerado útil para la vida, lleva a los hombres a la lucha, la enemistad y la guerra<sup>11</sup>. Sin embargo, el afán de poder que impulsa a los seres humanos a enfrentarse violentamente, no proviene de ninguna tendencia innata en los hombres o de algún instinto violento constitutivo de los seres humanos.

Para el filósofo inglés la causa de la inclinación de los hombres a la búsqueda incesante de poder “no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual sino adquiriendo otros nuevos”<sup>12</sup>

Un argumento central para explicar el afán de poder que lleva a los hombres a enfrentarse violentamente es la imposibilidad de asegurar tanto la vida como los medios necesarios para ésta. Como hemos visto, la búsqueda de seguridad es una inclinación natural de la conducta humana. Proviene directamente de la proyección hacia el futuro que los seres humanos adquieren a través de la capacidad lingüística y el desarrollo de la razón. De esta forma los hombres no sólo aspiran satisfacer sus necesidades sino que sienten la necesidad de prever el futuro y contar con los medios para una protección futura. En el estado de naturaleza, la búsqueda de seguridad indisolublemente ligada a la preservación del ser, se incrementa debido a la incertidumbre que priva en el estado de naturaleza.

Cuando no existe poder político, la inquietud que existe en cada ser humano, se transforma en temor recíproco debido a la incertidumbre generalizada respecto a

---

<sup>11</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.80

<sup>12</sup> *Ibidem*

las intenciones de los otros. Es la dinámica de incertidumbre generalizada y miedo recíproco (que mina las posibilidades de una existencia segura), la que transforma el deseo de supervivencia de los hombres en un afán indefinido de poder.

Lo decisivo para el enfrentamiento violento, no es algún instinto agresivo en el ser humano sino la idea que tienen los hombres de que en un futuro, el propio poder puede no ser suficiente para preservar la vida y, que por lo tanto habría que acumular más. Este peculiar razonamiento según el cual el antídoto ante la incertidumbre del futuro es la acumulación de poder, debe entenderse según la definición de nuestro autor donde el poder es el conjunto de medios necesarios para la vida. Según su argumentación, lo que fundamenta el deseo de las cosas exteriores es, por lo menos inicialmente, el deseo de seguir existiendo.

### **3.4 Las causas de la violencia en el estado de naturaleza**

El afán de poder no está en la constitución interna del individuo, es la dinámica de las relaciones individuales de la que deriva las tres causas de la guerra: competencia, desconfianza y gloria <sup>13</sup>

#### **a) Competencia**

De acuerdo a la antropología de Hobbes el ser humano se puede definir como un egoísta racional, interesado por sobre todas las cosas en la preservación de su ser. La igualdad en inteligencia y facultades, que como veremos más adelante, se une a la pasión de la vanidad o a la soberbia intelectual, contribuye a generar una competencia entre los hombres generando una disputa por demostrar su conocimiento e inteligencia.

De la misma manera que la igualdad de capacidades genera competencia entre los humanos, también la igualdad de deseos o el afán simultáneo de lograr algo que no puede ser gozado por todos es una fuente de enfrentamiento, ya los seres humanos están - y saben que están- en condiciones más o menos similares de obtener lo que desean.

De esta igualdad en cuanto a capacidades se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. <sup>14</sup>

El deseo por gozar de una misma cosa que no puede ser compartida presupone una condición de escasez. Podemos pensar en una situación donde los bienes necesarios para la vida no alcanzan a cubrir las necesidades de los hombres que las necesitan y que estos tienen que luchar para apropiárselos. Se trata pues, de una guerra económica o por cuestiones materiales, donde la necesidad conduce a los hombres a agredirse para obtener los bienes necesarios para su conservación y a defender lo que ellos mismo poseen.

---

<sup>13</sup> Yves Charles Zarka, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder. Bibliotecas de Filosofía, 1995, p.141

<sup>14</sup> Ibidem

Si bien podríamos pensar que en condiciones de abundancia, donde hubiera de todo para todos, las cosas serían diferentes, Hobbes nos da a entender que los hombres tienen una tendencia a disputarse los mismos objetos, a desear precisamente lo que el o los otros tienen<sup>15</sup>. Y, aunque no es necesario pensar que todos los hombres son así, en el caso de aquellos que fueran capaces de no disputar justo el objeto deseado por otro, éstos no podrían ignorar que siempre estarán a merced de otros que sí desean lo que ellos poseen o desean.<sup>16</sup>

A esta dimensión del enfrentamiento violento que surge de la competencia, se añade otra problemática relacionada con la ausencia de criterios distribución o legitimación de la propiedad privada. Como señala Hobbes:

Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza.<sup>17</sup>

La incertidumbre a causa de la ausencia de la propiedad privada es sin duda un tema que inquieta a Hobbes permanentemente, y es un motivo al que atribuye el surgimiento de la violencia. La solución compete enteramente al poder político, específicamente al Soberano quién tiene la facultad de establecer las distinciones entre lo propio y lo ajeno. Esta distinción es para nuestro autor tan importante que no sólo es una condición para la paz, sino se convierte en una función clave del Estado.

Resulta interesante ver que para Hobbes la propiedad privada es un efecto de la institución de poder político, el cuál no se limita a establecer leyes positivas al respecto sino que es a través de él que se fundamenta el origen y la apropiación de las cosas.

Si advertimos por consiguiente que, la institución de la propiedad es un efecto del Estado, el cual no puede hacer nada sino por mediación de la persona que lo representa, advertimos que es un acto exclusivo del soberano.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano...* Op. Cit., p.18

<sup>16</sup> Ibid., p.17

<sup>17</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit.,p. 104

<sup>18</sup> Ibidem, p. 203

## b) Desconfianza

La segunda causa de enfrentamiento violento entre los seres humanos es la desconfianza mutua que se genera en el estado de naturaleza. La situación caracterizada por un afán simultáneo por lograr algo que no puede ser gozado por todos y la frecuente colisión de deseos que implica la competencia, nos ofrece por sí misma una situación de inseguridad y desconfianza recíproca. Sin embargo, el elemento que potencia la desconfianza en tales condiciones es el miedo. El miedo nace de la igualdad de los hombres. Fundamentalmente se trata de una igualdad ante el peligro de ser matado por otro. Si “ el más débil es capaz de matar al más fuerte” significa todos los hombres son igualmente vulnerables.

Y es igualmente posible morir prematura y violentamente. El enfoque del filósofo inglés es bastante peculiar pues no se trata de un miedo derivado de la conciencia de la mortalidad o de la finitud natural de todo ser humano, sino de un miedo ante la posibilidad de morir prematura y violentamente.

Al respecto, Hannah Arendt precisa:

Hobbes es el único filósofo político para quién la muerte, en forma de temor a una muerte violenta, desempeña un papel clave. Pero lo decisivo para Hobbes no es la igualdad ante la muerte, sino la igualdad del temor ante la capacidad de matar que comparten todos los hombres en un estado de naturaleza.<sup>19</sup>

El miedo condiciona la forma de estar en el mundo y la manera de vincularse con los otros. Las relaciones interhumanas en el estado de naturaleza están socavadas por el miedo y la desconfianza que éste genera. El otro o los otros son la representación del peligro, el agresor potencial y permanentemente la presencia del otro es el signo probable de nuestra muerte.

En tanto el miedo es la pasión estratégica y políticamente más relevante en la teoría de Hobbes, éste realiza una sutil distinción entre los conceptos más próximos al miedo. El miedo es una pasión típicamente humana, a diferencia del espanto que es una reacción a un estímulo sensorial y compartida con los animales. En *El Tratado sobre el ciudadano* y en *Leviatán* miedo y temor aparecen como sinónimos, lo fundamental es que ambos conceptos están vinculados a la razón. “Entiendo por temor cualquier previsión de un mal futuro”,<sup>20</sup> se trata de un miedo racional o racionalizado que permite a los seres humanos calcular y prever. Cuando se siente

---

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, México, Cuadernos Joaquín Mortiz, 1970,p.61

<sup>20</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, Op. Cit. p. 17 y, *Leviatán*, p. 44-45

miedo se sabe o se intuye la causa, a diferencia del terror, donde se ignora la causa y tiene efectos paralizantes.

Es propio del miedo, dice Hobbes, no sólo la huida sino también la desconfianza, la sospecha, la precaución y todas las medidas para no temer. Los hombres se protegen del miedo huyendo cuando saben que no pueden protegerse de otra forma, pero cuando la vida está de por medio se arriesgan a enfrentarse violentamente. El uso de la violencia, en este caso es una reacción defensiva, se apuesta por la seguridad y sobre todo por la protección de la vida.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, con la anticipación, es decir, el dominar por medio de la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es sino lo que requiere su propia conservación.<sup>21</sup>

La vida en el estado de naturaleza representa un esfuerzo permanente por evitar la destrucción del cuerpo y por preservar lo que se tiene como necesario para vivir. Sin embargo, la utilización de la fuerza es tan sólo una dimensión del poder de los hombres. Hobbes anuncia la transformación del poder, en un principio definido como los medios para preservar la vida, incluida la utilización de la fuerza, ahora entendida como dominación.

Por seguridad los seres humanos tendrán que aprender a dominar a los demás y a usar la violencia si es necesario. La seguridad requiere de minar el poder de los otros, de limitar su libertad y por lo tanto aumentar su dominio. La dominación está arraigada al deseo de supervivencia y de acuerdo con Hobbes es incluso inevitable ya que en algunas ocasiones los hombres no podrían subsistir, si se situarán en una posición meramente defensiva.

Los hombres aumentan el poder a fin de protegerse del peligro, es decir hasta que ya no encuentren ningún obstáculo. Así el poder que en un principio tenía como objetivo obtener los medios necesarios para la preservación, deviene dominación sobre los otros por un afán de seguridad. Dentro de este cuadro el uso preventivo de la violencia no es ni más ni menos que un medio legítimo y necesario más. Kersting aclara al respecto: “Una retirada a la mera defensa que no busca la acumulación del

---

<sup>21</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, *Op. Cit.*, p. 101

poder y que no anticipa el uso de la violencia aplicándola uno mismo sino sólo reacciona frente ésta, es imposible”<sup>22</sup>

### c) Gloria

No toda dominación responde a un afán de seguridad y preservación de la vida. Como podremos ver, Hobbes también reconoce que los seres humanos pueden llegar a enfrentarse por una necesidad de ser reconocidos como superiores por los otros, a esto le llama Hobbes: búsqueda de gloria.

Aunado al egoísmo natural de todo ser humano, Hobbes encuentra que los hombres son unos perpetuos enamorados de sí mismos, este narcisismo se expresa en la pasión de la vanidad.

Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensa poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quien reconoce su valía, ya sea por la fama que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia.<sup>23</sup>

Pero los hombres no sólo se perciben a sí mismos como los más astutos e inteligentes, sino que buscan ser reconocidos por los demás como más tales, no basta sentirse orgullosos de lo que se cree ser sino gozar de buena reputación.

Cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora así mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (...) arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño.<sup>24</sup>

La gloria es una pasión que no está arraigada directamente al deseo de supervivencia. Hobbes enfatiza que “algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere.”<sup>25</sup> Es el placer por el poder y de acuerdo con Hobbes es imposible que la gloria sea compartida por todos, la gloria de uno implica necesariamente la pesadumbre de otro. Tener gloria es que los demás reconozcan nuestro poder, sin lo

---

<sup>22</sup> Wolfgang Kersting, *Filosofía del contractualismo...*, Op.Cit., p. 112

<sup>23</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p. 101

<sup>24</sup> Ibidem

<sup>25</sup> Ibid., p. 101

cual sólo sería vanagloria. La búsqueda por obtener reconocimiento lleva a los seres humanos a enfrentarse y a recurrir a la fuerza “por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, un opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación”.

Sin embargo la violencia pasional como se la podría denominar en el caso descrito está lejos de jugar un papel predominante en el estado de naturaleza hobbesiano. Si bien el estado de naturaleza es un terreno altamente proclive a la violencia, no se trata de una violencia amorfa y desenfrenada como lo insinúa a imagen del *homo homini lupus*. Se trata de una violencia puntual a la que Hobbes atribuye causas específicas. La utilización de la fuerza para dominar al otro o bien como acto defensivo o preventivo ocupa un lugar relevante pero no exclusivo en el estado de naturaleza.

A través de la definición de guerra de Hobbes se entiende que ésta es una condición donde se expresa una actitud al enfrentamiento violento, irreductible a los enfrentamientos bélicos.

Durante el tiempo que los hombres viven sin un poder que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Por que la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar , sino durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. (...) la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.<sup>26</sup>

En conjunto, la competencia, la desconfianza y la gloria define la dinámica de inseguridad y violencia del estado de naturaleza. Como es notorio la violencia en tales condiciones no es en si misma irracional, al contrario, es racional en la medida que tiene sus raíces en el deseo de preservar la existencia. Tal es el caso del uso de la violencia para obtener algo necesario para la propia existencia o bien cuando se decide pasar a la ofensiva para salvaguardar la propia vida. La única causa de enfrentamiento violento, que no responde directamente a una cuestión de conservación es el enfrentamiento exclusivamente por el placer que proporciona dominar o sojuzgar al otro, es decir, por gloria.

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 102

#### d) Diferencias ideológicas

El tema de conflicto causado por las diferencias de opiniones es abordado por Hobbes en diferentes momentos de sus obras políticas y tiene un peso muy significativo para explicar el surgimiento de la violencia entre los seres humanos. El estado de naturaleza como proyección de la dinámica conflictiva entre los seres humanos cuando no existe un poder que regule sus acciones, es también para Hobbes un estado de desacuerdo provocado por la ausencia de significados comunes. El Estado de naturaleza puede entenderse como un estado de subjetividad<sup>27</sup> donde el lenguaje es utilizado de manera emotiva de acuerdo a los intereses y pasiones humanas de cada hombre.

Tanto en el Tratado sobre el ciudadano como en el Leviatán la conclusión central de la antropología de Hobbes es que la ausencia de significado comunes es la raíz del desacuerdo y su consecuencia es no sólo la anarquía y la imposibilidad del consenso sino de la violencia. Dado que:

Todas las controversias nacen por la diferencia de opiniones entre los hombres acerca de lo *mío* y lo *tuyo*, de lo *justo* y lo *injusto*, de lo *útil* e *inútil*, de lo *bueno* y lo *malo*, lo *honesto* y lo *deshonesto* y cosas semejantes que cada uno estima según su propio juicio corresponde al mismo poder supremo presentar unas reglas o medidas comunes para todos.<sup>28</sup>

El problema de la irreparable confusión que generan los razonamientos privados, es decir la expresión de la pluralidad, es considerado por un problema mayúsculo ya que es causa de las disputas más enconadas y pasionales que se dan entre los hombres y lo que está en juego es la vida misma. A demás de la inconstancia de los significados, atribuye estas peleas a la ignorancia y los errores al razonar.

Al hablar sobre las cosas que los hombres especulan señala: “es inevitable que surjan y no sólo por error sino también por ignorancia, ofensas, disensiones e incluso muertes”. El problema de la irreparable confusión que generan los razonamientos privados, es decir la expresión de la pluralidad, lo resolverá Hobbes dotando al soberano no sólo del monopolio de la violencia sino del monopolio de la decisión y la definición de todos los criterios necesarios para una comunicación

---

<sup>27</sup> La caracterización del estado de naturaleza como un estado de subjetividad es de Sheldon Wolin, “Hobbes: La sociedad política como sistema de reglas en: Sheldon Wolin, *Política y perspectiva . continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu editores, p.280 y ss.

<sup>28</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano...*, Op. Cit. p. 58

pública entre los hombres. La necesidad de establecer “significados comunes” para acabar con la significación inconstante de las palabras fuente de innumerables conflictos y violencia va a ser una tarea fundamental del poder político.

### **3.5 Derecho natural, leyes naturales y violencia**

Ahora bien. Hasta aquí Hobbes se ha presentado como un pensador sumamente realista que trata de comprender y describir las características principales de la convivencia de los seres humanos bajo las condiciones del estado de naturaleza. Pero como reconoce Kersting el lenguaje de Hobbes está lleno de términos jurídicos. Este filósofo no solamente describe al *status quo* hipotético llamado estado de naturaleza, sino también habla de un derecho natural propio de cada ser humano y de leyes naturales<sup>29</sup>. Entonces cabe preguntar: ¿qué lugar ocupa la violencia en relación a estos términos<sup>30</sup> centrales para esta teoría?. En primer lugar, el derecho natural hobbesiano le otorga al ser humano un derecho de todos a todo y allí queda casi explícitamente incluido el derecho al uso de la violencia. En el capítulo XIV del Leviatán, Hobbes escribe:

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es 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 todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.<sup>31</sup>

En el estado de naturaleza todo, incluso la violencia, es legítimo porque en términos de Hobbes, “la injusticia entre los hombres supone leyes humanas, las cuales no existen en el estado de naturaleza”<sup>32</sup>. Hobbes explica más extensamente esta idea en el capítulo XIII del Leviatán:

En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: Que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales.<sup>33</sup>

Pero si por sobre todas las cosas el ser humano está interesado en su preservación y en asegurar una vida lo más feliz posible, y si para lograr eso tiene el derecho de usar la violencia cuando quiera, es evidente lo difícil que resulta alcanzar

---

<sup>29</sup> Wolfgang Kersting. Thomas Hobbes – zur Einführung, Op. cit., p. 128

<sup>30</sup> Tal como enfatiza W. Kersting “no hay que dejarse engañar por el uso de la terminología tradicional del derecho natural empleada por Hobbes. Una mirada más atenta demuestra que Hobbes otorga a estos conceptos unos contenidos completamente nuevos que incluso contradicen al entendimiento de los conceptos tradicionales”. Wolfgang Kersting. Thomas Hobbes - zur Einführung. p. 128 Traducción Markus Müller

<sup>31</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.106

<sup>32</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano...* Op. Cit., p. 19

<sup>33</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p. 104

la felicidad en el estado de naturaleza. En un estado donde cada cual tiene libertad irrestricta y legítima para hacer uso de su poder singular el ejercicio de este derecho, por más natural que fuera, se torna contradictorio y se convierte en la declaración de guerra que imposibilita la vida en común de manera pacífica y conduce irremediabilmente al enfrentamiento, la miseria y al peligro siempre latente de la muerte violenta. Se comprende entonces que:

Todo el que pensase que habría de permanecer en aquel estado en el que todo es lícito para todos, se contradice a sí mismo. Ya que todo hombre, por necesidad natural, tiende a lo que es bueno para él, y no hay nadie que considere que esta guerra de todos contra todos, que es inherente por naturaleza a aquel estado sea bueno para sí.<sup>34</sup>

La conciencia de que la vida en el estado de naturaleza es contradictoria, miserable y a la larga insoportable es el primer paso para su superación. Por lo tanto, para el filósofo inglés es de suma importancia que se distinga el significado de la ley natural frente al derecho natural. Éste último está definido como la libertad que tiene todo ser humano de utilizar su propio poder como mejor le convenga para preservar su vida. La ley natural, a cambio, implica una obligación por la que nuestra razón nos ordena a hacer o a omitir alguna acción. En palabras de Hobbes:

Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran a confundir *jus* y *lex*, derecho y ley, precisa distinguir esos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la LEY determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.<sup>35</sup>

La diferencia resulta crucial en la medida en que Hobbes está diferenciando dos alternativas de racionalidad. En oposición al ejercicio unilateral y la libertad absoluta del derecho natural en el estado de naturaleza la racionalidad que exige la ley es de obligación entre las personas y de cierta reciprocidad. Hobbes no espera que los hombres dejen de ser egoístas, ni mucho menos, que desarrollen un sentido de solidaridad con los demás. Simplemente que para la propia conservación es finalmente más conveniente reconocer que existen ciertas obligaciones para con los demás. Aunque Hobbes habla de las leyes de naturaleza como preceptos que obligan, reconoce también que no se tratan propiamente de leyes, sino de argumentos “convenientes” que la razón sugiere para alcanzar la paz, así como señalamientos de las condiciones necesarias para hacer posible una sociedad

---

<sup>34</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano...*, Op. Cit., p.18

<sup>35</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p. 106

política. Se trata, como veremos, de normas o mandatos propios de la filosofía moral.

Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humano, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás.<sup>36</sup>

Esta última acepción se refiere a la ley civil. Y su origen es la palabra del soberano. La ley civil queda definida como la declaración de la voluntad de una persona a la que se le debe obediencia. Siempre está presente la noción de mandato que pertenece a un legislador. Por lo tanto, la ley de naturaleza no se considera ley ya que no existe UN legislador, sino que surgen de la razón individual.  
37

Para que estas leyes sean efectivas requieren ser cumplidas por la mayoría, cosa que en el estado de naturaleza es imposible dada la ausencia de un poder suficientemente fuerte que obligue a respetarlas. Sin embargo, es la experiencia del conflictivo estado de naturaleza, signado por el miedo permanente a una muerte violenta y esfuerzo permanente por sobrevivir, lo que obliga a la razón a formular la ley fundamental de la naturaleza: “Cada hombre debe esforzarse por la paz mientras tiene esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.”<sup>38</sup> Es decir: buscar y seguir la paz, y defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles. A partir de esta primera ley se deriva la siguiente:

Que uno acceda, si los demás lo consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Ibidem

<sup>37</sup> Sólo en su sentido teológico se salva la cuestión de la ausencia de mandato. Después de argumentar el por qué las leyes naturales no son propiamente leyes, dice Hobbes: “(...) Si, además, consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes. Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.224

<sup>38</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.107

<sup>39</sup> Ibidem

La ley natural, sugiere una ruptura con el derecho natural de todos a todas las cosas. En esta renuncia se fundamenta el pacto que dará lugar a la formación del poder soberano del Estado. Esta ley marca el inicio del tránsito del estado de naturaleza al estado civil, antes que la asamblea o el pacto está la renuncia radical y voluntaria al derecho natural.

Esta segunda ley marca el sentido de la sociedad, cuya meta está en función de la renuncia del derecho natural, pero con la ganancia de mayor seguridad y estabilidad para la vida de cualquier individuo. Cabe aclarar que estas leyes no modifican el interés y las pasiones humanas propias del estado de naturaleza, simplemente contribuyen a que se desarrollen con mayor seguridad. Si existen condiciones, es decir, si los otros coinciden en que es preferible buscar la paz que permanecer en el enfrentamiento, es posible que se aprenda a sacrificar la utilidad incierta e inmediata por el bien durable y seguro.

La única razón para limitar los deseos humanos está en función del perjuicio que pudieran causar a otros, ya sea ofendiendo la vida y/o los bienes de otros, mientras esto no ocurra, todo deseo es válido y posible. Buscar la paz es necesario cuando se intenta preservar la vida, pero también por que es la condición para realizar los deseos e interés particulares. Y, dada la naturaleza egoísta de los hombres, cada uno debería sentirse obligado a desear que la ley de naturaleza surta efecto.

Todas las leyes de naturaleza, según Hobbes, se pueden sintetizar en una sola frase: “ No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti” este es el sentido ético de la ley natural, el cual posee una exigencia de reciprocidad y es esta reciprocidad la que abre la posibilidad para una vida en común. Para salir del estado de guerra es necesario que cada individuo se contente con la misma libertad que se concede a los otros. Este movimiento representa el primer paso para la coexistencia pacífica y, prefigurar el establecimiento de un consenso, sostenido por la convicción de tal acción repercute en beneficio propio. A pesar de su insuficiencia para lograr la paz, las leyes de naturaleza representan una posibilidad de transformar la racionalidad de los hombres del estado de naturaleza. Aunque, sabemos que la construcción del orden civil es una tarea bastante más ardua, sin las leyes de naturaleza no hubiera sido posible.

Pero, ¿de dónde proviene esa dosis de lucidez en los seres humanos, que los lleva a reconocer la necesidad de abandonar tal condición?. Son las pasiones humanas en complicidad con la razón las que permiten desarrollar en los seres humanos la capacidad de determinar racionalmente lo que más les conviene para su preservación.

Para Hobbes:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza.<sup>40</sup>

La razón desarrollada por el miedo y puesta al servicio de la preservación de la vida, se ve obligada a formar la idea de una ley natural, que nuestro autor define como: “un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla; o bien omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada.”<sup>41</sup>

Las leyes naturales son resultado de conclusiones que saca la razón humana, y no hay que olvidar que la razón es una adquisición, es decir para Hobbes nos hacemos racionales a través del esfuerzo, pero también de la experiencia. De ahí que se explique la susceptibilidad de la razón a modificarse. Específicamente es la experiencia de los males vividos en el estado de naturaleza, lo que lleva a los hombres una alternativa distinta de racionalidad que los lleve a la paz. Por lo tanto podemos encontrar en la pasión de evitarse un mal vivido, es decir en el miedo, una motivación para esforzarse por dejar el estado de Naturaleza.

### **3.6 Estado de Naturaleza y Violencia**

En este capítulo hemos analizado las expresiones concretas de violencia cuyas fuentes ya habíamos detectado en los capítulos anteriores. Efectivamente, la violencia en el estado de naturaleza se presenta como un fenómeno estrictamente racional. Los actos violentos llevados a cabo por los hombres son siempre el resultado de una serie de operaciones racionales en función de un sólo fin: La

---

<sup>40</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.105

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.106

preservación de la vida propia. Ya que la vida en este estado de naturaleza está principalmente caracterizada por la escasez, tanto de bienes mismos como de los medios para alcanzarlos, y sabiendo de que todos los hombres aspiran a los mismos bienes y a la acumulación de poder incluso para el más débil y las almas más pacíficas es sumamente razonable comportarse como un agresor sin escrúpulos. No se vale solamente usar la violencia en el momento de ser atacado es decir la violencia reactiva, sino incluso la violencia preventiva. El que luego haya diferencias ideológicas o religiosas entre los seres humanos sólo agrava este cuadro ya de por si bastante pesimista.

Hobbes incluso va tan lejos que fundamenta el uso de la violencia en el derecho natural. La misma ausencia de un estado que asegure la supervivencia de los seres humanos lo lleva a formular un derecho subjetivo a la libertad de una forma tan radical que no puede acabar en otra cosa que ser un argumento más para demostrar que tan poco viable y deseable es el estado de naturaleza. Por más que los hombres tengan un derecho a todo, la condición misma del estado de naturaleza impide que los seres humanos gocen de él de manera estable y que lo más probable sea que mueran de forma violenta. Lo que Hobbes quiere demostrar es que en el estado de naturaleza los hombres no pueden gozar de ningún tipo de derecho ni de su derecho natural. Dentro de esta argumentación la violencia juega el papel clave. Puesto que el estado de naturaleza no sólo significa el caos absoluto y la inexistencia de justicia e injusticia sino que en última consecuencia niega al ser humano su derecho natural de sobrevivir, el estado de naturaleza no tiene ningún arreglo. Si el hombre quiere vivir en paz, a todo costo el hombre necesita vivir dentro de un orden construido por un estado. Y esta necesidad es tan obvia que Hobbes se atreve a denominarla ley natural.

Curiosamente será la misma razón instrumental con la que el hombre, se decide por el uso de la violencia bajo las condiciones del estado de naturaleza, la que lleva al hombre reconocer la regla de oro de no le hagas a nadie que no quieras que te hagan a ti. La razón de Hobbes no es capaz de elevarse a un nivel superior. El hombre opta por el abandono del derecho al uso de la violencia, no porque haya reconocido que la violencia es reprobable, ni porque desarrolle formas de relacionarse no violentas sino por razones de conveniencia.

A cambio de la limitación de su derecho natural el ser humano quiere seguridad en cuanto a dos cosas: En primer lugar, todos se tienen que someter al principio de no violencia. Y en segundo lugar tiene que existir una instancia que monopolice la violencia y al mismo tiempo tenga el poder y la voluntad de usarla cuando sea necesario. A saber: El estado. En el próximo capítulo vamos a ver los cambios que la noción de violencia sufre bajo las condiciones del Estado.

#### **4. La construcción del Estado**

Como hemos venido insistiendo hasta aquí, en la filosofía política de Hobbes la posibilidad que tienen los seres humanos para transitar de un estado altamente conflictivo y violento a una situación de paz y seguridad es la creación del Estado político. Éste aparece como la única vía para conjurar la guerra, como aquello que podría asegurar la integridad de los seres humanos en sus vidas y sus bienes, como una estrategia para protegerse del miedo, la incertidumbre y la inseguridad que produce el saberse vulnerable ante los ataques de los otros hombres. Sólo el Leviatán, más fuerte y poderoso que todos y cada uno de los individuos que lo conforman, podría a través del monopolio del uso de la violencia y de la creación de un orden jurídico (entre otros recursos) despojar a los hombres de sus relaciones hostiles y belicosas y crear las condiciones para una coexistencia pacífica.

Si el Estado representa la vía para poner fin a la violencia del estado de naturaleza ¿significa esto que una vez instaurado el Estado la violencia desaparece? ¿o simplemente se reorganiza, se limita, se contiene? Si la violencia persiste, ¿en que se diferencia de la violencia del estado natural? ¿cabe hablar de más de una violencia al interior del Estado o se trata sólo de una violencia instrumental para mantener el orden? Para responder a estas interrogantes y señalar el papel que juega la violencia en la teoría del Estado de Thomas Hobbes, es indispensable reconstruir los argumentos que en conjunto describen y fundamentan el artificio político. Comenzaré en primer lugar por establecer la finalidad del Estado y sus funciones, en segundo lugar abordaré el pacto como el acto constituyente del poder político, posteriormente las características y funciones del poder soberano, y los derechos y obligaciones de los súbditos. Una vez realizada esta descripción tendremos un horizonte de comprensión de la violencia.

#### **4.1 La finalidad del Estado.**

Antes de describir los momentos constitutivos del Estado civil, conviene establecer desde aquí la finalidad del Estado y sus funciones centrales. Esto, además de evitar crear falsas expectativas respecto de la teoría del Estado de nuestro autor, nos dará claridad respecto de su concepción del Estado. A diferencia de las tradiciones que le anteceden, en especial la que se desprende de la tradición aristotélica, Hobbes persigue un objetivo relativamente limitado en cuanto a los alcances del Estado. Antes que transformar al ser humano en un ser virtuoso, perseguir la vida buena o la felicidad de la comunidad, el fin supremo de la organización política es esencialmente la preservación de la vida en condiciones seguras.

El filósofo inglés nunca se propuso moldear un “hombre nuevo” sino proyectar un Estado a la medida de sus hombres, es decir en función de las necesidades, intereses y derechos naturales de cada individuo. Antes y después de la instauración del Estado, el ser humano es un egoísta racional-pasional que busca satisfacer sus intereses particulares, en primer lugar conservar su vida y desarrollarla en condiciones de seguridad y paz. Lo único que comparte con los demás es haber adoptado la misma decisión de renunciar a su ilimitado derecho a gobernarse a sí mismo y a utilizar su propia fuerza para defenderse, decisión que concluyó de manera aislada y en función del beneficio propio que promete. Existe si la convicción de que en un estado de guerra nadie puede conseguir o realizar de manera estable y permanente sus designios personales.

En palabras de Hobbes:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como he manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres cuando no existe poder visible que los mantenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y la observancia de las leyes de naturaleza.<sup>1</sup>

La diferencia crucial entre los hombres del estado de naturaleza y la situación política propia del Estado civil, radica en que en éste último los hombres adquieren una *obligación política*, que tiene en la obediencia su momento central. Por ahora, lo que nos interesa destacar son las repercusiones que tiene la noción hobbesiana de

---

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p.137

una *naturaleza inalterable* del ser humano sobre su diseño político. Si el ser humano es y será siempre un individualista radical, permanentemente insatisfecho y poseedor de un deseo infinito de poder, no puede sino representar un riesgo permanente para el orden y por ello requiere no sólo leyes que regulen su conducta sino instituciones estatales represivas que controlen permanentemente sus impulsos egocéntricos y su afán incesante de poder.

Si volvemos al tema de la violencia es evidente que Hobbes no se propuso eliminar las causas que provocan o hacen surgir comportamientos violentos entre los seres humanos, puesto que la naturaleza humana es inalterable y los hombres son y serán siempre iguales. Lo que promete su Estado es crear las condiciones para que aquellas características que definen la individualidad tales como la competencia, la rivalidad, la búsqueda de la felicidad, el afán de poder, no deriven en enfrentamientos, hostilidades y finalmente en muerte prematura y violenta.

La tarea del Leviatán consiste en superar los obstáculos o inconvenientes de los deseos humanos ilimitados que llevan a la destrucción de los hombres. ¿cómo? A través de un marco jurídico que regule sus acciones. Las propiedades del Estado y los medios para lograr el acuerdo fundador quedan subordinados al objetivo estatal de establecer un orden que garantice la conservación de la vida de forma segura. De esta forma también conceptos como libertad, justicia, igualdad, adquieren significado y sentido con relación a la finalidad del Estado y al mantenimiento del orden.

La condición política como lo ha señalado Hobbes, no puede ser resultado de la naturaleza. Ésta sólo puede existir como una construcción artificial, y desde su perspectiva esa organización tiene que surgir de algún tipo de consenso. Sin embargo la acción política desde esta perspectiva se reduce al establecimiento de reglas y su seguimiento a manera de un juego que siempre evalúa un árbitro, el meollo de la política a decir de Hobbes radica en la perfecta coodianción entre el establecimiento de reglas que los hombres sean capaces de cumplir y la maestría del poder para hacerlas cumplir<sup>2</sup>. El pacto es entonces ese *fiat* político que da pie a la construcción del orden. Ese es el tema que trataremos a continuación.

---

<sup>2</sup> Respecto a la concepción que tiene Hobbes de la política, resulta ilustrativa la siguiente cita:

“ La destreza en hacer y mantener Estados descansa en ciertas normas, semejantes a la aritmética y la geometría, no, (como en el juego de tenis) en la practica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas” Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p. 170

## **4.2 El pacto como acto constituyente del poder soberano**

El pacto<sup>3</sup> que da origen al poder soberano se funda en la renuncia voluntaria y recíproca al derecho ilimitado a todas las cosas. Y, al mismo tiempo en la creación y sumisión a un poder con capacidad coercitiva que haga efectiva y permanente tal renuncia. El primer paso para la superación del estado de naturaleza, se sintetiza en la ley natural que sugiere que:

Uno acceda si los demás lo consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de si mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y satisfacer con la misma libertad, frente a los demás hombres que le sea concedida a los demás con respecto a él mismo.<sup>4</sup>

La decisión de renunciar a ejercer su derecho natural de manera ilimitada está precedida, por el reconocimiento de que al retenerlo están condenados a vivir una condición miserable. El motivo fundamental de la renuncia, como lo hemos señalado, es asegurar la vida –como dice Hobbes- de forma que no sea gravosa. La condición para que los hombres puedan hacer *sin riesgo* lo que la razón les sugiere en interés de asegurar su vida, consiste en crear las condiciones para que las leyes de naturaleza sean verdaderamente efectivas. Ahora bien, la única manera no riesgosa en que los individuos pueden hacerlo es a través de la fundación de “un poder visible que los mantenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza”<sup>5</sup>

Si pudiéramos imaginar una multitud de individuos capaces de respetar las leyes de naturaleza, sin un poder que los obligue permanentemente a hacerlo,

Podríamos suponer –dice Hobbes- que todo el género humano haría lo mismo, y entonces no existirían ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> El pacto en la teoría de Hobbes no tiene un carácter histórico, y por lo tanto no está atado a condiciones reales de su puesta en práctica. A diferencia de las concepciones contractualistas de la Edad Media donde el contrato alude a acontecimientos reales, estatales y jurídicos fundamentales de la organización política medieval; en la modernidad, el contrato adquiere por primera vez el rango de *concepto teórico*, el cual ha sido utilizado en la reflexión política en un sentido explicativo y desde nuestra perspectiva, fundamentalmente legitimatorio del dominio político. Para una historia del contrato en la filosofía política véase, Wolfgang Kersting, *Filosofía política de contractualismo moderno*, México, Colección Signos, UAM-I/ Plaza y Valdés, 2001, pp 59-73

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op.Cit., p. 107

<sup>5</sup> Ibid., p. 137

<sup>6</sup> Ibid., p.139

Sin embargo, y puesto que los seres humanos no son capaces de cooperar de modo espontáneo ni de establecer acuerdos de manera natural ni permanente, sería ilusorio pensar que un orden político se puede establecer únicamente sobre la base de la autolimitación contractual. De tal suerte que para que todos puedan cumplir los pactos de forma segura se requiere un poder eficaz con capacidad de hacer cumplir lo acordado o bien de castigar su incumplimiento.

Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno se fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres.<sup>7</sup>

Hobbes es enfático, un orden político no es ni puede ser simplemente una asociación de personas, requieren de un poder que esté por encima de ellos, que condense la fuerza y los derechos de todos y cada uno de los otros para así desde esa posición única imponer el orden y la paz. La seguridad –diría nuestro autor- va unida al poder o no es posible sin éste. De manera fundamental, el pacto se realiza para crear ese poder común, pacificador, creador de las leyes y garante de la seguridad. Si partimos de la necesidad imperiosa de ese poder común para crear el orden, cabe preguntarse ¿cómo se crea ese poder político, de dónde obtiene el derecho legítimo de dominio y de dónde proviene su autorización absoluta para crear y ordenar el espacio público?

Hobbes nos dice al respecto:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defendernos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas(...) es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y seguridad comunes; que además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p. 137

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.140

Para exponer la instauración del poder político y la creación del orden estatal Hobbes utiliza tres argumentos cruciales: la renuncia<sup>9</sup>, la representación y la autorización. Cada uno contribuye de manera específica a explicar una peculiaridad de la construcción de una soberanía dotada de derecho legítimo de dominio, con un carácter absoluto y/o la forma en que esa multitud de individuos llegan a conformar una unidad política.

Comencemos por la renuncia o cesión de derechos. Específicamente los hombres renuncian a dos cosas: 1) a utilizar su derecho a defenderse por su propia fuerza o lo que es lo mismo a ejercer violencia para salvaguardar su propia existencia y 2) a gobernarse de acuerdo a sus criterios particulares o –como diría Hobbes- de acuerdo con su razón natural. La premisa del filósofo de Malsmelburry es que cualquier orden regulado por normas jurídicas se funda en la limitación de la libertad natural, tal como lo desarrolló en su hipotético estado de naturaleza, el derecho de todos a todo contradice la posibilidad de cualquier orden.

Lo interesante en esta argumentación son las implicaciones que tiene la renuncia para la constitución del poder político, para subrayar su importancia volvemos a Hobbes.

Renunciar a un derecho a cierta cosa es *despojarse* a sí mismo de la *libertad* de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último no tuviera antes (...) solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimentos ajenos. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien, es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario. Se abandona un derecho bien sea por simple renunciación o por transferencia. (...) Por transferencia cuando desea que su beneficio recaiga sobre una o varias personas determinadas. Cuando una persona ha transferido su derecho, dicese que está OBLIGADO a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien concede o abandona el derecho”

Para que la renuncia sea posible tiene que existir una persona beneficiada por tal renuncia, llámese soberano o asamblea soberana. Su poder proviene – no de una carga positiva de derechos- sino del mantenimiento de su derecho natural a todas las cosas. De esta forma él es el único que queda en una posición privilegiada, esto permite acabar con la competencia desregulada resultado de la igualdad de poderes. A través de la renuncia los súbditos acceden a negar su propio poder para

dejar libre el camino al poder soberano. Su poder omnipotente proviene de la ausencia de obstáculos para llevar a cabo su poder, o lo que es lo mismo de la libertad para ejercer la soberanía.

Cabe señalar que mientras que en el *Tratado sobre el ciudadano* la renuncia es la parte medular que explica la constitución del poder político, en el *Leviatán*, la argumentación es más compleja e incorpora la idea de la autorización y la representación. Uno de sus objetivos es afinar su argumentación respecto a cómo conferir o dotar de derecho a la instancia política, para este objetivo es central la idea de persona.

En el capítulo XVI del *Leviatán* comienza con su definición:

Una Persona es 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.<sup>10</sup>

A través de la noción de persona Hobbes expone la posibilidad de atribuir palabras y acciones propias a otro individuo diferente, es decir, la posibilidad de entablar un vínculo entre dos personas diferentes, una natural y otra artificial en este caso representado y representante. Posteriormente relaciona este binomio representado- representante con el de autor-actor vinculados por la acción de la autorización. Para Hobbes autorizar es consentir, dar licencia a alguien para actuar en su nombre. Al ser representados, cada individuo otorga al representante el derecho a realizar o decir cualquier acción, es decir la representación es la vía de la transferencia de derechos, es la forma de plantear que la dominación es un acto de consentimiento<sup>11</sup>. Decir que los individuos han dado autorización es para Hobbes la aceptación a obedecer a ese otro a quien se ha cedido derecho o dicho en otros

---

<sup>10</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op.Cit., p.132

<sup>11</sup> En la construcción de la legitimidad del poder político y específicamente en lo que toca a la relación de mando-obediencia, Hobbes establece el elemento del consentimiento como característica central de la dominación y casi equivalente de ésta. Desde su perspectiva no es relevante el elemento coercitivo, prepotente y de negación de la voluntad de la persona que implica el ser dominado. Al exponer la novena ley de naturaleza contra el orgullo, escribe “ (...) Como si la condición de dueño y esclavo no fueran establecidas por consentimiento entre los hombres, sino por diferencias de talento, lo cual no va solamente contra la razón sino contra la experiencia” Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p. 126

términos la autorización crea la obligación política que fundamentalmente consiste en obedecer las leyes del soberano.

Además de la representación como el otorgamiento de la autorización para actuar en nombre de alguien, Hobbes utiliza la noción de representación para explicar el tránsito de una multitud de individuos a una unidad política. Es decir, según esta idea no puede existir una asociación si no existe *una persona* que la represente.

Una multitud de hombres se convierte en *una* sola persona cuando ésta representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta pueda actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular <sup>12</sup>

El soberano representa esa persona a través de la cuál es posible que una multitud se convierta en unidad. La existencia del soberano es lo que permite a los súbditos constituirse en una sociedad, unidad política, pueblo. El origen del Estado consiste entonces en una unión y sujeción. El primer sentido se refiere a la renuncia y autorización voluntaria al sometimiento y en segundo lugar gracias a ese pacto la multitud se conforma en una unidad gracias a *una* persona representativa que le hace posible existir como Estado.

Cuando los hombres se reúnen y pactan cada uno con los demás, y autorizan a uno de ellos para que los represente a todos. El hipotético pacto a través del cuál es instaura la unidad política, se formularía de la siguiente manera:

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfirierais a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. *Hecho esto, la multitud así reunida en una persona se denomina ESTADO, en latín CIVITAS.* <sup>13</sup>

Con estas categorías autorización y transferencia, marca Hobbes el nacimiento del leviatán, el dios mortal que posee el poder supremo en la tierra y que piensa y actúa por los hombres. El peculiar significado que da a la autorización como enagenación a decidir sobre los asuntos políticos y aceptar sin ninguna oposición o crítica la tutela del poder, apuntalan y justifican su fundamentación del poder político como un poder absoluto.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 135

<sup>13</sup> Ibid., p. 141

### **4.3 Carácter y atribuciones del poder soberano**

El soberano es el titular de la soberanía y el representante del Estado. Tiene el mayor poder político que pueda existir, posee el derecho absoluto de decidir sobre *todas* las cuestiones que competen " a la paz y seguridad públicas". Concentra todos los poderes que constituyen al Estado: el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial. Su poder es indivisible. El poder del soberano, dice Hobbes, es tan grande como los hombres sean capaces de hacerlo, lo que equivale a decir que el poder del soberano es tan grande como su voluntad decida.

Una vez instituido el Estado, no hay nada que obligue al soberano con respecto de sus súbditos pues: " nadie está obligado a un pacto del que no es autor". El único modo en que podría haber contraído una obligación es pactando y sólo ha sido el beneficiado del pacto establecido entre sus súbditos<sup>14</sup>. Ya que "la autorización obliga al autor y no al actor". Asimismo en virtud de esta autorización ninguna de las acciones del soberano podrá ser considerada por los súbditos como inválida.

Otra consecuencia de la autorización ilimitada es que nada de lo que haga el poder soberano puede ser injusto, de tal suerte que ningún súbdito puede desobedecer o criticar al soberano sin hacer injusticia.

Y, aunque el soberano tiene deberes no son deberes para con sus súbditos ni mucho menos son obligaciones, el único deber es cumplir con las leyes de naturaleza, pero no existe ninguna instancia jurídica que lo límite. Tampoco existe posibilidad por parte de los súbditos para que corrijan, mediante algún tipo de deliberación, las hipotéticas arbitrariedades del soberano, es decir su poder es inalienable e irrevocable. Según la argumentación de Hobbes esto no es posible ya que:

La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción que aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos, y sustentadas por la fuerza de cuántos en ella están unidos.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ibid., p.133

<sup>15</sup> Ibid., p.144

La contribución de los individuos para constituir el poder político se hace una sola vez. Una vez constituido el poder político, lo que le da efectividad es la ausencia de obstáculos para que el soberano lleve a cabo su poder.

Los beneficios que promete la paz, quedan a entera voluntad y diseño del soberano. Después de la institución el único autor político es el soberano, ahora ( en un cambio de papeles) los súbditos se convierten tan sólo en actores.

Por su parte los súbditos tienen la obligación de obedecer al poder en todo lo que éste ordene y comunique en forma de leyes. El límite de la obediencia es la indefensión, es decir, el pacto de sujeción se termina cuando el poder deje de ser efectivo para proteger la vida de sus integrantes. Cuando los seres humanos se encuentren en la necesidad de usar su propia fuerza para salvaguardar su vida, es decir cuando reaparezca el estado de naturaleza no tienen ninguna obligación más con el poder soberano.

Hobbes se ocupa de puntualizar las *funciones* del poder político, le interesa sobre manera dejar claro cómo se ejerce la soberanía, que condiciones debe cumplir. Más que el gobernante en sí le importan sus atribuciones y la eficacia que se logre de su uso. Este mismo enfoque mantiene al referirse a las formas de gobierno que abordaremos brevemente antes de tocar el tema de la función de las leyes en el Estado.

#### **4.4 Formas de gobierno**

La pregunta por la óptima forma de gobierno sobre la que disertaron los pensadores clásicos no tiene cabida en el pensamiento hobbesiano. Para empezar cualquier forma de gobierno tiene desventajas. En todo caso la idea de que existe una mejor forma de gobierno se decide con relación al criterio de la eficacia para organizar el poder, mantener el orden y asegurar la paz.

Para Hobbes sólo pueden existir tres clases de gobierno y la diferencia entre estos radica en la diferencia del soberano o de la persona representativa de la soberanía. Cuando el representante es un hombre, el gobierno es monárquico, cuando lo es una asamblea de todos cuantos quieren concurrir a ella, tenemos una democracia o gobierno popular; cuando la asamblea es de una parte solamente se denomina aristocracia.<sup>16</sup>

La diferencia entre estos tres géneros no consiste en una diferencia de poder, sino en la aptitud para producir la paz. El peor gobierno será aquel que “ se contente con menos poder del que requieren necesariamente la paz y la defensa”, el que no eduque apropiadamente a sus súbditos en el conocimiento de sus obligaciones y aquel que permita que su soberanía sea puesta en cuestión.

Consecuente con la defensa que hace de la invisibilidad del poder, se inclina decididamente por la monarquía absoluta. Algunos de los argumentos que da para sostener su preferencia son los siguientes: 1) el monarca al representar al pueblo, representa a su vez su propia persona y por lo tanto en la monarquía el interés privado coincide con el público, 2) las resoluciones del monarca están sujetas más que a la inconsistencia de la naturaleza humana; en cambio , en las asambleas, aparte de la inconstancia propia de la naturaleza, existe otra derivada del número, lo que imposibilita la firme y oportuna resolución.

En el *Tratado sobre el ciudadano* Hobbes intenta responder a la crítica relativa al carácter absoluto que exige para la eficiencia del poder y la posible degeneración de la monarquía absoluta en una tiranía. Fundamentalmente se le cuestiona la imposibilidad de asegurar que el Soberano compartiendo la misma naturaleza que los hombres descritos en el estado de naturaleza, no se deje arrastrar por sus pasiones y actúe en contra de los intereses de sus súbditos de acuerdo con las tendencias perjudiciales que califica como propias de todo el género

---

<sup>16</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán* Op. Cit, p. 151

humano<sup>17</sup>. A lo que Hobbes responde que en los asuntos humanos siempre habrá algunos inconvenientes y en todo caso habrá que elegir el mal menor:

Y aunque de tan ilimitado poder (del Soberano absoluto) los hombres puedan fantasear muchas malas consecuencias, sin embargo las consecuencias de su ausencia, que son la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores. La condición del hombre en esta vida jamás carecerá de inconvenientes; pero nunca sucedió en República alguna mayor inconveniencia que la que procede de la desobediencia de los súbditos y de la ruptura de aquellos pactos que dieron origen a la República.<sup>18</sup>

Hobbes es contundente no importa que tan malo pueda ser un gobierno ni como administre su poder, mientras logre el orden siempre será mejor que el estado de naturaleza. De ahí que toda crítica dirigida a los gobernantes es para él una acción sediciosa que socava la autoridad y los derechos soberanos, que para ser efectivos y racionales deben ser absolutos, ilimitados e indiscutibles.

---

<sup>17</sup> Kant es un crítico al poder absoluto que defiende Hobbes, su crítica parte de cuestionar la inviabilidad de establecer criterios de justicia desde la posición de señor todo poderoso que está por encima de toda ley y de toda limitación puesto que si todo hombre necesita a otro que le obligue a obedecer una voluntad válida para todos, quién es esa voluntad para el Soberano omnipotente de Hobbes. Al respecto nos dice y responde: "Pero ¿de dónde se escoge es ese señor? de la especie humana, claro está. Pero este señor es también un animal que necesita, a su vez, un señor. Ya puede, pues, proceder como quiera, no hay manera de imaginar cómo se puede procurar un jefe de justicia pública que sea, a su vez justo; ya sea que se le busque en una sola persona o en una sociedad de personas escogidas al efecto. Porque cada una abusará de su libertad si a nadie tiene por encima que ejerza poder con arreglo a las leyes". Immanuel Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", En *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1980, p.51

<sup>18</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre ...*, p.169

## 4.5 Las leyes

La adquisición de la condición de paz se concreta en la realización de actos específicos y en la abstención de otros. Las leyes son normas que establecen cómo debe ser la conducta de los súbditos para alcanzar la paz civil. El soberano impone como órdenes y prohibiciones las reglas a las cuales deben someterse todos los que están son parte del Estado. Las leyes son la posibilidad de hacer efectiva la reproducción y el mantenimiento del orden.

La ley es tal no en función de estar definida de acuerdo a ciertos criterios racionales o respecto a sus contenidos de justicia o verdad, sino por ser emanada por la autoridad, es decir por ser la voluntad del representante del Estado.

Leyes civiles son para Hobbes: “aquellas reglas que el Estado ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo o lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley”<sup>19</sup>

Las leyes civiles deben ser órdenes. Y su obligatoriedad es incuestionable. Mientras que en el estado de naturaleza existen “disposiciones”, “esfuerzos” o artículos que “sugieren” la conducta que corresponde a una condición de paz. En el Estado civil la conducta se impone a través de las leyes. Las leyes civiles son la expresión de una razón pública que con respaldo de la fuerza, aseguran el cumplimiento de las conductas que las leyes de naturaleza no lograban imponer. Sin embargo, si algún individuo no pudiera comprender esta *racionalidad común*, las leyes tienen la forma lógica de una amenaza.

Del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas *leyes civiles*, que ellos mismos por pactos mutuos han fijado fuertemente, en un extremo a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos. Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid p. 121

<sup>20</sup> Ibid., p. 173

Ante la eventualidad de una transgresión por parte del súbdito, el soberano debe poder cumplir la amenaza con que subrayo sus prohibiciones civiles. Junto con el poder de recompensar, el poder de castigo es un atributo esencial del gobernante, ambos son como los nervios del cuerpo político, que tiran de sus miembros según la voluntad del alma artificial, para que cumplan sus tareas<sup>21</sup>.

#### **4.6 Pacto de conquista**

La hipótesis del origen por institución expone en términos exclusivamente racionales el tránsito de la multitud disgregada a una situación de dominio civil, resolviendo de algún modo o dando un punto de apoyo a la cuestión del primer orden civil. El Estado por adquisición o conquista se aproxima más a la historia, en tanto práctica habitual en la conformación y consolidación del Estado. En su origen institución y conquista son dos formas radicalmente distintas de constituir un estado. La primera es resultado de un acuerdo entre los seres humanos quienes voluntariamente deciden someterse a un poder soberano. El Estado por conquista es resultado de una victoria a través de la fuerza. El derecho de soberanía y la consecuente sumisión de los súbditos se adquiere por violencia. A pesar de la diferencia radical en su origen, para Hobbes ambos tipos de Estados responden a la misma causa básica y poseen las mismas propiedades.

Cuando Hobbes habla de la adquisición de un Estado, dice:

Este género de dominio o soberanía es diferente de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso, se sujetan a aquel a quien temen. En ambos casos lo hacen por miedo<sup>22</sup>

Y más adelante:

En suma: “los derechos y consecuencias de la soberanía son los mismos en los dos casos. Y por las mismas razones que ha sido alegadas, en el capítulo precedente, para los mismos derechos y consecuencias de la soberanía por institución”.<sup>23</sup>

¿Cuál es la razón de incluir una segunda hipótesis del origen del Estado, la cuál presenta a la violencia como motor fundador y posteriormente ignorar este dato y concluir que son prácticamente iguales? En realidad, el único criterio que tiene Hobbes para reclamar legitimidad para el poder político es la eficacia. No importa si

---

<sup>21</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op.Cit., p.3

<sup>22</sup> Ibid., p. 162

<sup>23</sup> Ibidem

se utilizó la fuerza o la coerción lo importante es se genere y mantenga la unidad estatal y que se cumpla con el propósito del Estado. La hipótesis de institución explica la obligación de los súbditos a obedecer al poder Soberano mientras éste tenga el poder de protegerlos, mientras que la de adquisición o conquista muestra que tal obligación se funda o se debe a que el soberano tiene el poder de destruirlos, o protegerlos de la propia furia.

Siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se somete a otro, se supone que todo hombre prometa obediencia a quien tenga el poder de salvarlo o destruirlo<sup>24</sup>

Desde nuestra perspectiva resulta sumamente importante reconocer los aportes explicativos de la hipótesis de conquista. En su origen y determinaciones el Estado hobbesiano es frecuentemente considerado y discutido como un Estado por *institución*, es decir como resultado de un acuerdo voluntario entre individuos que a través de un pacto ceden su derecho natural a todas las cosas y la fuerza para mantenerlo, a fin de construir un poder soberano que garantice su seguridad. Este modo de entender la estructura política, sin dejar de plantear problemas relacionados con la violencia; privilegia sus fundamentos racionales y morales (cooperación, acuerdo, confianza) mientras que existen algunos otros aspectos violentos en la relación civil entre súbditos y el soberano como por ejemplo la ley como amenaza a los súbditos, el derecho del soberano al castigo, la prevención ante la rebelión, que pueden verse más como consecuencia de un origen de imposición prepotente -- conquista-- que como resultado de un acuerdo voluntario y armonioso -- la institución--.

---

<sup>24</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, Op. Cit., p 165

## **4.7 Estado y violencia**

Tanto para los fines para los cuales fue proyectado el *Leviatán* como los medios con los que piensa lograr su reproducción, la violencia juega un papel central. Si nos remontamos al origen del Estado, Hobbes reconoce la necesidad de un poder coactivo apoyado en la fuerza, como condición de posibilidad de cualquier forma de organización política<sup>25</sup>. Lo relevante de ella, es únicamente su capacidad para asegurar la pacificación al interior del Estado y acabar con la guerra de todos contra todos. Esta guerra puede ser superada solamente si los individuos someten su comportamiento a reglas racionales de cooperación y de pacificación.

La construcción del poder político se realiza a través de la renuncia de cada individuo a ejercer de manera privada la violencia y con la consecuente aceptación del monopolio de la violencia en la persona Soberana.

La concentración de la violencia y el uso exclusivo de su uso por parte del soberano permite establecer lo que Hobbes llama la unidad política. Por un lado los individuos antes enfrentados y temerosos de sus semejantes, coordinan sus acciones según una voluntad y temen a una sola espada. La fuente de la violencia que antes era múltiple ahora se concentra y el temor recíproco se vuelve temor común. La posibilidad de agresión violenta y el temor que la acompaña no desaparecen, sino son centralizados. La diferencia radical entre la violencia del estado de naturaleza y la del Estado político consiste en que mientras que la primera es una violencia simétrica e impredecible, la violencia en manos del poder político es una violencia localizable y predecible. La ventaja que promete la centralización de la violencia es que erradica la incertidumbre respecto a los otros. Cada individuo sabe que si rompe el pacto y ejerce la violencia de manera privada será castigado.

---

<sup>25</sup> Después de Maquiavelo, Hobbes plantea con contundencia la concentración de la fuerza en manos de un solo poder como requisito indispensable para la construcción del orden. Adelanta entonces, lo que más tarde Max Weber postularía como la característica central o rasgo distintivo de todo Estado. Aunque claro ya para el sociólogo alemán la preocupación central radica en los procesos de legitimación que se desarrollan en torno al monopolio de la violencia. véase, Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 695 y ss.

Con la instauración de un sistema de leyes aparece también posibilidad de distinguir entre una violencia legítima y una no legítima. El criterio de legitimidad está en función de la preservación del Estado. Legítimo es todo lo que el Estado decida que necesita para su conservación y para salvaguardar la vida de los súbditos mientras ellos cumplan con su obligación política, es decir, mientras obedezcan.

La hipótesis del origen del Estado por conquista es esclarecedora respecto a la idea de legitimidad de la violencia según Hobbes. Mientras que en un Estado por institución nace mediante un acuerdo entre individuos, en la conquista se logra a través de la violencia, quienes pactan lo hacen en condición de vencidos y por lo tanto no pueden renunciar al uso de su violencia privada. Pactan someterse al conquistador que ya es poderoso a cambio de conservar la vida, a diferencia del pacto de institución donde pactan para que los proteja. A pesar de la diferencia abismal de condiciones en que se realizan los pactos, para Hobbes es igualmente legítima cualquiera de estos tipos de constitución del Estado. La conclusión de Hobbes es que la violencia es siempre legítima si su fin lo es y si lo consigue realizar eficazmente.

El sistema jurídico del Estado tiene la función de neutralizar la violencia y esto es posible gracias a la amenaza de coacción con que opera el derecho.

La solución a la violencia según las categorías utilizadas por Hobbes consiste en que el poder estatal cree las condiciones para que las *leyes de naturaleza* sean efectivas. Las leyes civiles son la traducción política de estos dictados racionales que todo hombre es capaz de seguir siempre y cuando existan condiciones de seguridad. Una vez instaurado el poder y marcadas las coordenadas de lo que es justo, injusto, bueno y malo, lo propio y lo ajeno el no sometimiento a estas reglas no puede ser sino irracional. En el estado de naturaleza recurrir al uso de la violencia aumentaba las posibilidades de evadir una muerte inminente y prematura y por lo tanto era un medio racional para asegurar la existencia. Por el contrario, en el Estado político la sumisión al poder y la consecuente obediencia incondicional substituye y hace innecesario el uso de la violencia privada como medio para asegurar la conservación. Además, todo individuo es consciente y seguro de las consecuencias funestas que conlleva el uso de la violencia privada. Por lo tanto, romper el pacto bajo estas condiciones es doblemente irracional.

La presencia omnipotente del *Leviatán* no hace desaparecer la violencia, comienza con su concentración y en segundo lugar le pone límites, la sitúa en las fronteras geográficas del Estado y al interior la enmarca en una lógica jurídica. La guerra de todo hombre contra todo hombre es ahora la guerra de todo Estado contra todo Estado.

## **Conclusiones**

Iniciamos esta investigación sosteniendo que si bien el *Leviatán* no es un tratado sobre la violencia ésta es un referente permanente y crucial en la construcción de la arquitectura política de Hobbes. A pesar de que la preocupación principal del proyecto filosófico de este autor es fundamentar científicamente la manera en que los hombres pueden convivir pacíficamente, la condición de paz no excluye en modo alguno la existencia y utilización de la violencia. El proyecto pacifista de Hobbes es entonces un proyecto de reorganización y administración de la violencia por parte del poder. A lo largo de nuestro trabajo hemos ubicado algunos puntos que reafirman estos supuestos y algunos otros que la contradicen, a continuación los exponemos.

La particular concepción filosófica de Hobbes centrada en el ideal científico del método y la técnica como clave del conocimiento verdadero tiene implicaciones directas respecto a la forma de pensar el fenómeno de la violencia. La motivación del conocimiento no era otra sino la del conocer para dominar, manipular, controlar de manera eficiente y sobre bases sólidas. El proceder de la filosofía debe tener una dirección práctica, funcional, y su misión se centra en la resolución de problemas. Desde esta perspectiva la violencia no le interesa en sí misma, le interesa en términos pragmáticos, es decir, qué hacer con ella, la violencia es importante en la medida en que es un obstáculo o bien un medio de utilidad para su objetivo de construcción del orden. En términos políticos la eficacia prometida por la técnica y el método redundarían en una utilidad práctica: la contención de la guerra y la instauración de la paz. La producción del conocimiento eficaz e infalible se lograría aplicando el método correcto que según esta filosofía consiste en la descomposición y composición de los cuerpos, incluyendo el cuerpo humano y el estatal, el procedimiento consistía en una “racionalización” de sus causas, efectos y de su respectiva generación. En este sentido Hobbes elabora una interpretación mecánico-causal del origen del comportamiento violento, deducido de “principios universales” y por supuesto desvinculado de cualquier explicación histórica, cultural o social.

A pesar de que en nuestro trabajo matizamos la imagen vulgar del *homo homini lupus* hobbesiano, la violencia evocada por esta imagen juega un papel principal para la persistencia y preservación de la violencia en el sistema

hobbesiano. La conclusión de la antropología postula un ser humano inevitablemente peligroso, conflictivo y potencialmente violento. La fundamentación de esta conclusión si bien es irreductible a explicaciones biológicas y físico-mecánicas o a sentencias morales del tipo el hombre “es malo por naturaleza”, la combinación ecléctica de principios biológicos, deducciones psicologizantes y observaciones empíricas que realiza Hobbes cierra toda posibilidad de erradicación de la violencia por parte de los seres humanos. Esta tesis se comprueba al analizar el concepto de razón, la lectura de la vida pasional a la luz del principio del egocentrismo y en el caso del estado de naturaleza signado por la igualdad natural entre los hombres.

La ficción del Estado de naturaleza es el escenario hipotético donde los seres humanos antes considerados de manera individual se relacionan entre sí -sin ningún tipo de regulación institucional- desplegando su naturaleza racional y pasional de lo que resulta su teoría de la guerra universal entre los hombres. En primer lugar la violencia es una violencia estrictamente racional y legítima puesto que responde al derecho natural que sentencia la conservación de la vida sobre todas las cosas. La violencia preventiva o defensiva que se desata en esta condición es insuperable por la doble igualdad natural que Hobbes describe como de fuerza y de derecho, teniendo como consecuencia una búsqueda simultánea de poder y la imposibilidad de una dominación estable. El estado de conflicto y violencia simétrica es decir de todos contra todos se reproduce infinitamente a manera de un círculo vicioso en gran medida por la limitada noción de razón que postula Hobbes. Debido a su racionalidad instrumental y a la ausencia de cualquier racionalidad ética que supere la idea de la conservación como principio supremo, los seres humanos son incapaces de aprender a través de la razón a repudiar la violencia. Pueden saber si la violencia es una medida racional para salvar su propia existencia o si no lo es pero no pueden rechazar a la violencia misma. El momento del contrato apoya esta observación. Utilizando la razón los hombres son capaces de realizar un cálculo de costo-beneficio que les indica que lo más conveniente es someterse a un poder superior que les asegure la conservación de la vida en contraposición a seguir libres y tener la certeza de morir violenta y prematuramente.

Aunado a la precaria racionalidad de costo-beneficio que poseen estos seres humanos, la raquítica emocionalidad humana es otro elemento que hace imposible buscar alternativas de convivencia no violentas. Su concepción del ser humano como un ser egoísta expuesta en la antropología hace de éste un ser incapaz de sentir empatía con los demás, desarrollar actitudes de solidaridad, fraternidad o de goce al compartir algo con los otros. El principio egocéntrico con el que Hobbes hace la lectura de todas las pasiones humanas cancela la posibilidad de la cooperación o el acuerdo si estos no están apoyados por la presencia inseparable del miedo. Incluso el amor es solamente un amor narcisista o la compasión que es la aflicción por el malestar de otro, tiene por causa el imaginarnos a nosotros mismos en su lugar. De esta estructura pasional-racional que Hobbes considera inalterable resulta un hombre sumamente frágil e incapaz para afrontar el proceso de socialización de manera cooperativa y siempre tendrá el impulso de recurrir a la violencia tal como su razón natural y sus pasiones le dictan.

Junto a su idea del egocentrismo, el miedo es la pasión estratégica en la filosofía de este autor. El miedo como motivación tiene un carácter doble por un lado es el impulso para utilizar la violencia sea preventiva u ofensiva y por el otro es el gran consejero de la razón, es por el miedo que los hombres pueden llegar a dar el paso del contrato. Veremos también que el miedo para Hobbes es la pasión indispensable sobre la que se apuntala la paz y se promueve el comportamiento pacífico.

Los hombres hobbesianos sólo dejan de ser un peligro unos para otros cuando se someten todos a un poder por encima de ellos, un poder absoluto con capacidad de sancionar todas las conductas en el espacio público. Es decir el Estado político se instaura para poner freno a la dinámica de violencia del estado de naturaleza.

Pero la violencia no desaparece, sino que se transforma y reorganiza. Tanto para los fines que fue proyectado el *Leviatán* : la pacificación del estado natural como por los medios que se piensa lograr: la reglamentación de la vida pública a través de leyes, la violencia tiene un lugar central. Para disponer a los hombres a la obediencia se crea un poder con capacidad coercitiva, condición de posibilidad de que se mantenga la promesa de obedecer y al mismo tiempo para hacer permanente la renuncia de cada individuo a usar de manera privada la violencia.

Mientras que el estado de naturaleza la violencia es una violencia simétrica e impredecible, en el Estado político el uso de la violencia la conserva un solo individuo o persona representativa, a través del monopolio de la violencia los hombres antes enfrentados y desarticulados pueden coordinar sus acciones según una sola voluntad y temen a una sola espada. El temor recíproco se vuelve temor común. La violencia antes amorfa y simétrica es ahora una violencia única, predecible y enmarcada en un sistema jurídico.

La adquisición de la paz requiere que los hombres se sometan a un poder absoluto a cambio de protección. Protección ¿contra qué? Contra la violencia, contra la amenaza de muerte violenta o a la pérdida de libertad corporal. Si los hombres cumplen con su obligación política, que en Hobbes se reduce a la obediencia, entonces no hay nada que temer. Si por el contrario no asumen la voluntad del soberano como la suya propia y deciden utilizar la violencia privada o desobedecer son acreedores a una pena o bien si desconocen al poder supremo se convierten en enemigos del poder y no tienen derecho a ser castigados conforme a las leyes sino simplemente a ser tratados como enemigos de guerra, es decir, con violencia ilimitada. La segunda opción la considera Hobbes irracional.

Debido al encasillamiento del ser humano como un ser preocupado por sobre todas las cosas en su conservación y satisfacción de intereses personales. Si es razonable comprenderá que siempre es mejor obedecer que ser castigado.

Al instituirse el Estado la violencia no sólo se concentra sino que se redistribuye. Al interior como lo describimos anteriormente y al exterior la institución como una unidad, convierte a todos los que han quedado afuera en enemigos.

Sin embargo la paz conseguida por el *Leviatán* omnipotente es precaria precisamente por basarse en el temor y en el uso arbitrario del poder: (justo es lo que el soberano diga, la ley es la voluntad del soberano). Hobbes reconoce que su *dios mortal* siempre va a ser blanco de ataques, rebeliones o levantamientos por parte de sus súbditos. La prevención permanente del soberano respecto del levantamiento de sus súbditos es la aceptación implícita de que el Estado alberga en casa un número potencial de enemigos, de desobedientes y renegados una fuerza que no desaparece, sino que debe ser continuamente neutralizada por otra de signo contrario y con violencia. Esa fuerza es el *Behemoth* monstruo de tierra,

figura metafórica de la tradición bíblica que Hobbes utilizó para referirse a la guerra civil, a la anarquía a la revolución.

## Bibliografía

### Obras de Thomas Hobbes

Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Valladolid, Editorial Trotta , 1999, 205pp.

\_\_\_\_\_, *Leviatán. O la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, México, F.C.E, 1995, 618pp.

\_\_\_\_\_, *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Madrid, Tecnos, 1992.

### Obras sobre Hobbes

Berns, Laurence, “*Thomas Hobbes*” en: Strauss Leo y Crospey Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E, 1996, pp. 377- 399.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, México, F.C.E, 1992, 185pp.

Dotti. E Jorge, “El Hobbes de Schmitt” en: Cuadernos de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires- Argentina, No.32 mayo de1989, pp.57-69

Fernández Santillán, José, *Hobbes y Rousseau*,, México, F.C.E,

Ferrás Graciela, “*Thomas Hobbes*” en: Foster Ricardo, Jmelnizky Adrián (comp.), *Dialogando con la filosofía política*, Eudeba/Editorial Universitaria de Bs As, 2000, pp.89-117

Galamidi José Luis “Violencia y conquista en la republica del Leviatán, en revista cuadernos de Filosofía N. 36, Buenos Aires- Argentina, 1991

\_\_\_\_\_, “conquista y fundamento en la república- Leviatán, en revista de Ética No 11/12, Buenos Aires- Argentina, 1991

Kersting, Wolfgang, *Filosofía del contractualismo moderno*, UAM-I/ DAAD, México, 2000.

Klernner, Herman, *Thomas Hobbes: Filósofo del derecho y su filosofía jurídica*, Colombia, Universidad Externado de Colombia, 1999, 177pp.

Piñón Gaytán, Francisco, *La filosofía del Poder: Maquiavelo y Hobbes*, en: *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-X, 1996. pp. 53-71.

\_\_\_\_\_, "Ciencia y filosofía en Thomas Hobbes" en: *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, UAM-I /Plaza y Valdés, México, 2000.

Schmitt, Carl, *El Levitán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México, UAM-A, Col. Ensayos, 1997, 157 pp.

Uribe de Hincapié María Teresa, "Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz" en: *Estudios Políticos* 13 Julio-diciembre 1998, Medellín, Universidad de Antioquia.

Watkins, J.W.N, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Madrid, Editorial Doncel.

Wolin, S. Sheldon, "La sociedad como un sistema de reglas" en: *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2002.

Zarka, Yves Charles, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, Biblioteca de filosofía, 1997, 328pp.

#### Bibliografía general

Bobbio Norberto y Bovero Michelangelo, *Origen y Fundamento del poder político*, México, Enlace- Grijalvo, 1985, 135 pp.

\_\_\_\_\_, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, F.C.E, 1986, 272 pp.

Cohen Martin, *Filosofía política. De Platón a Mao*, Madrid, Cátedra- Teorema, 2002, 268 pp.

De la Boétie Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria/ Escritos políticos*, sextopiso Editorial, México, 2003

Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo Barroco*, Era, México, 1998

Goodwin Barbara, *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, 1997

Hilb Claudia, “*La violencia en la teoría política*”, en: Globalización, Fragmentación social y violencia, Ediciones Homo Sapiens, Rosario – Argentina, 1997 pp.17-38

Joly Maurice, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, México, Colofón/ Muchnik Editores, 1989

Marí E. Enrique, “Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden” en: Marí Enrique/ Enrique Kozicki et al., *Derecho y psicoanálisis. Teoría de las ficciones y función dogmática*, Hachette, <Buenos Aires, 1987 pp.59-77

Pitkin F. Hanna, *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985

Sánchez, Vázquez, Adolfo (editor), *El mundo de la violencia*, México, F.C.E-UNAM, 1998, 457 pp.

Serrano, Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. México, UAM- I, biblioteca signos, 2001, 354 pp.

Schmitt Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, 153 pp.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, F.C.E-El Colegio Nacional, 1998, 127 pp.

Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, México, Cuadernos Joaquín Mortiz, 1971, 95 pp.

Kurnitzky, Horst, (comp.), *La globalización de la violencia*, México, Colibrí/ Goethe Institut Mexiko, 2000, 237 pp.