

**TRADUCCIÓN COMENTADA AL ESPAÑOL DE: “INTRODUCCIÓN” AL
LEVIATHAN DE THOMAS HOBBS HECHA POR MACPHERSON, C. B.”**

YEINER EBRATT SAA CELIS

CODIGO: 201029903

UNIVERSIDAD DEL VALLE

INSTITUTO DE EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA

PROGRAMA DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

SANTIAGO DE CALI

2017

**TRADUCCIÓN COMENTADA AL ESPAÑOL DE: “INTRODUCCIÓN” AL
LEVIATHAN DE THOMAS HOBBS HECHA POR MACPHERSON, C. B.”**

YEINER EBRATT SAA CELIS

CODIGO: 201029903

DIRECTOR:

JOSE JOAQUIN BAYONA

**CANDIDATO A TITULO DE PROFESIONAL EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y
RESOLUCIONDE CONFLICTOS**

UNIVERSIDAD DEL VALLE

INSTITUTO DE EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA

PROGRAMA DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

SANTIAGO DE CALI

2017

DEDICATORIA

A mi familia que tanto me apoyó. Gracias.

Agradezco al profesor José Joaquín Bayona por enseñarme a tener presente a la persona por encima de cualquier otra consideración. Gracias.

Ningún problema tan consustancial con las letras y con su modesto misterio como el que propone una traducción. (Jorge Luis Borges, 1932)

RESUMEN

A continuación, se presenta una traducción comentada al español de: “INTRODUCCIÓN” AL LEVIATHAN DE THOMAS HOBBS HECHA POR MACPHERSON, C. B.” la cual busca mantener los principios de la semántica, la coherencia y la cohesión textual de la traducción y así mantener en lo posible las ideas originales del autor. Posteriormente, el análisis del concepto de racionalidad del hombre usado por Hobbes nos permite hacer un estudio de los principios y fines que guían el poder del soberano, llegando a la conclusión la cual sugiere que este adquiere para si una razón propia en la que conjuga el mantener a salvo los intereses de la estructura del poder por encima del cumplimiento de los fines para los que fue constituido.

Palabras clave: poder soberano, racionalidad, ley natural, estado de naturaleza, estructura social, estado burgués, contrato social.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION.....	6
1. “INTRODUCCION” HOBBS UN ANALISTA DEL PODER Y LA PAZ.....	8
LA VIDA, LOS TIEMPOS Y LA INFLUENCIA.....	12
METODO Y POSTULADOS.....	23
LA TEORIA DE LA NATURALEZA HUMANA EN LA SOCIEDAD.....	28
NATURALEZA Y CONTRATO.....	37
LA JUSIFICACION DEL ESTADO SOBERANO.....	44
DE LA IGUALDAD BURGUESA DE HOBBS.....	50
HOBBS JUSTIFICADO.....	60
2. COMENTARIO DE LA TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL DE: “INTRODUCCIÓN” AL	
LEVIATHAN DE THOMAS HOBBS HECHA POR MACPHERSON, C. B.”	62
3. ANÁLISIS DE LA RACIONALIDAD DEL SOBERANO EN HOBBS.....	65
CONCLUSIONES.....	69
BIBLIOGRAFIA.....	71
Notas.....	72
ANEXOS.....	73

Introducción

La traducción de textos científicos es un recurso que no solo nos permite acercarnos al conocimiento que se desarrolla en otros lugares del mundo y que son producto de una mirada específica del objeto estudiado. Sino que nos permite adaptarlos a nuestras propias realidades, abriendo así nuevos caminos de estudio. La obra original que me propongo traducir está escrita en idioma inglés, y lleva como nombre “Introduction by C.B. Macpherson. Leviathan. Hobbes, Thomas. La pertinencia de realizar la traducción comentada de la “introducción hecha por Crawford Brough Macpherson de la obra el Leviathan escrita por Thomas Hobbes” está dada por la necesidad de aportar al programa de Estudios políticos y resolución de conflictos recursos de trabajo y de conocimiento en el campo de la filosofía política.

El Estado moderno y su origen ha sido un campo de reflexión y estudio dentro de la ciencia política; y en específico dentro de la filosofía política. En el Leviathan, Hobbes le imprime al hombre valoraciones que conllevan a la construcción de un contrato que permita contener los impulsos que amenazan con la estabilidad de la sociedad. La época en la que Hobbes escribe está marcada por un orden convulsionado, dadas las disputas y las guerras internas por el poder, lo que permite a Hobbes construir su teoría a partir de la realidad que vive y así encontrar una solución política a la inestabilidad de su época.

Macpherson nos lleva a recorrer paso a paso la vida de Hobbes y la sociedad en la que vivió para así poner en contexto sus influencias en el proceso de elaboración de su teoría del poder y la paz, lo que nos posibilita tener una comprensión mayor de esta y analizar su origen y sus fines. Por último, se desarrolla en este trabajo un comentario académico de la introducción hecha por Macpherson al libro del Leviathan, y un análisis del concepto de racionalidad del soberano,

buscando analizar los principios que lo rigen. El resultado obtenido permite analizar y comprender algunos principios que subsisten en la razón del Estado moderno.

INTRODUCCIÓN

Hobbes, un analista del poder y la paz

Por qué, en la segunda mitad del siglo XX, ¿todavía leemos a Hobbes, quien escribió hace tres siglos? ¿Por qué la fascinación perenne de sus obras? O tal vez deberíamos preguntarnos, ¿por qué la fascinación recurrente de sus obras, ya que es en nuestro propio tiempo que mayor interés en ellas se ha despertado? ¿Qué ha ocurrido con el hombre del siglo XX para acercarse a Hobbes siendo este un hombre del medioevo? A estas preguntas surgen algunas respuestas al tiempo. Nuestro mundo está obsesionado con los problemas de poder, y Hobbes era un analista de poder. Nosotros no sólo queremos entender el poder para entonces controlarlo, sino también sacarle provecho. Y eso hizo Hobbes. Expuso sus lineamientos con más claridad de lo que nadie había hecho desde Maquiavelo, más sistemático de lo que nadie lo hizo, y mejor de lo que la mayoría lo ha hecho desde entonces. También se refirió a los derechos naturales del hombre, y trató de poner las dos cosas juntas para obtener una teoría del derecho y la obligación, y así, una teoría del poder.

Por otra parte, su preocupación central era la paz, como lo es también para nosotros. Es cierto que Hobbes dio poca importancia a la guerra entre las naciones. Su principal preocupación era la guerra civil; como evitarla era para él un propósito principal de la investigación política. "La utilidad de la filosofía moral y política debe ser estimada, no tanto por los resultados que tenemos al conocer estas ciencias, como por las calamidades que recibimos por no saber de ellas. Ahora, ¿todas estas calamidades como se pueden evitar?, ya que de la guerra surge -y principalmente de la guerra civil- masacre, soledad y la falta de toda cosa"¹ Aunque ahora tenemos más a la guerra internacional que lo que tuvo el hombre del siglo XVII, tenemos

¹ Elements of Philosophy, E.W. I, p.8

conciencia sobre las implicaciones de la guerra civil y el miedo a sus consecuencias dondequiera que se dé. Nuestra generación es más consciente del significado de la guerra y la paz, de lo que era la generación en la época de Hobbes. Vamos a Hobbes, a continuación, porque reconocemos en él un analista agudo del poder y la paz.

Y nos encontramos más atraídos cuando descubrimos que Hobbes pensó en su sistema político como una ciencia. Estaba seguro que de la política se podría hacer una ciencia. Creía que lo había hecho, y que era el primero en hacerlo. Sus afirmaciones fueron audaces. Escribió acerca de las "reglas infalibles y la verdadera ciencia de la equidad y la justicia",¹ de los deberes de gobernantes y súbditos como "una ciencia. . . basado en principios seguros y claros"² como una manera de reducir [la política] sobre las reglas y la infalibilidad de la razón.'³ No tenía modesta opinión de su propia posición como el fundador de esta nueva ciencia filosófica de la política; «la Filosofía natural, es joven; Pero la filosofía Civil todavía mucho más joven, pero no mucho mayor (lo digo de manera provocadora, para que mis detractores pueden saber lo poco que han incidido en mí) que mi propio libro *De Cive*."⁴ Y no era sólo una pretensión de audacia, su ciencia lo era: como veremos, había realmente captado el espíritu de la nueva ciencia que estaba transformando la comprensión de los hombres del mundo natural. Este fue el espíritu de Galileo- que de una hipótesis audaz y una muy razonada deducción de ella, buscaba llegar a proposiciones que coincidieran en explicar los fenómenos en cuestión.

No sólo el siglo XX es una época de ciencia – poco puede decirse de cada uno de los tres siglos anteriores - en la que la ciencia se ha hecho una deidad, adorada, temida, implorada,

1 Behemoth, p. 70

2 Behemoth, p. 159

3 Elements of Law, Ep. Ded., p. xvii

4 Elements of Philosophy, Ep. Ded., p. ix

halagada. Vemos que la ciencia nos puede destruir, y para protegerse de la destrucción anhelamos más ciencia. Para contrarrestar y contener la ciencia aplicada de la balística buscamos una ciencia aplicada de la política. El anhelo de una ciencia política nunca ha sido mayor de lo que es ahora, y con buena razón. Pero ha tomado algunas formas absurdas, y nos ha llevado al pantano de lo empírico, los estudios 'libres de valores ', que resultan no ser muy útiles para resolver nuestras mayores preocupaciones. Hobbes usado en una escala mayor, y haciendo un pareo de nuestra necesidad; no tenía miedo de hacer “la equidad y la justicia” central en su ciencia política. Por eso podemos encontrar en sus páginas un poco de realidad, algo que falta en muchas de las nuestras. Podemos encontrar una ciencia política que, a pesar de sus deficiencias - y son menos de lo que generalmente se supone - puede ir y ver al corazón de las cosas.

Así, podemos decir que el siglo XX nos ha acercado a una apreciación de Hobbes sobre tres puntos: el poder, la paz y la ciencia. Nuestro siglo nos ha obligado a interesarnos en su tema - las relaciones de poder, necesarias, posibles y deseables, entre los hombres; en su propósito - para encontrar un camino hacia la paz y la 'vida confortable'; y en su método - el método de la ciencia.

Todo esto podría considerarse suficiente para dar cuenta de su renovada fama en nuestro tiempo. Y el puro poder de su mente y de su escritura aumenta la demanda de nuestra atención. Pero hay algo más.

Vivimos en una sociedad de mercado. Nuestro comportamiento, nuestros valores, están conformados en gran parte, directa o indirectamente, por las exigencias del mercado. Somos hombres burgueses. Esos eran los hombres que Hobbes describía y analizaba. Uno no puede estar seguro si Hobbes estaba al tanto de esto – ahora, él lo vio, pero no lo hizo. Y no todos los lectores del siglo XX lo ven, aunque es bastante obvio una vez que se ha señalado. - que se bosquejará más adelante en esta introducción - y esto es de gran importancia para nosotros. Su

método científico le obligaba a construir un modelo de hombre y de la sociedad, y los modelos que construyó eran modelos burgueses. Dado que el cuerpo principal de su ciencia fue producido por deducción de estos modelos, es una ciencia de la sociedad burguesa. Con una o dos correcciones se trata de una muy buena: las correcciones son necesarias sólo porque él no pudo poner en su modelo una o dos características de la sociedad de mercado burgués, que resultaron ser bastante importantes.

Empezamos llamando a Hobbes el analista del poder y de la paz. Agregamos que era un analista científico de esto. Y ahora estamos diciendo que era un analista científico de la paz burguesa. Es tentador al tener en cuenta la fuerza y la debilidad de su ciencia en estos términos por sí sola, como para juzgarlo del todo por la adecuación de su teoría a un análisis de la sociedad burguesa. Solo así podremos encontrar su fuerza en la asombrosa penetración de su visión de esta sociedad. Pero por supuesto, esto es una base demasiado estrecha de juicio. En nuestro mundo, donde los Estados burgueses están siendo cuestionados cada vez más, no podemos esperar que una ciencia de la sociedad burguesa y la política, no importa cuán buena sea, pueda darnos las recetas adecuadas. Es irónico que apenas estamos empezando a apreciar la ciencia de Hobbes de la política cuando su aplicación es cada vez más limitada. Sin embargo, todavía podemos aprender mucho de él. Mirando de cerca su ciencia en nuestras nuevas circunstancias, podemos incluso aprender por qué la sociedad burguesa es ahora tan cuestionada.

La vida, los tiempos y la influencia

Hobbes nació en 1588 y vivió hasta los noventa y un años. Su longevidad se debió entre otras cosas por el cuidado que tuvo de su salud política. Habló de sí mismo como un hombre tímido; en todo caso, mostró mucha prudencia y cierta habilidad para evitar las tormentas políticas, que se alzaban incluso hasta amenazarlo. Había muchas de esas tormentas en sus días. Su vida activa, que era su vida de escritor, se extendió por el reinado de Carlos I, las guerras civiles, la Mancomunidad y el Protectorado, y la Restauración Stuart. No eran tiempos fáciles para un hombre con ideas políticas distintas de las comunes y la determinación para ofrecérselas al mundo. Si realmente hubiese sido tímido habría disminuido su determinación de publicar sus puntos de vista, porque él debe haber sabido que iban a disgustar tanto el Rey como al Parlamento.

Predicó la obediencia, es decir, se ajustó a los fundamentos racionales de la obediencia, y a la autoridad política en el ejercicio del poder en el momento. Pero su doctrina no se calculó para complacer a cualquiera de los que sucesivamente llevó el poder a través de este período, ya que negó a todos ellos el tipo de justificación que querían. No dio a ninguno de ellos una justificación que pudieran interpretar como un apoyo de forma adecuada y permanente en contra de sus rivales. Negó a los *royalistas* el apoyo de ambas doctrinas, el derecho divino y el derecho consuetudinario. Negó a los parlamentarios el apoyo tanto del derecho consuetudinario como de las doctrinas de la soberanía contractual limitada o revocable. No podría haber complacido a cualquiera de ellos, y Hobbes debe haber sabido que no lo haría.

Sin embargo, publicó su doctrina política, en diferentes versiones, pero sin cambios sustanciales, en 1640, 1642, 1647, 1650, 1651, 1668 y 1670. En 1640 su doctrina fue tomada para apoyar al rey; en el otoño de 1640, cuando se hizo evidente que el Parlamento estaba

decidido a desafiar a la autoridad del rey, Hobbes temía por su seguridad y se trasladó a París ", el primero de todos los que huyeron", como luego él dijo. En 1651, todavía en París, publicó el *Leviatán* en Londres, y presentó una copia del mismo en París para el fugitivo Carlos II, que había sido su tutor de matemáticas durante algunos años allí. La realeza inglesa en París mostró su descontento, y había razón para creer que los católicos franceses también estaban enojados por su ataque abierto sobre el papado. Huyó de nuevo, esta vez de vuelta a Inglaterra, donde hizo su presentación al Consejo de Estado y se estableció en Londres para vivir discretamente como pudo. Con *la Restauración* en 1660, Carlos II se limitó a dar la bienvenida a Hobbes como intelectual, y ordenó dar a Hobbes acceso libre a su Majestad, que siempre estaba encantado con su ingenio e inteligentes replicas.¹¹ Este dio a Hobbes una pensión de £ 100 al año.

Algunos de los enemigos de Hobbes lo tildaron de traidor, pero la evidencia no demostró esto. Mantuvo y publicó una única doctrina en todo, y cuando uno mira la forma en que su mente llegó a la doctrina, existen todas las razones para creer que estuvo pensando todo el tiempo como científico, no como un partidista. Esperaba que su ciencia lo mantuviera por encima de la batalla el tiempo suficiente para prevalecer sobre los hombres y así poner fin a la batalla; cuando, en repetidas ocasiones, no lo hizo, tomó los pasos que eran prudentes, pero aun así conservó la esperanza.

El desarrollo intelectual de Hobbes se puede encontrar en la cronología de sus escritos, a partir de relatos biográficos contemporáneos y de sus propios relatos autobiográficos. Y en sus primeras etapas, al menos, no debe ser separado de lo que se conoce de su progresión personal a través de las capas de la sociedad inglesa. Su padre era un vicario incompetente e iletrado (de Westport, cerca de Malmesbury) que murió cuando Thomas era joven, dejándolo al cuidado de un tío adinerado de Malmesbury, quien dio la educación a Thomas en la Magdalen Hall en

1 J. Aubrey, *Brief Lives* (ed. O. L. Dick), 1949, p. 152

Oxford, a la edad de catorce años. Thomas Hobbes consiguió su B.A. cinco años más tarde, ya aburrido por la tradición aristotélica, pero un peldaño más arriba en la escala social. Por suerte, al salir de Oxford obtuvo el cargo de preceptor del hijo de William Cavendish, Conde de Devonshire. Esto le abrió todavía más posibilidades. Paso de ser un pobre estudiante - Aubrey lo describió 'de ascendencia plebeya' tal vez porque su madre era de origen terrateniente - al retenedor intelectual en una casa noble, lo que le permitió acceder a una biblioteca considerable y lo llevó a la agradable obligación de viajar por fuera con su joven encargo. La familia Cavendish era por este tiempo financieramente insegura, y Hobbes vio esto desde adentro: parte de sus deberes era mendigar dinero para su joven, con la intención de mantener la atractiva posición. Solicitaba incluso préstamos y avales financieros para él joven. A la inseguridad común del joven rico se sumó la mirada insegura de la vieja clase dominante. Hobbes aprendió pronto que el orden jerárquico era, a principios del siglo XVII, una especie de apariencia. Puede haber sido este doble sentido de inseguridad que le llevó a abrazar con tanto entusiasmo la seguridad intelectual aparente de la geometría y la nueva ciencia del siglo XVII, cuando se encontró con ella en sus giras continentales.

Al tomar posesión de su primer empleo, se dedicó primero en el estudio de los clásicos, la lectura de los griegos y poetas romanos, historiadores y filósofos, pero con un espíritu muy diferente del de la escolástica imperante. Su primera obra publicada (en 1628) fue una traducción de Tucídides, que le atrajo por su punto de vista "aterrizado" en que los hombres podían aprender de la historia "cómo llevar en sí mismos con prudencia el presente y la fortuna hacia el futuro"¹ - muy lejos de la palabra- hilada de Aristóteles que era la corriente básica de las escuelas de Oxford a la que había sido sometido. También valora a Tucídides, dice muchos años más tarde en

¹ The English Works of Thomas Hobbes, ed. W. molesworth, 1839-45, Vol. VIII, p.

su auto-biografía, porque expuso los peligros de la democracia. En la introducción de la traducción, en efecto, recomienda Tucídides a sus lectores como una advertencia contra cualquier descontento con el gobierno establecido. Podemos inferir que Hobbes ya estaba preocupado por la estabilidad del gobierno inglés, desde la ruptura entre Carlos y su Parlamento pues era lo que Hobbes veía en aquel tiempo.

Podemos inferir también, que estaba buscando a los clásicos dadas algunas ideas sobre el hombre y el gobierno que no se encontraban en la filosofía recibida en su época, había unos hacia los que estaba mejor dispuesto y de los que sacó lecciones de la observación y de la historia, que de aquellos que dibujaron las lecciones de los primeros principios abstractos. Por lo menos estaba, en este período clásico de su vida (que se extiende hasta 1628 o 1629), lo suficientemente dispuesto a tener éxito con Francis Bacon, con quien tuvo una amistad bastante cercana durante algún tiempo, probablemente entre 1621 y 1626. Fue durante una época escribano de Bacon, ya que este estaba en sintonía con su forma de pensar, tanto que Bacon lo prefirió sobre cualquier otro, pues 'le encantaba conversar con él'.¹ Hobbes también ayudó en la traducción de varios de sus ensayos al latín, y fue Hobbes quien dio a Aubrey la conocida historia de la muerte de Bacon en 1626. Esto no quiere decir en absoluto que la perspectiva científica de Hobbes luego de esto fuera moldeada por su amistad con Bacon – la conversión de Hobbes a la ciencia, cuando llegó en 1629, era un concepto diferente de la ciencia - pero sólo que ya tenía una mentalidad moderna tanto como para compartir el rechazo de Bacon de la escolástica, la búsqueda de nuevos conocimientos, y su deseo de que el nuevo conocimiento debe ser mundanamente útil.

¹ Aubrey, Brief Lives, p. 149

Así nos encontramos con Hobbes en 1629, en vísperas de su segundo y revelador viaje al continente, ya hacia once años antes que él produjo su primer trabajo sobre la política: un erudito clásico de cuarenta y un años de edad, en busca de una nueva comprensión del hombre y el gobierno; familiarizado con el mundo de las ideas de Bacon, pero seguía buscando una base más sólida que el pensamiento experimental e inductivo que Bacon parecía ofrecer; consciente de la inestabilidad potencial de la sociedad Inglesa y el Estado Inglés; y poseer un deseo arraigado para la seguridad.

Fue en este punto que la geometría lo sedujo. No hay que darle demasiada importancia a esto. Su búsqueda de un método y una hipótesis básica todavía tenía mucho camino por recorrer: siete años faltaban para que fuera a reunirse y conversara con Galileo. Esto lo impactó. La historia como dice Aubrey tiene un aro de verdad. "Estar en la biblioteca de un caballero," Elementos de Euclides yacían abiertos, y 'Twas el 47 *El. Libri I*. Leyó la Proposición. ¡Por G-, él dijo (él haría ahora un Juramento enfático por al camino del énfasis) *esto es imposible!* Así que lee la demostración de ello, lo que le devuelve a tal proposición; de la propuesta que leyó. Eso le refirió de nuevo a otro, que él también leyó. *Et sic deinceps* [etc.] que, por fin, fue demostrativamente convencido de esa verdad. Esto lo hizo en amor a la Geometría."¹

Era, por supuesto, el método de razonamiento que cautivó a Hobbes, o más bien, era de hecho la manera de demostrar la verdad de algunas proposiciones muy complejas y el punto de partida de proposiciones improbables para algunas proposiciones muy sencillas que todo el mundo estaría de acuerdo en que son obviamente ciertas. Esto, al parecer, era una manera de obtener resultados *certeros*.

¿Qué tan pronto Hobbes hizo la conexión en su propia mente entre la certeza del método de la geometría y la incertidumbre de la actual teoría moral y política? no estamos seguros. Hobbes

1 Aubrey, Brief Lives, p. 150

había claramente hecho esto en 1640 cuando escribió los Elementos de Derecho, Natural y Política. Pero algo más que su descubrimiento de Euclides era necesario antes de poder aplicar el método deductivo geométrico a la política. Lo que se necesitaba era una hipótesis básica sobre la naturaleza de las cosas, lo que podría abarcar las acciones de los hombres en la sociedad y sus relaciones entre sí: las relaciones entre líneas, puntos y planos no fueron suficientes. Fue, en algún momento en los años intermedios, probablemente en el curso de su tercer viaje continental (1634-7) cuando se convirtió en un miembro del círculo floreciente de científicos que se reunieron alrededor de Mersenne en París, e hizo una peregrinación a Florencia para reunirse con Galileo, con el que compartió una relación intelectual estrecha. La hipótesis era que todo, incluyendo la sensación humana, es causada por el movimiento, o más exactamente por las diferencias de movimiento. Esta hipótesis, y la posición científica mecánica que se desprende de ella, se establecen en el no publicado *Tracto corto en los primeros principios*, cuya fecha no se conoce, pero se cree que fue entre 1630 y 1636. (El Tracto fue descubierto entre los papeles de Hobbes por F. Tönnies y publicado como apéndice a su edición de los Elementos de Derecho en 1889.)

Hobbes se había obsesionado por la idea del movimiento, y afortunadamente fue así, ya que lo llevó a su gran innovación en la ciencia de la política. Antes que terminara este viaje continental ya había conformado un gran diseño de una nueva filosofía maestra la cual explicaría la naturaleza, el hombre y la sociedad en términos de movimiento. Había absorbido las implicaciones de la ley de inercia de Galileo, así como la simple pero profunda inversión de supuestos sobre reposo y movimiento. En el antiguo punto de vista predominante, el descanso era el estado natural de las cosas - nada se movía hasta que otra cosa la movía. Galileo postuló que el movimiento era el estado natural - las cosas se movían a menos que otra cosa la detuviese.

Hobbes aplicaría esto a los movimientos de los hombres, quería conseguir un sistema que explicara sus movimientos relativos con los de cualquier otro hombre, y así deducir qué tipo de gobierno deben tener para que puedan mantener y maximizar su movimiento. Planeó una filosofía sistemática, o ciencia, en tres partes - *del cuerpo*, lo que establece los principios básicos de movimiento; *del hombre*, que considera al hombre como una especie de cuerpo en movimiento y que explicaría sus sensaciones, deseos y comportamiento como resultado de su movimiento interno y el impacto sobre el mismo de los movimientos externos; y *del ciudadano*, que mostraría lo que estos movimientos implican necesariamente, como se producen y cómo su resultado podría ser alterado para mejor conocimiento de las leyes y la previsión racional.

En su mente rondaba este gran esquema cuando regresó a Inglaterra en 1637. Nunca renunció al diseño, pero cambió el orden en el que tenía la intención de trabajar. La brecha entre el Rey y el Parlamento, que pronto iba a dar lugar a la guerra civil ya había alcanzado proporciones alarmantes tanto que Hobbes decidió ofrecer a sus compatriotas una versión preliminar de la parte política de su ciencia sistemática, sin esperar a desarrollar la primera parte más general. Así entonces, él produjo los *Elementos del derecho, natural y político*, la dedicación lleva la fecha de 09 de mayo de 1640. Se ofreció como "el fundamento verdadero y único de esta ciencia" - la ciencia "de la justicia y política".¹ el trabajo se distribuyó en copias manuscritas en 1640. Constaba de dos partes, una del hombre y otra del cuerpo político. Las dos partes se publicaron más tarde (en 1650) como dos tratados separados, *Human Nature* (que comprende los primeros trece capítulos de la primera parte) y *De Corpore Politico* (que comprende los últimos seis capítulos de la primera parte y el total de la segunda parte). Los *Elementos del Derecho* se presentó como un tratado científico, y en su aplicación inmediata respaldaba al rey contra el parlamento. Teniendo en cuenta la creciente fuerza del Parlamento, Hobbes temía por su

¹Elements of Law, Ep. Ded., p. xvii

seguridad. Fue cuando el *Parlamento Largo* se convocó en otoño, y mostró su temperamento intransigente para acusar políticamente a Strafford, Hobbes huyó a París, donde permaneció hasta 1651. Sin embargo, a pesar de la tranquilidad del círculo de Mersenne en París y que pudo reanudar el trabajo en la primera parte de su gran sistema científico, los acontecimientos en Inglaterra lo empujaron a la actualización y ampliación de la parte política de su tratado.

En noviembre de 1641 había terminado un tratado en latín, *De Cive*, que establece de manera más formal la doctrina de la segunda parte de los *Elementos de Derecho*. *De Cive* fue publicado en 1642 y reeditado con algunas adiciones en 1647. Pero Hobbes aún sentía que había necesidad de un tratado inglés, que podría llegar a un público más amplio y tratar el problema central del poder político y la obligación plena de publicar algo que nunca se haya hecho antes. Se puso a trabajar en el *Leviatán*. Antes de su publicación, a mediados del 1651, Hobbes había producido una traducción en inglés de *De Cive*, que se publicó, también en 1651, bajo el título *Rudimentos filosóficos acerca del Gobierno y la Sociedad*.

Aquí podemos dejar nuestra breve reseña del desarrollo intelectual y el compromiso político que había detrás de la ciencia política madura de Hobbes. Del humanista clásico al filósofo mecánico, su compromiso político se mantuvo básicamente sin cambios: se trataba de un compromiso con la paz civil por cualquier medio y cuya lealtad este iba a obtener. Ya vimos cómo regresó a Inglaterra poco después de la publicación del *Leviatán*. Allí vivió sus últimos veintiocho años, guardó silencio político y estuvo gran parte del tiempo sin ser perturbado. Su única preocupación fue en 1666, cuando, en la atmósfera de pánico después del Gran Incendio y la Gran Plaga, un proyecto de ley contra el ateísmo y profanadores se introdujo en los *Comunes*, y el comité al que se envió fue facultado para recibir información e informar a *The House* de los libros que tienden al ateísmo, la blasfemia y profanación, incluyendo el nombre de 'el libro del

Sr. Hobbes llamado "Leviatán' ". Lo que el comité informó no se conoce, pero el proyecto de ley aprobado por los Comunes, y la alarma comprensible de Hobbes duró al menos hasta que los *Lores*- Señores aceptaran hundir el proyecto de ley. (El siguiente ataque serio del Establecimiento sobre Hobbes vino principalmente de la Universidad de Oxford, con el debido retraso, en 1683, cuando él ya no estaba personalmente interesado. Condenaron en la Universidad, en ese año, los libros heterodoxos y denunciaron a Hobbes específicamente como el autor de la idea de la auto-preservación, siendo la ley fundamental de la naturaleza, y que reemplaza a la obligación de todos los demás ".)

Desde 1666 en adelante, Hobbes no se animó a publicar nada sobre política. No era inactivo intelectualmente, pero no añadió nada sustancial a su ciencia de la política. Su colección de obras en latín, incluyendo su traducción del *Leviatán* con algunas alteraciones, tuvieron que ser publicadas en Ámsterdam (1668), al igual que el *Leviatán* en latín en (1670). Escribió dos obras políticas adicionales. *El Diálogo entre un filósofo y un estudiante y la Ley Común de Inglaterra*, un ataque a los defensores de la Ley Común frente a la prerrogativa real, fue aparentemente escrito en 1666; pero se quedó sin terminar y Hobbes se negó a que se publicara mientras estuviera en vida: este apareció póstumamente en 1681. *Behemoth*, un agudo análisis histórico del *Parlamento Largo* y la Guerra Civil, fue terminado en 1668. Hobbes, ansioso de publicarlo, presentó el texto a Charles, que se negó rotundamente a publicarlo. Este apareció póstumamente en 1682, aunque hubo una versión que había sido subrepticamente impresa, poco antes de la muerte de Hobbes, en 1679.

Lleno de interés ya que estas dos últimas obras son - la primera presagiando la jurisprudencia positiva que entró con Austin, en el siglo XIX, la segunda revela mucho acerca de la comprensión de Hobbes acerca de los cambios sociales y políticos de su tiempo –obras

periféricas de su doctrina principal. Leviatán se mantiene como el mayor logro de su ciencia política. Era, como Hobbes pone en las páginas finales del Leviatán, 'producto del desconcierto en aquel tiempo'. Algunos rechazan su ulterior afirmación de que es 'imparcial, no hecha a solicitud, y sin ninguna otra intención, y que puesto ante los ojos de los hombres es la relación mutua entre protección y obediencia'.¹

De los anhelos que Hobbes expresa de su doctrina no es fácil decir cuál era la menos realista. Esperaba fuera enseñada en las Universidades ". . . donde los predicadores y la alta burguesía, reverencian cada gota que encuentran, y utilizan para rociar la misma (desde el púlpito, y para su conversación) a las personas. . . ² No se ha enseñado en las Universidades hasta nuestros días, pues (y quizás porque) ningún predicador, ni la nobleza conservan su lugar como moldeadores de opinión. Su otra esperanza fue más sarcástica, él declaró: "No puedo pensar [mi doctrina] que será condenado en este momento, ya sea por el Juez público de doctrina, o por cualquiera que desee la continuación de la paz pública Por tal verdad, Ningún beneficio del hombre, ni placer, es por los hombres acogido."³ tampoco era acogido, como Hobbes bien conocía en 1651.

Sin embargo, la imagen de Hobbes como un pensador aislado, rechazado por sus contemporáneos, sin influencia en su tiempo, ya sea en el público lector o de otros escritores políticos, y por lo tanto fuera de la corriente principal del pensamiento político en el siglo XVII, es falsa.⁴ Es cierto, como hemos notado, que su doctrina desagradó a muchos políticos y

1 Leviathan, Review and Conclusion, pp. 395-6

2 Ibid., p. 395

3 Ibid., p. 396

4 Su falsedad sólo ha sido demostrada recientemente, por Quentin Skinner, 'The Ideological Context of Hobbes's Political Thought', *Historical Journal*, IX, 3 (1966), pp. 286-317

eclesiásticos. Varios de ellos lanzaron fuertes publicaciones sobre él. Lo hicieron porque lo consideraban peligroso, y, como algunos de ellos dejaron claro, consideraron que era una amenaza debido a la gran aceptación que fue alcanzando entre las clases de lectura: un biógrafo afirmó en 1691 que el Leviatán había 'corrompido la mitad de la nobleza de la Nación',¹ y otros críticos cayeron en cuenta del escenario de descomposición inmediatamente después de la primera publicación del Leviatán. Ciertamente se compraron libros políticos de Hobbes. La mayoría de ellos pasó por tres ediciones muy poco después de su publicación. Hay tres ediciones de Leviatán que llevan la fecha de 1651, aunque dos de ellos son ediciones piratas cuya fecha real no se conoce. Diecisiete años después de su primera publicación había un mercado fuerte para ello: El diario de *Pepys* tiene una entrada para 03 de septiembre 1688: "de mi librero para" Leviatán de Hobbes ", que se vendió hasta ahora por 8s. y luego por 24s en la segunda parte, y se vende por 30s. Siendo un libro los obispos no permitirían que se imprimiera de nuevo. "

Por otra parte, hay evidencia considerable de que la doctrina política central de Hobbes había sido admitida y digerida, mucho más de lo que es generalmente reconocido, dentro de la corriente principal del pensamiento político serio en su tiempo.²

Aquellos que minimizaron la influencia de Hobbes en el siglo XVII están generalmente dispuestos a admitir que este alcanzó reconocimiento tardío en el siglo XIX, cuando se da a entender que reencarnó en John Austin, con respecto a la doctrina de la soberanía, y más generalmente en Jeremy Bentham, cuyo cálculo hedonista tiene raíces hobbesianas obvias. Lo que esta admisión a regañadientes deja ver es que Hobbes fue una potente influencia, desde el siglo XVII al XIX. Tan pronto como había demostrado la necesidad de un único poder soberano, ninguno de los que abogaban por la abolición de las distinciones sociales *Levellerss*, como

1 Anthony a Wood, *Athenae Oxoniensis*

2 Skinner, op.cit.

Harrington, o Locke, la cuestionaron. Lo único que cuestionaron fue la necesidad de la perpetuación del yo y la soberanía del cuerpo. No había ninguna duda que Hobbes estaba en la corriente principal del pensamiento político inglés; más bien hay que reconocer que cavó el canal en el que la corriente principal posteriormente fluyó. Nosotros podemos ser temerarios al decir que Locke, publico anónimamente en 1689 para justificar la revolución Whig: la declaración podría ser mal interpretada y disputada, ya que Locke era menos sensible a las demandas de los pobres de lo que Hobbes había sido. Sería mejor decir que Locke, el proponente reconocido del Estado burgués de la revolución Whig en adelante, estaba más confundido que Hobbes. Hobbes había sido demasiado clarividente, había establecido una receta absoluta para la paz civil, algo que no pudo ser alcanzado hasta la revolución burguesa de 1689.

Método y postulados

Ya hemos visto cómo Hobbes había sido impresionado por el método deductivo de la geometría, y como estas ideas científicas fueron ganando terreno día a día y lo fueron llevando a la hipótesis general de que todo iba a ser explicado en términos de movimiento, y hemos visto que quería construir una ciencia política que mostrara a los hombres cómo alcanzar la paz civil y la vida cómoda. Para ello necesitaba una hipótesis más específica que la general sobre el movimiento, y necesitaba un método más inclusivo que el método deductivo de la geometría. La Geometría era excelente porque alcanzó proposiciones complejas absolutamente demostrables. Pero para llegar a ellas debía empezar por algunas proposiciones mucho más evidentes. ¿Cómo encontrar proposiciones de este tipo de las cuales la ciencia política pudiera ser deducida? El propio método euclidiano no podía proporcionarlo. Lo que se necesitaba era un método de dos partes, que mostraría cómo alcanzar tales proposiciones iniciales simples, así como qué hacer cuando se

tenían. Hobbes lo encontró en el método utilizado por Galileo - el método 'resolutivo-compositivo'. La parte resolutiva fue la forma de llegar a las proposiciones básicas simples requeridas; la compositivo era la manera de construir la complejidad de estas.

La parte resolutiva del método de Galileo fue un ejercicio de imaginación. ¿que, movimientos o fuerzas simples se pueden imaginar que, combinadas lógicamente, proporcionarían una explicación causal del fenómeno complejo que debía ser explicado? Galileo había utilizado este método de manera brillante, en imaginar movimientos que no pudieron ser observados, pero que, una vez postulados, se podrían demostrar matemáticamente, lo que es suficiente para dar cuenta de la complejidad de los movimientos que quería explicar, como la trayectoria de una bala de cañón.

Había que empezar, entonces, suponiendo que lo observable a explicar fue el efecto compuesto de algunos factores simples no observables, y luego buscar en la imaginación propia los factores de cómo sería, por estricta combinación lógica, producirá necesariamente el resultado.

¿Cómo podría ser aprovechado este método para el servicio de una ciencia política? Una ciencia tal era a la vez más difícil y más simple que la ciencia de la mecánica. Más difícil, debido a que se refiere a los movimientos de los hombres en relación con los demás, pues los movimientos eran dependientes de su voluntad, lo que podría esperarse que fuese bastante más complejo que cualquiera otra fuerza capaz de mover los cuerpos materiales. Pero más simple, en el sentido que tenemos un conocimiento directo acerca de nosotros mismos y nuestras voluntades, y que no tenemos sobre el movimiento de otros cuerpos materiales: la filosofía civil es demostrable, porque buscamos el bien común a nosotros mismos.' ¹

1 Six Lessons Ep. Ded. P. 184

La primera pregunta que la ciencia política intenta responder es, ¿que caracteriza una sociedad política? y, si es marcadamente mala, ¿por qué? Usted no puede encontrar las respuestas, es como reparar un reloj, se puede hacer tomando el reloj por partes. Pero se puede tomar la sociedad, aparte de la imaginación, hipotéticamente. Esto es lo que Hobbes aprovechó. "Porque, así como en un reloj, o algún pequeño motor, el asunto, la figura y el movimiento de las ruedas no puede ser bien conocido, excepto si es dividido, y visto en partes; así que, para hacer una búsqueda curiosa de los derechos de los estados, y los deberes de los sujetos, es necesario, (yo considero no debe ser tomado de manera dividida, sin embargo) que estos deban ser considerados, como si estuvieran disueltos..."¹ En resumen, la etapa resolutive del método de Galileo, en su aplicación a la ciencia política consistió en la resolución de la sociedad política en los movimientos parciales de los seres humanos individuales y la solución de sus movimientos a su vez en fuerzas simples imaginarias o hipotéticas que, combinadas, podrían demostrar que los explica.

Estas fuerzas imaginarias o hipotéticas tenían que ser evidentes para cualquier investigación razonable que se tomara la molestia de mirar dentro de ella. Si lo hicieran, se encontrarían con el requisito – estas serían en sí mismas proposiciones simples evidentes que, una vez concedidas, podrían demostrar que conducen inexorablemente a las proposiciones complejas que Hobbes necesitaba para su ciencia política.

Hobbes creía que las fuerzas simples que tenía la imaginación reducen los movimientos del hombre y eran por lo tanto evidente. Como él mismo dijo en la introducción al Leviatán;

Cualquiera que se mire a sí mismo, y considere lo que, piensa, opina, razone, anhele, tema, etc., y sobre estas bases; sabrá con ello, cuáles son los pensamientos y pasiones

¹ Rudiments, Preface, pp. 10-11

*de todos los otros hombres, sobre las ocasiones como. . . (y) como lo he puesto por mi propia lectura ordenada y clara, los sufrimientos de los otros, solo serán considerados, si él también encuentra lo mismo en sí mismo. Para este tipo de doctrina, no admite ninguna otra demostración.*¹

Hobbes apostó por una lectura de la naturaleza humana. Que disgustó a muchos. Todavía lo hace. Pero no hay que rechazarlo de plano.

La arriesgada hipótesis de Hobbes era que el movimiento de los seres humanos individuales podría reducirse a los efectos de un aparato mecánico que se componía en órganos y sentidos, los nervios, los músculos, la imaginación, la memoria y la razón, que el aparato se movía en respuesta al impacto (o impacto imaginado) de los cuerpos externos sobre el mismo. El aparato no estaba, estrictamente hablando, en auto-movimiento, pero estaba siempre en movimiento porque otras cosas incidían sobre este siempre. En un sentido más flojo fue semi-moviente, porque tenía, construido en él, el deseo y el esfuerzo por mantener su movimiento. Hobbes señala el impulso innato para seguir adelante, que en su forma más fundamental fue el impulso para evitar la muerte: "todo hombre ... huye. . . de la muerte; y esto es, por un cierto impulso de la naturaleza, no menos que por el que una piedra que se mueve hacia abajo."² Este mismo impulso para seguir adelante podría ser utilizado para determinar la actividad entera "el sistema individual; y toda su actividad consistía en esfuerzos hacia lo que podría ayudar; a su continuo movimiento y alejarse de lo que pudiera impedirlo. Estos esfuerzos también podrían ser llamados apetitos y aversiones. Acciones más complejas y refinadas del hombre podrían explicarse como efectos de la operación de este sistema mecánico, no, por supuesto, al tratarlos todos como meros actos del reflejo como parpadear, pero tratando todas acción voluntaria (es decir, cuando se

1 Lev. Introduction, p. 2

2 Rudiments, chapter. I, sec. 7, p 26

quiere) como resultados de un proceso de deliberación o cálculo que pone en juego la memoria, la imaginación y la razón, así como la percepción sensorial, y pone a todos a trabajar en el servicio de sus apetitos y aversiones.

Esta era la sorprendente hipótesis científica de Hobbes. Todas las acciones humanas se podrían resolver a través de las emociones elementales del cuerpo y la mente lo cual el científico podría recombinar de manera que explicaría todo. Hobbes creía que había hecho esto. Él cree que los factores elementales que postuló eran tan evidentes que cada investigador honesto tendría que admitirlos. Y creyó que las composiciones racionales de estos factores eran tan correctamente lógicos que un investigador honesto tendría que estar de acuerdo también con las conclusiones. Estaba tan satisfecho con estos dos puntos que no veía necesidad de llevar a sus lectores a través de todo el proceso de conjeturas inspirado en la prueba de ensayo y error por el que había llegado a sus postulados. En otras palabras, él no recorre la fase resolutive de su razonamiento, pero nos lleva de inmediato con los postulados y el razonamiento compositivo. Esto es sólo para decir que, como en la mayoría de las teorías científicas, el orden en el que se presenta es diferente del orden en el que se descubrió.

Así, el Leviatán empieza con algunos capítulos que establecen las distintas partes del mecanismo por el cual el ser humano funciona. Los capítulos I a V tratan del Sentido, Imaginación, Tren de la imaginación, del habla, y la razón; Capítulo VI presenta los impulsos (apetitos y aversiones), muestra cómo son explicables varios estados conocidos de la mente que disponen los hombres a diferentes tipo de acción como (o como resultados de) apetitos y aversiones, y cómo cada acción voluntaria es el resultado de la deliberación sobre los apetitos y aversiones; los siguientes cinco capítulos explica en detalle acerca de esto y demuestran cómo los hombres necesariamente tienden a comportarse en relación con los demás. Al final del

capítulo XI se ha establecido las bases para la deducción de cómo los hombres deben comportarse, es decir, el tipo de sociedad política que se debe mantener, si se quiere garantizar por sí mismos la paz y la vida cómoda.

La teoría de la naturaleza humana en la sociedad

A riesgo de caer en la simplificación vale la pena tratar de establecer aquí el argumento central del análisis de Hobbes de la conducta de los hombres hacia los otros. Esto se encuentran sobre todo en los capítulos VI al XI del Leviatán, que serán útiles ocasionalmente para mirar pasajes paralelos en una de sus otras obras para exponer algunos puntos con mayor claridad. El valor de este ejercicio puede ser pensado para compensar el riesgo de distorsión por si acaso nos desconectamos de la línea principal de su argumento suficiente, para aclarar si se requiere algunos supuestos que Hobbes no hace explícitos. Cuando estos supuestos son traídos a la luz podemos estar en mejores condiciones de formar un juicio sobre la validez de su argumento y sus conclusiones.

Podemos comenzar con los apetitos o deseos, como Hobbes también los llama. 'Deseos' es la mejor palabra para transmitir su significado hacia nosotros, ya que nos inclinamos a pensar en el apetito es más bien de los animales, mientras que Hobbes utilizó el término para cubrir todo tipo de deseos, los de los placeres más imaginativos e inmateriales, así como los de gratificaciones materiales. Sin embargo, "deseo" es un término vago por lo que usaremos el termino de 'apetito', que está claramente anclado en la fisiología (que es donde Hobbes quería que estuviera). La primera proposición de Hobbes puede enunciarse como "Los hombres se mueven por los apetitos y aversiones. Esta proposición en sí, por supuesto, resume y simplifica lo que Hobbes había

dicho acerca “de los principios interiores del movimiento voluntario ”y el proceso de deliberación.

Si queremos ir más atrás en la cadena de razonamiento de Hobbes, podemos decir que todas las acciones voluntarias son el resultado de la deliberación, que es el cálculo de las probabilidades de una u otra acción que satisfará nuestros apetitos. Pero el propio Hobbes nos da un atajo, cuando dice que el apetito y la aversión son los nombres para esta 'tentativa', que es el de los “pequeños comienzos del Movimiento, en el cuerpo del hombre, antes de que aparezcan en.... acciones visibles.’¹ Estrictamente hablando, estos movimientos dentro de nosotros son respuestas a algunos movimientos externos: "lo que somos por dentro, es. . . solo movimiento, causado por la acción de los objetos externos. . .: Así, cuando la acción del mismo objeto es seguida por los ojos, el oído y otros órganos al corazón; el efecto real no es otra cosa que movimiento, o tentativa; que consiste en el apetito o aversión, al, o desde el objeto en movimiento.’²

Pero ya que los objetos externos están actuando continuamente en el hombre, no es incorrecto decir (y Hobbes lo dice) que los apetitos y aversiones son los que determinan las acciones voluntarias del hombre.

Cuando en la mente del hombre, apetitos y aversiones, esperanzas y miedos, conciernen sobre una misma cosa, surgen alternativamente; buenas y malas consecuencias del hecho, o la omisión de la cosa propugnadas, viene sucesivamente en nuestros pensamientos; por lo que a veces tienen un apetito a ella; a veces una aversión de ella; a veces la esperanza de ser capaz de hacerlo; a veces desesperación, o miedo de intentarlo; toda esta suma de deseos, aversiones, esperanzas y temores, continua hasta

1 Lev., chapter 6, p. 23

2 Lev., chapter 6, p. 25

que este hecho, aunque sea imposible, es lo que llamamos deliberación. . . . En la deliberación, el último apetito o aversión, inmediatamente adherido a la acción o a la omisión de los mismos; es lo que llamamos la VOLUNTAD; la Ley, (no la facultad) de Willing.¹

Así, podemos poner como primera proposición de Hobbes sobre la motivación humana que:

(1) - Los hombres se mueven por los apetitos y aversiones.

Tan pronto como la fuerza motriz de apetito y la aversión fue fijado, Hobbes establece varias nuevas proposiciones sobre los apetitos (proposiciones a las que debemos, para facilitar la referencia, fijar nuestros propios números).

(1.1) - En primer lugar, están algunos apetitos, 'no muchos', que son innatos, ya que el apetito de la comida: y el resto, que son los apetitos de cosas que proceden de la experiencia, y el ensayo de sus efectos. . .²

(1.2) En segundo lugar, los apetitos continuamente cambian y son diferentes en diferentes hombres: " porque la constitución del cuerpo del hombre, está en mutación continua; es imposible que todas las mismas cosas siempre causen en él los mismos apetitos y aversiones: mucho menos pueden todos los hombres consentir, en el mismo deseo sobre el mismo objeto.'³

(1.3) En tercer lugar, los apetitos son incesantes, es decir, estos deberían funcionar siempre que un hombre este vivo: '... la vida en sí misma no es más que de movimiento, y nunca puede ser sin deseo, sin miedo, no más que sin sentido.'⁴ Para poner esto de otra manera, los hombres desean la felicidad, que se define como *éxito continuo* en la obtención de las cosas que un

1 Lev., chapter 6, p. 28

2 Lev., chapter 6, p. 24

3 Ibíd.

4 Lev., chapter 6, pp. 29-30

hombre de vez en cuando desea'.¹ El punto es reiterado en el Capítulo XI: 'no puede un hombre vivir, cuyos deseos son su fin, en el que, cuyos sentidos y la imaginación estén quietos. La felicidad es una continua evolución del deseo, de un objeto a otro ...'²

(1-4) En cuarto lugar, los apetitos son de intensidades distintas en los diferentes hombres. Los distintos hombres tienen dentro de sí mismos 'más o menos deseo de poder, de riqueza, de conocimiento y de honor "; esta "diferencia de pasiones, proviene en parte de las distintas constituciones del cuerpo, y en parte de una educación diferente ', o,' no solo de las distintas complexiones del hombre; sino también de sus costumbres y su educación. '³

Poniendo juntos el tercer y cuarto punto de estos estamentos, se deduce que todos los hombres deben buscar incesantemente lograr la satisfacción de sus deseos, pero, ya que la fuerza del apetito varía de un hombre a otro 'diferentes hombres estarán satisfechos con diferentes niveles de poder, riqueza, honor, etc.

Después de haber llegado tan lejos, Hobbes recurre a una definición de poder del hombre:

(2) "El Poder de un Hombre (tomarlo universalmente,) son sus medios actuales, para obtener un futuro aparentemente bueno. '⁴

De ello se deduce, a partir de esto las proposiciones (1.3) y (1.4) que

(3) Cada hombre siempre debe tratar de tener un poco de poder, aunque no todos los hombres en su propio-impulsó buscan tanto poder como otros lo tienen, o para buscar más de lo que tiene ahora.

1 Ibíd., p. 29

2 Lev., chapter 11, p. 47

3 Lev., chapter 8, p. 35

4 Lev., chapter 10, p. 41

Habiendo profundizado, no hay nada inquietante sobre las proposiciones de Hobbes. Esto es porque no ha dicho nada hasta ahora sobre la relación activa de un hombre con otro hombre, o del poder de un hombre por otros hombres. Él nos hablara de esto inmediatamente después de la definición del poder del hombre que acabamos de citar. Y aunque se trata de un nuevo supuesto importante, lo introduce tan discretamente que muchos lectores se pierden. Hobbes construye un gran acuerdo sobre estos tres capítulos más adelante, en el contexto de su hipotético estado de naturaleza, donde nadie puede perder; pero es de importancia para ver las ideas que él introduce aquí, donde está claramente hablando de como son los hombres, en las sociedades existentes. Eso lo hace de manera discreta, no ha de ser atribuido a cualquier deseo de ocultar su nuevo supuesto, porque, como veremos, en la primera versión de su teoría política (los Elementos de Derecho) el argumento paralelo sobre los estados es bastante explícito. Tal vez hizo tan poco énfasis aquí porque pensó que no necesitaba decirlo.

La nueva hipótesis es declarada simplemente incidental en su descripción de los dos tipos de poder que tienen los hombres: original o natural, e instrumental o adquirida.

El poder natural, es la cima de las facultades del cuerpo, o la mente: como lo es la fuerza extraordinaria, Figura, Prudencia, Arte, elocuencia, liberalidad, Nobleza. El instrumental son esos poderes, que adquirió por éstos, o por fortuna, son medios e instrumentos para adquirir más: como la riqueza, la reputación, amigos, y el trabajo secreto de Dios, que los hombres llaman buena suerte.¹

Lo que puede observarse aquí es que el poder natural de un hombre no se define por sus facultades físicas y mentales, pero sí por la *eminencia* de sus facultades en comparación con las de otros hombres, pues sus poderes adquiridos son aquellos que posee a través de la eminencia.

1 Ibíd.

El poder de un hombre consiste en que la cantidad de sus facultades, riquezas, reputación y amigos superen a las de los demás hombres. Ya hemos dicho que el poder de un hombre consiste en sus medios presentes para obtener un buen futuro. Así, Hobbes está diciendo que un hombre con medios en el presente, necesarios para obtener un buen futuro consiste en que la cantidad de sus facultades, riquezas, reputación, etc. superen a las de los demás hombres.

Esto no es evidente por sí mismo, ni es el resultado de ningún argumento anterior, a menos que un postulado adicional sea insertado. Hobbes lo inserta, explícitamente, en un pasaje paralelo en *elementos de la Ley*. Allí se define primero el poder de un hombre como las facultades del cuerpo y la mente, más los poderes que se adquiere mediante el uso de ellos, y luego dice: "Y debido a que el poder de un hombre se opone y obstaculiza los efectos del poder de los otros: el poder no, es más que el exceso de poder de uno por encima de otro." ¹ El nuevo postulado es:

(4) que cada poder del hombre se opone y obstaculiza los efectos de los poderes de los otros hombres. Esto es afirmado de manera universal en el caso de que el poder de un hombre pueda simplemente redefinirse como el exceso del suyo sobre por encima de los otros.

¿Es esto evidente? Hobbes pensaba que así era, para cualquier persona que se tome la molestia de mirar su propia sociedad. Los estados de Hobbes no son una deducción de sus postulados fisiológicos, sino una generalización de la observación. En el resto del capítulo X del *Leviatán* ofrece un amplio análisis de las relaciones de poder de los hombres en la sociedad, de la forma en que los hombres realmente se valoran y honran el uno a otro. En el curso de este análisis es evidente que Hobbes está haciendo otra generalización a partir de su observación de la sociedad, es decir,

(5) que todo el poder adquirido consiste en dominar algunos de los poderes de los demás hombres.

¹ Elements of Law, part 1, chapter 8, sec. 4, p. 26

Este es un corolario de la proposición (4), en la que, desde todos los poderes se oponen, y la única manera de adquirir poder es dominar los poderes opuestos a los suyos. De hecho, (4) y (5), podría decirse que ambos son generalizaciones de la misma observación de la sociedad, podría decirse que se implican mutuamente. Ambos se resumen en la afirmación de Hobbes: "*El valor, o el precio de un hombre, es como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, está dado por el uso de su poder...*"¹

Para añadir las proposiciones (4) y (5), que se basan en la observación de la sociedad, a las proposiciones anteriores fisiológicamente basadas, Hobbes ha dado el primer paso para la transformación de una necesidad del hombre por el poder de algo inofensivo a algo perjudicial. El deseo de poder era inofensivo, o por lo menos neutral, antes de que las proposiciones (4) y (5) se añadieran. Es verdad, que la propuesta anterior (1.4) que algunos hombres quieren más que otros, y podrían intentar hacerlo mediante la transferencia a sí mismos algunos de los poderes de los demás, pero no es necesario. Incluso si lo hicieran, esto no necesariamente conduciría a todos los hombres a participar en una lucha continua por el poder en comparación con los demás y sobre los demás, para algunos hombres se dice que están satisfechos con un menor nivel de gratificaciones que otros. Pero cuando (4) y (5) se añaden, la posición cambia un poco. Para entonces, ya que (1.4) algunos hombres quieren más poder, que (4) significa un futuro bueno, y dado que (5) todo el poder adicional adquirido consistente en dirigir algunos de los poderes de los demás hombres, se deduce que estos hombres tratarán de dominarlos, esto es transferir a sí mismos, algunos de los poderes de otros hombres. Esto no necesariamente arrastra a todo hombre a una lucha por el poder, debido a que una cantidad transferida puede ser consistente con los hombres moderados para disfrutar del nivel más bajo de la gratificación que su naturaleza

¹ Lev., chapter 10, p. 42

desea. Sin embargo, Hobbes afirmó que la lucha competitiva por el poder sobre los demás era universal. Se hace evidente que Hobbes estaba haciendo una suposición que va más allá:

(6) para algunos hombres sus deseos no tienen límite.

Pues si fueran limitados, algún acuerdo podría ser posible entre la satisfacción de sus deseos y la del resto de las personas que toman su más moderado nivel de gratificación. Esto es sólo si los deseos de algunos hombres no tienen límite en comparación con el del resto de los otros hombres, por tal motivo estos son necesariamente movidos a resistirse a tener algunos de sus poderes transferidos (y la única manera que pueden resistir es entrar en la lucha por el poder).

Dada esta nueva hipótesis (6), la conclusión de Hobbes sigue:

(7) “entonces en primer lugar, puse una inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e inquietante de poder en pos de poder, que cesa solo en la muerte. Y la causa de esto, no siempre es que un hombre espera un deleite más intenso, de lo que ya ha alcanzado; o que él no está satisfecho con un poder moderado: sino porque no puede asegurar el poder y los medios para vivir bien, que tiene en el presente, sin la adquisición de más.”¹ Todo el mundo, las personas con moderada, así como aquellos con deseos inmoderados, necesariamente están empujados en una lucha constante de poder sobre los demás, o por lo menos para resistir con sus poderes a estar dominados por otros. La necesidad del hombre por el poder se ha convertido en una cosa necesariamente perjudicial.

Esta es la gran conclusión del análisis de Hobbes de la naturaleza humana. Sólo tenía que agregar a ella su postulado sobre la aversión innata de los hombres a la muerte, y un postulado más acerca de la capacidad de los hombres de tener una visión más clara de su propio interés a largo plazo de lo que comúnmente se hacía, para obtener su receta para la obediencia a un soberano todo -Poderoso.

¹ Lev., chapter 11, p. 47

Debido a que esta conclusión sobre la necesidad de los hombres por competir en la búsqueda del poder juega un papel tan importante en el resto de su doctrina, vale la pena notar que depende de las generalizaciones a partir de su observación de los hombres en la sociedad, y en absoluto sobre las exposiciones similares posteriores (del capítulo XIII del Leviatán) que hace sobre el comportamiento necesario de los hombres en un estado hipotético de la naturaleza, en la que por hipótesis, no habría sociedad política, ni ninguna autoridad que cumplir. Su imagen de la manera en que los hombres se comportasen en tal condición es tan gráfica que los lectores a menudo no logran ver todo lo que hizo, al considerar al hombre en la sociedad política. Todo lo que hemos visto hasta ahora figura en los once primeros capítulos del Leviatán, antes de que haya hablado de un estado de naturaleza.

El hecho de que su conclusión acerca de la búsqueda competitiva del hombre por el poder sea alcanzada por medio de generalizaciones acerca de los hombres en la sociedad es importante, porque significa que Hobbes uso un modelo mental de la sociedad que, siendo consciente de esto o no, corresponde solamente a una sociedad de mercado burgués. Esto puede verse fácilmente. La sociedad cuyas relaciones el generaliza para conseguir sus proposiciones (4) y (5) es una en la que todos pueden de manera continua competir por el poder en contra de otros. Todo poder del hombre resiste y dificulta la búsqueda de otros hombres por el poder, lo penetrante que el poder está en el hombre no es más que el exceso suyo por encima de los otros (proposición 4). Todo el mundo busca transferir algunos de los poderes de otros hombres a sí mismo, o resiste transferir algunos de los suyos a otros, y lo hace no abiertamente por la fuerza, pero si por una operación parecida al mercado en el que se define el valor de cada hombre en 'tanto como sería determinado por el uso de su poder '.¹

1 Lev., chapter 10, p. 42

Aunque Hobbes no nos había dicho que el valor de un hombre fue establecido de esta forma en el mercado pudimos ver que es así. porque sería imposible mantener una sociedad tan universalmente competitiva como empresa en marcha sí, todo el mundo busca constantemente someter a los demás, o resistirse a ser sometido por ellos, por la fuerza. Si una sociedad caracterizada por la competencia universal de poder de uno sobre los demás se mantiene, por incluso un corto lapso de tiempo, una sociedad que avanza- y esto es lo que el modelo de Hobbes es - debe ser una en la que son legales, formas pacíficas en las que los hombres puedan transferir algunos de los poderes de unos a otros, y en el que todo el mundo está constantemente de manera pacífica tratando de obtener o resistirse a esta transferencia. Esto se ha demostrado donde sea ¹ que el modelo capitalista de mercado es el único que se ajusta a estos requisitos.

Así que, incluso si no hubiera otra evidencia de que Hobbes estaba tomando por sentado un modelo burgués de sociedad- y otra evidencia será examinada después- podemos decir que lo hacía, y que de no hacerlo no podría haber llegado a su conclusión sobre el movimiento necesario de los hombres en la sociedad.

Naturaleza y contrato

Hobbes tiene ahora dos proposiciones básicas sobre la naturaleza humana en la sociedad, lo que él llama los dos más ciertos postulados de la naturaleza humana.² El primero, y que nosotros acabamos de ver es el alcance de una larga cadena de razonamiento a partir de postulados fisiológicos más la observación social, es que los hombres están ocupados en una incesante batalla por el poder sobre los demás. La otra, que no requiere una larga cadena de razonamiento

1 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962) chapter, II, sec. 3

2 'Duo certissima naturae humanae postulata' *De Cive*, ep. Ded., p. 139

pues Hobbes pensaba que era evidente por sí mismo o directamente vinculado en su primer postulado era que la vida es movimiento, y es que "todos los hombres. . . rehúyen de lo que es malo, pero sobre todo de los males naturales, como la muerte; y esto lo hace, por un cierto impulso de la naturaleza, no menos por el que una piedra se mueve hacia abajo."¹

¿Cómo entonces hizo Hobbes para pasar de estas proposiciones a su famosa demostración de que la única manera para que los hombres puedan evitar la muerte y proporcionarse a sí mismos la posibilidad de una vida confortable era para ellos reconocer un poder soberano perpetuo, contra el que cada uno de ellos sería impotente? Lo hizo mediante una serie de abstracciones - si los hombres estaban en una condición hipotética dada, tendrían ciertos derechos, reconocería una determinada ley, y por lo tanto harían un cierto tipo de acuerdo. En otras palabras, introdujo los conceptos famosos de *estado de naturaleza*, *derecho natural*, *ley de la naturaleza*, y Contrato Social.

¿Podría haber elaborado su argumento sin traer todos estos conceptos? Podría haber procedido directamente de las proposiciones que ya había establecido. Así que podría haber argumentado que la potencial fuerza desintegradora de la lucha por el poder omnipresente en el individuo, caracterizada por su existencia (en cualquier) en sociedad, era tal como para dar lugar a averías repetidas de la misma a través del recurso de la violencia; y que, puesto que esto aumentaría el peligro de muerte violenta, los hombres razonables podrían demostrar la necesidad de entregar a un soberano cualquiera la idea soberana necesaria para prevenir esto. Pero en vez de discutir de esta manera se introdujo una abstracción lógica, lo que sin duda le permitió hacer un argumento más sorprendente, y que estaba totalmente de acuerdo con el método imaginativo de la ciencia del siglo XVII, y que lo ha llevado en tal sentido a la incomprensión.

¹ *Rudiments*, chapter I, sec. 7, p. 36

Se introduce, en el Capítulo XIII del Leviatán, una condición hipotética generalmente llamada "estado de naturaleza". (Hobbes no lo llama así en el Leviatán, aunque lo hace en los *rudimentos*.) Esta condición hipotética es lo que existiría si no hubiera un poder común capaz de frenar las personas, ninguna ley ni su aplicación. Teniendo en cuenta lo que ya se ha demostrado sobre la conducta necesaria del hombre en la sociedad, es fácil para él demostrar que si se suprimiera toda restricción a los hombres se estaría constantemente abierto a la invasión violenta de la vida y la propiedad. Como resultado, la vida civilizada no sería posible, y cualquier vida arriesgada. Pasaría:

No habría lugar para la Industria; porque su fruto es incierto, y en consecuencia no hay cultura de la Tierra; sin navegación, no se podrían usar los productos que pueden ser importados por mar; no habrían grandes edificios; no habrían instrumentos de movimiento, y la eliminación de las cosas que requieren mucha fuerza; sin conocimiento de la faz de la Tierra; sin un estado de cuenta del Tiempo; no habrían Artes; no habrían letras; Ninguna sociedad; y lo que es peor de todo, continuo miedo, y el peligro de muerte violenta; Y la vida del hombre, solitaria, Pobre, desagradable, brutal y corta.¹

Los hombres civilizados verían la necesidad de salir de esta condición. Hobbes sabe que nunca han estado en ella: el creyó que los pueblos salvajes estaban en este estado, pero la gente civilizada solamente se aproximaba a ella en tiempos de la guerra civil. Pero el punto de esta construcción teórica fue demostrar, a los hombres que podían seguir a Hobbes en 'esta inferencia,

¹ Lev., chapter 13, p. 62

que surge de las Pasiones',¹ y que debían, por su propio interés como hombres civilizados, hacer lo que fuera necesario para evitar entrar en este estado de la naturaleza o algo parecido. Ellos se ven obligados a hacer esto por una mezcla de pasiones ('miedo a la Muerte; ... El deseo de una vida cómoda) y la razón, la cual '*sugirió artículos convenientes de la Paz* '.²

En este punto Hobbes introduce los derechos naturales y las leyes naturales. A medida que los define, ambos son muy diferentes de los significados previamente recibidos de los términos. Y experimentan cambios al ser introducidos en el contexto irreal, e hipotético, estado de naturaleza.

El derecho natural se define como "la libertad cada hombre tiene, de usar su propio poder, como él desee, para la preservación de su propia naturaleza; es decir, de su propia vida; y, en consecuencia, de hacer cualquier cosa, lo que, a su juicio, y razón, concibe ser lo más apto para ello." ³ Hobbes describe este derecho como plenamente operativo sólo en el estado de naturaleza.

*Y debido a la condición del hombre, (que ha sido declarado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de cada uno contra todos; en cuyo caso cada uno se rige por su propia razón; y no hay nada de lo que pueda hacer uso, que puede ayudarle a él, en la preservación de su vida contra sus enemigos; Se sigue, que, en tal condición, todo hombre tiene el derecho a cada cosa; incluso a los otros cuerpos.*⁴

Se trata de un contexto innecesariamente limitado para hacer valer el derecho natural de la persona. No tiene por qué estar vinculada a un hipotético estado de la naturaleza. Es cierto, es sólo en ese estado de la naturaleza que el derecho a la vida implica el derecho de hacer cualquier

1 Ibid.

2 Lev., chapter 13, p. 63

3 Lev., chapter 14, p. 64

4 Ibid.

cosa, a tomar algo, a 'poseer, usar y disfrutar' ¹ nada, para invadir cualquier otro hombre. Pero el derecho a la vida puede ser (o eso creía Hobbes) deducido directamente de la impulsión interna de cada ser humano posea. Es a causa de la impulsión que existe el derecho. Esto lo describe más claramente en *los Elementos de Derecho*:

Y por cuanto la necesidad de la naturaleza crea hombres que quieren y desean bonum Sibi, (lo que es bueno) para ellos, y evitan lo que es perjudicial; pero sobre todo ese terrible enemigo de la naturaleza, la muerte, de quien esperamos tanto la pérdida de todo poder, y también el más grande de los dolores corporales en el perdedor; no es contra la razón que un hombre hace todo lo posible para preservar su propio cuerpo y las extremidades, tanto de la muerte y el dolor. Y lo que no es contra la razón, los hombres lo llaman DERECHO. ... " ²

El impulso opera en el hombre, no sólo en el hombre en estado de naturaleza; el derecho es natural al hombre como tal.

Lo mismo ocurre con la ley de la naturaleza. Es una regla prescriptiva que cualquier hombre razonable, dentro o fuera de un estado de la naturaleza, puede ver que es necesaria. 'una ley de la naturaleza. . . es un precepto o regla general, descubierta por la razón, por la cual un hombre tiene prohibido hacer, eso, que es destructivo para su vida, o quita los medios de preservación de la misma; y omitir, que: por lo que piensa esta puede ser mejor preservada.' ³

Si los hombres se encontraran en un estado de naturaleza, esta ley de la naturaleza les daría derecho a utilizar su derecho de la naturaleza al máximo: para invadir todos los demás. Pero también les obligaría a buscar algún medio mejor que este para la preservación de sí mismos.

¹ Elements of Law, part 1, chapter 14, sec. 10, p. 55

² Elements of Law, part 1, chapter 14, sec. 6, p. 54-55

³ Lev., chapter 14, p. 64

Este es la última condición en la que Hobbes enfatiza en el Capítulo XIV. De esta él deduce su segunda ley de la naturaleza: *"Que un hombre estará dispuesto, aun cuando otros estén demasiado lejos, como para la paz y la defensa de sí mismos, como lo que juzgue necesario, para establecer este derecho a todas las cosas; y estará contentó con tanta libertad hacia los otros hombres, como la que permitiría a otros hombres hacia sí mismo."*¹

Así que el hombre razonable, si estuviera en un estado de naturaleza, vería que tuvo que renunciar al - derecho de hacer o tomar cualquier cosa e invadir a otro - siempre que todo el mundo lo hiciera al mismo tiempo (de lo contrario 'se expondría a sí mismo como presa' a todos los demás).

Esto claramente requeriría un acuerdo o contrato, un acto concertado por el cual todos ellos renunciaran a sus derechos de la naturaleza al mismo tiempo. Pero sería inútil aceptar sólo renunciar a ellos. Porque los hombres seguirían siendo criaturas apetitivas, y estarán dispuestos a recuperar algunos de sus viejos derechos cada vez que vean una ventaja inmediata en hacerlo. Por lo tanto, tendrían que hacer algo más que un acuerdo en el que renuncian a sus derechos naturales. Tendrían que transferirlos a alguna persona u organismo que podría hacer que quienes de adhiran al acuerdo, autorizaran utilizar toda la fuerza combinada de los contratistas para mantenerlos a ella. Porque 'Pactos, sin la espada, no son más que palabras, y sin fuerza para asegurar un hombre en todo.'²

Así, los hombres razonables que se encontraban en un estado de naturaleza verían que tendrían no sólo que renunciar a su derecho a todo, sino también tendrían que transferir, a cierta autoridad sus poderes naturales para protegerse. Fue la transferencia de estos derechos y facultades que constituirían la obligación del individuo con quien recibe esa autoridad: "cuando

1 Lev., chapter 14, pp. 64-65

2 Lev., chapter 17, p. 85

un hombre ha... concedido su derecho; entonces él dice estar Obligado, o atado, a no obstaculizar a quienes se concede tal derecho, o abandonar, el beneficio de ella: y debería y es su DEBER, no hacer ningún acto por su propia voluntad . . .' ¹ La persona o grupo de personas a las que se transfirieron estos derechos sería el soberano. Y se tendría que dejar al soberano decidir qué parte de los poderes de los hombres el soberano necesita tener, de lo contrario, el soberano no podría estar seguro de tener el poder suficiente para cumplir el contrato y mantener la paz. Así que Hobbes fabrico un caso en el que, si los hombres estaban en un estado de naturaleza, en la que la única cosa razonable sería la de salir de ella, y por tal motivo una sola manera para salir esta la cual sería mediante la entrega de todos sus derechos y facultades a un soberano.

Pero el hombre que Hobbes estaba tratando de persuadir a reconocer la completa obligación a un soberano eran sus propios contemporáneos, hombres civilizados, que no vivían en un estado de naturaleza. ¿Qué estaba diciéndole a ellos? sólo pudo haberles estado diciendo que a menos que reconocieran la misma obligación total, ellos estaban en constante peligro de recaer en un estado de naturaleza. Debían, por tanto, por su propio interés, reconocer plenamente la obligación al soberano.

Hobbes no estaba pidiendo a sus contemporáneos el hacer un contrato, pues sólo reconociendo la misma obligación que tenían es como si hubieran hecho un contrato de este tipo. Él no estaba hablando a los hombres en un estado de la naturaleza, pero si a los hombres en una sociedad política imperfecta, es decir, en una sociedad que no garantiza la seguridad y la vida cómoda (como testigo de su tendencia a caer en la guerra civil). Les estaba diciendo lo que debían hacer para estar más cerca en establecer una sociedad política perfecta, que estaría permanentemente libre de alteraciones en su interior.

¹ Lev., chapter 14, p. 65

La justificación del estado soberano

Hobbes creía que había construido un caso convincente. Dejó de lado algunas objeciones obvias que previó podrían ser hechas.

La mayor objeción se da en la práctica; los hombres preguntan, dónde, y cuándo, tal poder ha sido reconocido. Pero cabe preguntarse de nuevo, cuándo o dónde ha habido un largo reino libre de Sedición y Guerra civil. En esas naciones, cuyas mancomunidades han sido de larga vida, y no han sido destruidas, por guerras foráneas, los sujetos nunca han disputado el poder soberano.¹

Luego agrega que el argumento del ejercicio anterior podría deberse a la ignorancia del pasado:

Pero sea cual sea, un argumento de la Práctica de los hombres, que no examine cuidadosamente hasta el fondo, y con razón exacta las causas de peso, y la naturaleza del bienestar-común, sufrirán a diario esas miserias, que proceden de la ignorancia de los mismos, y no son válidos. Porque, aunque en todos los lugares del mundo, los hombres deban poner los cimientos de sus casas en la arena, no podría de esto inferirse que así fue. La habilidad de crear, y mantener el bienestar-común, consiste en ciertas reglas, como en la aritmética y la Geometría; no (como un juego de tenis) sobre práctica solamente: Qué reglas, ningún hombre pobre tiene tiempo libre, ningún hombre que haya tenido tiempo libre, ha tenido hasta ahora la curiosidad, o el método para averiguarlo.²

Él introduce el mismo punto una vez más diez capítulos después: los que sostienen que no hay suficientes principios razonables para sustentar el poder soberano, porque tales principios no se han suscrito,

1 Lev., chapter 20, p. 107

2 Ibid.

Sus argumentos son débiles, como si la gente salvaje de América, pudiera negar que hubo motivos, o principios de la razón, para construir una casa, en cuanto durara tanto como los materiales, porque todavía no vieron ninguna bien construida. Tiempo, e Industria, producen cada día nuevos conocimientos. Y como el arte de construir bien, se deriva de los principios de la razón, observados por los hombres industriosos, que estudiaron durante mucho tiempo la naturaleza de los materiales y los efectos diversos de la figura, y la proporción, mucho después de que la humanidad comenzó (aunque mal) a construir: así que, mucho tiempo después de que los hombres comenzaran a constituir bienestar-común, imperfecto, y propensos a caer en el desorden, pueden, los principios de la razón ser descubiertos, por la meditación trabajadora, para hacer su constitución (excepto la violencia externa) eterna. Y tales son los que tengo en este discurso establecido. . . ¹

Otra objeción que preveía era una de futura factibilidad. 'Pero dicen a la vez, que, a pesar de los principios son ciertos, la gente común no tiene la capacidad suficiente para entender estos.' ² Si esta objeción se sostuviese sería tocar el fondo de todo esquema de Hobbes, porque todo dependía de que todo el mundo esté suficientemente persuadido de sus principios para dar continuo consentimiento racional a la autoridad del soberano. Él responde que 'la mente de los pueblos comunes, a menos que sean contaminados con dependencia a un poderoso, o garabateado encima con la opinión de sus médicos, son como un papel en blanco, aptos para recibir cualquier cosa por la Autoridad Pública que podrá ser impresa en ellos', y sigue, en su lado más sarcástico, él pregunta:

¹ Lev., chapter 30, p. 176

² Ibid.

Fueron llevadas Naciones enteras a ceder en los grandes misterios de la religión cristiana, que son la razón superior; y millones de hombres a los que hicieron creer, que el mismo cuerpo puede estar en innumerables lugares, en cada uno y al mismo tiempo, lo que está en contra de la razón; ¿ y no serán los hombres capaces, por su enseñanza, y predicación, protegido por la Ley, hacer que se reciba, en consonancia con la Razón, que cualquier hombre sin prejuicios, no necesita más que aprenderlo, que al escucharlo? ¹

La objeción más práctica que Hobbes previó, y la más obvia, es que la gente, después de haberse subordinado a sí mismos completamente a un poder soberano, se reducirían a una condición de impotencia que, puesto que seguirían siendo seres apetitosos, ellos podrían no soportar: ' . . . un hombre puede aquí objetar, que la condición de subordinados es muy desgraciada; ¿cómo alejar los deseos? y otras pasiones irregulares de sí, o aquellos que tienen un poder ilimitado en sus manos.' ² Su respuesta inmediata a esta objeción era simple 'que el estado del hombre nunca puede generar alguna incomodidad a otro; y principalmente, que, en cualquier forma de gobierno puede posiblemente pasar que la gente en general, es poco sensible, en relación con las miserias y calamidades horribles, que acompañan a una Guerra Civil. . .' ³ Luego pasó a argumentar que los soberanos no intentarían dañar sus súbditos, porque la fuerza del soberano consiste en el vigor de los sujetos.

Pero su respuesta completa a esta objeción sólo aparece más tarde, cuando describe lo que espera que el soberano haga. El trabajo del soberano es procurar "la seguridad de las personas", y por seguridad se dirige, no a una simple preservación de la vida ", sino también a todos los

1 Lev., chapter 30, pp. 176-177

2 Lev., chapter 18, p. 94

3 Ibid.

demás contentos de la vida, al que todo hombre de manera legal, sin peligro, o lastimar a la bienestar-común, se adquieren para sí mismo. "No hay aquí una idea del Estado de Bienestar. Es totalmente individualista:

Y esto se pensaba se debía hacer, no por el cuidado aplicado de los individuos, más allá de su protección contra lesiones, cuando lo reclaman; sino por una providencia general, contenida en la Instrucción Pública, tanto en la doctrina, como en el ejemplo; en la elaboración y ejecución de buenas leyes, a las que individualmente las personas pueden aplicar sus propios casos.¹

Cada hombre tiene propiedad de su propia persona; el trabajo del soberano es proporcionar las condiciones en que cada hombre puede hacer el máximo uso de ella. 'De las cosas de las que se tiene propiedad, las que son más queridas por el hombre son su propia vida, y las extremidades; y en el siguiente punto (en la mayoría de los hombres) las que conciernen al afecto conyugal; y después de ellos las riquezas y medios de vida.'² el soberano debe enseñar a los hombres a respetar todos estos tipos de propiedad.

De la descripción de Hobbes de los deberes del soberano surge específicamente, la imagen cada vez más clara de un Estado burgués. Tome los impuestos, por ejemplo. Hobbes parte de la proposición de que los impuestos son los pagos que un hombre debe hacer para la protección de su vida y 'garantizar su trabajo'; estos no son nada más que los salarios, de aquellos que retienen la espada pública, para defender los hombres privados en el ejercicio de sus oficios y llamamientos.'³ Y toma la posición de que los impuestos deben ser iguales al beneficio recibido.

1 Lev., chapter 30, p. 175

2 Lev., chapter 30, p. 179

3 Lev., chapter 30, p. 181

Así, en una primera aproximación, se encuentra con que cualquier hombre debe pagar la misma cantidad: 'el beneficio que cada hombre posee, es el disfrute de la vida, que es apreciada igualmente por la gente pobre, y rica; la deuda que un hombre pobre debe a los que defienden la vida, es la misma que un hombre rico debe para la defensa de los suyos. . . ' ¹

Pero hay que tener en cuenta el hecho de que "los ricos, tienen el servicio de los pobres, y pueden ser deudores no solo por sus propias personas, sino de muchos más." ² En otras palabras, el rico que dirige el trabajo de los pobres, debe, por tanto, pagar por el beneficio que ellos (los ricos) tienen de la protección de ese trabajo. O, como él dice en los *rudimentos* ", aunque todos disfrutan por igual de la paz, sin embargo, los beneficios que surgen de allí no son iguales a todos; algunos obtienen mayores posesiones, otros menos. . . ' ³ Ya que algunos hombres se benefician más que otros, dirigiendo más mano de obra y acumulando más riqueza, deben pagar más. Esto nos da, una segunda aproximación, un impuesto proporcional a la riqueza (riqueza que será medida de la cantidad de trabajo dirigido). Pero esto sería un desincentivo a la laboriosidad y el ahorro. Para evitar este efecto disuasivo, sin dejar de mantener los impuestos de alguna manera relacionada con la riqueza, Hobbes propone, como una tercera y última aproximación, que los impuestos sean proporcionales a la cantidad de lo que un hombre gasta en bienes de consumo. Esto haría que los impuestos sean proporcionales por esa parte que ellos consumen y no por los distintos beneficios que los hombres obtienen de la protección del estado como la vida y el trabajo.

El concepto de impuestos de Hobbes es burgués hasta la médula. Los impuestos son justificados en la medida que eran necesarios para permitir a los hombres seguir adelante con sus

1 Ibid.

2 Ibid.

3 Rudiments, chapter 13, sec. II, p. 148

empresas privadas. Los impuestos debían ser asignados de una manera que hicieran que todo el mundo pague su parte justa, la medida en que ello sea compatible con el fomento de la laboriosidad y la acumulación. Este es un concepto de la tributación adecuada a una etapa temprana del capitalismo, cuando el estímulo del trabajo y el ahorro son los objetivos principales de la política estatal.

Así que es el resto del pensamiento económico de Hobbes, mucho del cual se muestra en el capítulo "*De la Nutrición y la Procreación en el bienestar-común*".¹ El hecho de que fuese, en sus propuestas económicas, un mercantilista del siglo XVII, al creer que se necesita una política del derecho de Estado para promover el desarrollo capitalista, no debe hacer olvidar el hecho de que el modelo económico que se necesita y da por sentado (por mucho que le disgustaba algunos aspectos de la misma, como veremos más adelante) es un modelo totalmente capitalista. El trabajo es una mercancía, cuya proposición es el criterio central del capitalismo: afirma, a propósito de una discusión sobre el comercio exterior, que "el Trabajo también, es una mercancía intercambiable para el beneficio, así como cualquier otra cosa." ² Hobbes desvaloriza los conceptos pre capitalistas de la justicia conmutativa y distributiva, sobre la base de que no tienen sentido en cuanto uno se da cuenta de que el valor de todo, incluyendo los seres humanos, está determinado por el mercado. Hobbes no sólo aceptó la determinación del mercado como un hecho, lo aceptó como un derecho, en el sentido de que no veía otra base moral para establecer el valor de cualquier cosa.

La justicia conmutativa exige que, en cualquier intercambio o contrato, las cosas contratadas deben ser de igual valor; de lo contrario el intercambio o contrato era injusto para una de las partes. Esta regla Hobbes la rechaza al calificarla carente de sentido porque, según dice, el valor

1 Lev., chapter 24

2 Lev., chapter 24, p. 127

de todas las cosas contratados, se mide por el apetito de los Contratistas: y por lo tanto el valor justo, es aquel con el que están satisfechos a dar.' ¹ Así, el hecho mismo de que un intercambio se ha hecho significa que el valor de cada una de las cosas intercambiadas fue igual. El valor igual se demuestra por el acto de intercambio.

Lo mismo ocurre con el viejo concepto de justicia distributiva, que sostuvo que en la distribución de cualquier beneficio entre un número de personas la regla debe ser "igualdad de beneficios, a los hombres de igual merito'. ² Esto no tiene sentido en cuanto se dio cuenta de que el valor de un hombre no es más que su precio, es decir, tanto como se le diera por el uso de su fuerza. Esto es para decir que el mérito de un hombre, o lo que se merece, es, por definición exactamente lo que obtiene, por lo que no es automáticamente una distribución de la totalidad del producto social entre los miembros individuales de la sociedad en proporción a sus méritos. Igual mérito es probado por el mismo beneficio.

Desde su tratamiento de la justicia conmutativa y distributiva es claro que Hobbes la acepto sólo de hecho, sino también la justicia de la sociedad de mercado. El estado soberano que ha justificado es un estado burgués. ¿Cómo nos ajustamos a esta aceptación de la moral burguesa con el disgusto que Hobbes en ocasiones expreso abiertamente de muchos aspectos de la conducta burguesa? ¿Y cómo se ajusta con el disgusto de la burguesía contemporánea con Hobbes? Tomemos estas preguntas una a una.

De la igualdad burguesa Hobbes

El desagrado de Hobbes a la moral burguesa apenas se oculta en, por ejemplo, su discurso en Behemoth sobre 'la generalidad de los ciudadanos y los habitantes de ciudades de mercado' pues

¹ Lev., chapter 15, p. 75

² Ibid.

dice: están a gusto con' los vicios lucrativos de los hombres del comercio o la artesanía; tal como son las apariencias, las mentiras, el engaño, la hipocresía, y otras faltas de gentileza, ' ¹ y sobre los comerciantes, cuya "única gloria [es] crecer excesivamente en rica sabiduría de compra y venta" y "haciendo que las personas pobres vendan su mano de obra para ellos en sus propios precios. ' ² ¿Cómo, con esta opinión de los hombres en el mercado y la sociedad de mercado, podría Hobbes, no obstante haber construido todo su sistema de deducciones a partir de un modelo de hombre y un modelo de sociedad que eran, como hemos visto, los modelos de hombre burgués y la sociedad capitalista?

Varias respuestas son posibles. Tal vez la más satisfactoria es que no era plenamente consciente de que estos modelos, que ofreció como modelos del hombre y de la sociedad, eran válidos solamente como modelos de hombre burgués y la sociedad. Los había construido, pensó, desde los movimientos y las fuerzas fisiológicas simples, aunque, como hemos visto, ellos requerían también de algunos postulados que eran generalizaciones a partir de la conducta de los hombres en la sociedad. Que fueran generalizaciones del hombre burgués y de la sociedad no es una sorpresa. Hobbes estaba alerta al papel de la burguesía en la Guerra Civil; de hecho, los culpó principalmente de ella. ¿Dado que, como dijo, el objeto principal de todo su pensamiento político era encontrar la manera de prevenir una futura guerra civil, y como no podía evitar la existencia y aumento de la burguesía, cuya aparición generó según él la guerra civil presente, lo más natural no era entonces encontrarse estudiando el hombre burgués cuando comenzó analizando el hombre en la sociedad?

Y está claro que Hobbes pensaba que la prescripción que se deduce de sus modelos se adaptaría al hombre burgués. Tenía alguna razón para pensar que así sería. Su estado soberano

1 Behemoth, p. 25

2 Behemoth, p. 126

fue diseñado para no negar a los hombres una vida de competencia y adquisición, pero para asegurarse de que podrían tener aquello: fue diseñado para proporcionar las condiciones en las que podría seguir con esa vida segura, sin poner en peligro la paz civil. El precio que tendrían que pagar no parecía para Hobbes fuese demasiado alto: tendrían que reconocer, como si hubieran contratado para ello, la obligación de obedecer las leyes del soberano, siempre y cuando el soberano fuese capaz de protegerlos a ellos. Este era el tipo de contrato a largo plazo que un hombre de negocios podía estar esperando para entender y entrar en el con vistas a su propia ventaja.

Entonces ¿por qué la burguesía no fue persuadida por Hobbes para hacerlo? Esto nos lleva a la segunda de las dos preguntas que planteamos al final de la última sección: ¿cómo conciliar la aceptación de Hobbes de la moral burguesa, y su prescripción de un estado diseñado para proteger y facilitar una vida competitiva, con la burguesía contemporánea disgustada con la doctrina de Hobbes? La doctrina completa nunca recorrió su propio camino, como debió haberlo hecho en una sociedad en la que el poder burgués se estaba volviendo predominante. ¿Por qué no? No porque Hobbes haya establecido un soberano todopoderoso. No había ninguna razón por la cual la burguesía debiera haber objetado a un cuerpo legislativo y ejecutivo supremo integrado por ellos mismos o sus candidatos; de hecho, esto era lo que querían, y era algo como esto lo que finalmente lograron en 1689. Y mientras que Hobbes ofreció razones de conveniencia para preferir un monarca en lugar de una asamblea como soberano, reconoció que la razón para esto descansaba en juicios empíricos que no tenían la certeza de su deducción principal. Su prescripción principal, tal como se ha indicado en varias ocasiones, podría ser rigurosamente completa ya sea por una asamblea soberana o un monarca soberano.

La objeción a la doctrina de Hobbes surgió de su estipulación adicional, que él creyó era lógicamente necesaria como deducción de sus principales postulados, al soberano, si es una sola persona o una asamblea, deben tener la facultad de designar a sus sucesores. Esto significa, en el caso de una asamblea, que a pesar de que podría ser originalmente una asamblea electiva, no podía seguir siendo dependiente de un electorado, sino que debía tener el poder para perpetuarse por sí misma la provisión de vacantes de sus propios miembros:

Cuando alguno de la Asamblea muera, la elección de algún otro por este recinto pertenecerá a la Asamblea, o ya sea el soberano... Y aunque la Asamblea soberana, pueda dar poder a otros, para elegir a los nuevos hombres, para el suministro de su Corte; sin embargo, sigue estando bajo, su autoridad, que la elección se haga; y por lo mismo podrá (cuando el público requiera esto) ser recordado.¹

Ningún grupo o clase que quiera mantener un cierto control sobre el cuerpo legislativo y ejecutivo supremo podría estar satisfecho con esto. Y a pesar que tuvieran un cierto control sobre ella, por medio de la elección recurrente de sus miembros, ellos no podrían tener ninguna seguridad de que fuera a seguir siendo el tipo de estado burgués que Hobbes esperaba que fuera. En su último análisis, Hobbes no logró persuadir a la burguesía que la única alternativa a su receta era una anarquía cada vez más eventual que sería mucho menos favorable para el modo de vida burgués. Ellos estaban dispuestos a seguir improvisando hasta que pudieran conseguir un sistema de elección que hiciera que el cuerpo legal supremo fuese responsable ante ellos. No estaban impresionados por la afirmación de Hobbes de que, si el órgano soberano no tenía el

¹ Lev., chapter 19, p. 99

derecho de nombrar a sus sucesores, nadie podía tenerlo, por lo tanto, todo el mundo lo reclamaría, y de ahí el caos. Sin embargo, la lógica de Hobbes parece impecable:

No hay una forma perfecta de Gobierno, donde la disposición de la sucesión no esté en el presente soberano. Porque si este es cualquier otro hombre en particular, o Asamblea privada, y esta es una persona subyugada, y puede asumir como soberano a su gusto; en consecuencia, el derecho está en él. Y si no es ningún hombre en particular, pero dejó una nueva opción; a continuación, el bienestar-común es disuelto; y el derecho está en quien pueda conseguirlo; contrario a la intención de aquellos que instituyeron el bienestar-común, para su perpetuidad y no seguridad temporal.¹

Desde un punto de vista burgués está claro cuál era el problema con este argumento. Pues no tuvo en cuenta la posibilidad de que podría haber un grupo sustancial o de clase, como la burguesía misma, con un sentido suficiente de su interés común que podría llevar a cabo una elección recurrente de los miembros del órgano legal supremo sin que la mancomunidad se disolviera y todo el mundo se lanzara a la lucha abierta con todos los demás.

Este punto puede ser considerado una grave insuficiencia del modelo de sociedad original de Hobbes. Para nosotros es necesario notar que la inaceptabilidad del argumento de la necesidad de auto – perpetuación del órgano soberano no se vuelve una debilidad en el modelo del que se dedujo la necesidad de que el poder se perpetuara a sí mismo. No hay nada de contenido en su lógica; el problema está en los postulados que se construyeron en su modelo. Dado el postulado de que el poder de cada hombre necesariamente se opone y obstaculiza el poder de otros hombres, por lo que todo hombre en la sociedad buscaba necesariamente más poder sobre los

¹ Ibid.

demás, y siempre que esta fuerza centrífuga no estuviera compensada por ninguna fuerza centrípeta, lo que seguiría sería que cualquier disminución o ausencia temporal de un poder soberano tenderían a dar lugar a la aniquilación mutua. Lo que Hobbes paso por alto y no pudo poner en su modelo fue la fuerza centrípeta de una clase burguesa cohesiva dentro de la sociedad. Quedó tan impresionado con la fuerza divisiva y destructiva de la competencia por el poder que (y con razón la introdujo, por esta fuerza que esta de hecho presente en la sociedad de mercado capitalista, a la que, como hemos visto, su modelo estrechamente correspondió), no pudo ver que el modelo también genera necesariamente una diferenciación de clases de la cual se puede esperar produzca una cohesión de clase, al menos en la clase que está en camino a la cima.

Si hubiera visto esto no tendría por qué haber llegado a la conclusión de que un órgano soberano que se perpetúa a sí misma era necesario. Con seguridad Hobbes habría permitido a la clase cohesiva el derecho a elegir a los miembros del cuerpo legislativo y ejecutivo supremo cuando se requiriera tal sustitución. Es cierto que la asamblea elegida no habría sido entonces el órgano soberano: el órgano soberano sería la clase en su conjunto. Pero esto es bastante consistente con el concepto de un órgano soberano de Hobbes. Puede ser 'cualquier Asamblea de los hombres en absoluto'; ¹ 'una Asamblea de todos los que se reunirán', en el que "cada uno tiene derecho a entrar" (lo que él llama una democracia), o "una asamblea de una sola parte ' dentro de la cual `no todo el mundo, pero ciertos hombres distinguidos del resto' tienen el derecho de entrar (lo que él llama la aristocracia) .² Incluso designa como Aristocracia al gobierno de una "Asamblea en la cual, cualquier hombre podría entrar por Elección[del pueblo] ', ³ algo que no parece estrictamente coherente con su concepto de soberanía, ya que en este caso el poder

1 Lev., chapter 19, p. 95

2 Lev., chapter 19, p. 94

3 Lev., chapter 19, p. 99

soberano estaría seguramente en los electores, no en la asamblea. Sin embargo, sólo necesitamos darnos cuenta de que los requerimientos de Hobbes para una identificación del cuerpo soberano se encontraron en un cuerpo que se definió tan vagamente como una asamblea de todos los que se unen o un conjunto de aquellos que pertenecen a algún sector de la sociedad distinguible del pueblo entero. Esto parece lo suficientemente flojo como para admitir la colocación del poder soberano en la clase burguesa. No habría ningún problema de sucesión, siempre y cuando la clase en su conjunto tuviese auto-renovación.

Sin embargo, Hobbes no exploró este tipo de órgano soberano, ya que, como hemos dicho, se omite en su modelo la posibilidad de tal clase cohesiva. El rompecabezas entonces es, ¿por qué se omite esto en su modelo? La omisión es a primera vista sorprendente, porque, como hemos observado antes, en su relato histórico de la política inglesa a mediados del XVII él era consciente de la fuerza efectiva de la burguesía como clase. ¿Por qué no poner esto en su modelo teórico?

Se podría sugerir que su uso del método resolutivo - compositivo fue parte de la culpa. Porque al utilizar ese método, esto involucro tratar de resolver la sociedad desde las discretas personas individuales, y luego resolverlo desde el manejo de sus fuerzas, luego trato de recomponer la última en una relación lógica la cual daría cuenta de todos los fenómenos sociales para ser explicados. La tentación era pensar que todo se podría explicar por los movimientos necesarios de los individuos discretos. Y como hemos visto, Hobbes no estaba del todo inmune a esta tentación. Necesitaba un modelo de sociedad, y produjo uno, pero parece haber pensado que había producido esto con base en los movimientos principales de los seres humanos por separado, aunque en realidad había introducido algunos postulados derivados de la observación de la sociedad. El método resolutivo- compositivo en sí mismo no requiere esta fuerte

dependencia de los movimientos individuales; perfectamente manejado, habría requerido un mayor reconocimiento de los postulados sociales necesarios. Pero Hobbes era, después de todo, pionero en la aplicación de este método a los fenómenos políticos, y su uso menos que perfecto de ello es comprensible.

Podemos ofrecer otra sugerencia para explicar el fracaso de Hobbes para introducir la cohesión de clase en su modelo. Y tiene que ver con la distancia que tuvo con la importancia de unirse al concepto de igualdad. Debemos dar crédito a Hobbes al visualizar que la sociedad jerárquica de siglos anteriores estaba siendo sustituida por una sociedad de mercado, que era en algunos sentidos una sociedad más igualitaria. Esto requirió derechos legales iguales y la igualdad de justicia para todos, independientemente de su riqueza o rango tradicional: en una sociedad como está la "seguridad de las personas, requiere. . . que la justicia sea administrada por igual a todos los grados de la sociedad; es decir, que los ricos y poderosos, al igual que los pobres, pueden ser reparadas de los daños causados... ' ¹

No sólo fue la igualdad de derecho necesaria para el funcionamiento de una sociedad de mercado, al mismo tiempo fue la existencia del mercado que hizo que la nueva igualdad fuera posible. La sociedad jerárquica tradicional ha requerido derechos desiguales divididos en categorías, y requirió algunos principios morales trascendentales para defender los derechos desiguales. La sociedad de mercado trajo consigo un orden objetivo que no requiere ningún principio moral trascendental para que siga funcionando. Los valores de un hombre, sus derechos, fueron determinados por el mercado. El mercado ofrecía una norma objetiva en el sentido de que iba más allá del poder de cualquier individuo de imponer sus normas subjetivas: su valor era su precio, es decir, lo que otro le daría para el uso de su poder, y 'como en otras

¹ Lev., chapter 30, p. 180

cosas, así en los hombres, no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio.¹ Así que todo podría ser determinado por un objetivo, pero no la trascendental fuerza jerárquica de costumbre. Y esta fuerza podría funcionar sólo si los hombres eran igualmente libres, tenían derechos legales iguales a utilizar u ofrecer sus poderes en el mercado.

Nos hemos fijado hasta ahora en el énfasis de Hobbes sobre la igualdad, tanto en sus disposiciones sobre los derechos legales de los individuos en el estado soberano, cuya conveniencia estaba tratando de demostrar, como en su modelo teórico de sociedad en la que todas las relaciones son en efecto relaciones de mercado. Podemos notar, además, que necesitaba el postulado de la igualdad de una manera aún más fundamental. Sin ella no podría haber esperado deducir el derecho y la obligación de los supuestos hechos de la naturaleza de los hombres.

Este señalaba que todos los hombres tienen por naturaleza una necesidad igual de continuo movimiento que el dedujo en igualdad de derechos y por lo tanto la capacidad de la igualdad de obligaciones. Y no podría haber deducido ningún tipo de obligación de los hechos por sí solos sin el postulado de la igualdad. A menos que los individuos reconocieran la importancia del sentido fundamental de la igualdad, algunos individuos podrían hacer un reclamo moral de superioridad. Tales individuos no podrían aceptar como moralmente vinculante ninguna obligación política (excepto, por supuesto, la obligación deducida de alguna voluntad divina o trascendental, pero Hobbes no tenía nada de eso). Puesto que todo el propósito de Hobbes era producir una ciencia de la política, lo que demostraría de los hechos, la necesidad de una obligación política universal, que tenía que tener el postulado de la igualdad.

Así, desde sus primeros postulados sobre el movimiento, a través de su modelo de sociedad, a su deducción del derecho natural y la obligación, y en sus disposiciones sobre la igualdad de

¹ Lev., chapter 10, p. 42

derechos y la igualdad de la justicia en el estado cuya necesidad se dedujo por los hombres racionales, el concepto de igualdad fue central.

Ahora bien, este concepto de igualdad no excluye lógicamente un reconocimiento de la existencia de las clases diferenciadas por riqueza o por la propiedad del capital. Siempre que los miembros de todas las clases reconocieran tener una necesidad de igualdad para el movimiento continuo, y la misma obligación ante el soberano, y los derechos legales sean iguales ante el Estado, entonces la existencia de clases está en consonancia con el postulado de Hobbes de la igualdad. Y, por supuesto Hobbes mismo tomó por sentado que habría tales clases en su Estado, como es evidente en su insistencia en la igualdad de justicia para ricos y pobres, el tratamiento de los impuestos, así como las disposiciones que recomienda para relacionarse con el capaz como con el desempleado pobre.¹

Sin embargo, parece probable que su preocupación por la igualdad era tan penetrante que lo llevó a subestimar las clases. Esperaba que siguieran existiendo. Vio cómo se transformaban, además de ser testigo del creciente poder de la burguesía en la explicación de las causas de la Guerra Civil. Pero no hay evidencia de que haya alcanzado a ver cómo la burguesía había consolidado su poder y que sería una clase cohesiva que podría alterar sus cálculos. Vio clases, pero no vio una cohesión de clase políticamente importante. Y bien pudo haber sido su obsesión con la igualdad lo que bloqueó este reconocimiento de su imaginación científica. Vio la primera característica del orden burgués: la necesidad operativa de la igualdad jurídica y la necesidad de un postulado de la igualdad moral. No vio la característica consecuente del orden burgués: que condujo necesariamente a la diferenciación de clases y la cohesión de clase.

¹ Lev., chapter 30, pp. 180-181

Hobbes justificado

Mucho más podría decirse de la ciencia de la política de Hobbes que el espacio que hemos tenido aquí, y muchas más dudas planteadas al respecto. Hay duda a la pregunta de si cualquier ciencia tiene derecho a tratar de deducir el derecho de hecho.¹ No es la cuestión de si la obligación política cuya necesidad Hobbes trató de demostrar adecuadamente puede ser llamado una moraleja, o bien como una obligación prudencial.² Todavía puede haber alguna duda de si la obligación se deduce de interés individual de largo plazo o puede ser lo suficientemente fuerte como para superar las presiones contrarias de interés individual a corto plazo. ¿surge la pregunta cómo el hombre de Hobbes, que se movía por cálculos deliberados para cubrir sus apetitos, podría ser capaz de reconocer de manera constante la obligación de un Estado soberano? Esto genera la duda de si los hombres están tan motivados por el apetito como Hobbes los describió, ¿cómo iban a ser capaces de contraer la obligación que dijo era posible y necesaria? O como Sir William Temple dijo, "yo no sé, si los hombres son como ovejas, porque necesitan de un gobierno: O si son como lobos, ¿cómo pueden ellos aguantar esto?"³

Cuando la cuestión se plantea de esta forma esto escasamente requiere una respuesta, pues para el caso de Hobbes se basa sobre la posibilidad de que los hombres en un estado de naturaleza hagan un contrato para establecer la sociedad política. Sin embargo, hay un punto real en esta crítica. Si la obligación de los individuos con el estado se basa únicamente en el cálculo de su propio interés, ¿cómo puede ser esto suficiente para mantener una sociedad en conjunto, ya

1 Sobre esto, ver Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, pp. 81

2 Ibid.

3 An Essay upon the Original and Nature of Government (Works, 1751, I, p. 99)

que del mismo interés propio se puede esperar una disposición de incumplimiento de dicha obligación cuando el cambio de circunstancias pueda ser rentable?

El caso extremo es el de la lealtad del individuo al soberano en el caso de una guerra civil. Hobbes admite, como su lógica requiere que haga, que la obligación del sujeto al soberano dure sólo tanto tiempo, y no más que lo que dura el poder, por el cual es capaz de protegerlos. Sin embargo, 'por el derecho natural que tienen los hombres de protegerse a sí mismos, cuando ninguna otra cosa pueda protegerlos, no puede renunciar al pacto.' ¹ En este caso, se puede argumentar, todo el sistema de Hobbes se reduce al absurdo. Pues el poder del soberano, nace de su capacidad de proteger a los sujetos, y el individuo basa su reconocimiento racional en la continua obligación de este con su protección. Sin embargo, en el caso crucial cuando él necesita su apoyo al máximo, ellos aceptan ser libres de retirar su apoyo si a su juicio ya no es claramente capaz de protegerlos.

Esto no es una manifestación grave de la insuficiencia de la doctrina de Hobbes, por mucho que esto pueda parecer a primera vista. De hecho, es como quejarse de que la constitución británica (o cualquier otra) es inadecuada porque no estipula los procedimientos en caso de guerra civil. De ninguna constitución se puede esperar que esto se haga, ya que si una guerra civil estalla la constitución ya ha fracasado. Así que con la doctrina de Hobbes. Si los hombres siguieran su prescripción no puede haber guerra civil. Si no lo hicieran, y hubo guerra civil, su doctrina habría fracasado de todos modos, y esto apenas los llevaría a proporcionar procedimientos adicionales para hacer frente a este caso.

Pero aparte del caso extremo de la guerra civil, todavía se puede argumentar que el propio interés individual, no obstante, racional y sin embargo a largo plazo, no es un cemento suficiente para mantener una sociedad en conjunto. El racional interés-propio del apetito de Hobbes, con el

¹ Lev., chapter 21, p. 114

que calculan los individuos, se puede objetar, pues está obligado a configurar una disposición perenne a no cumplir o negar la obligación hacia el soberano. Esta es la objeción central que los moralistas modernos hacen a la doctrina de Hobbes.

Es una fuerte objeción si su teoría de la obligación se toma por su valor nominal como una teoría universalmente válida (como Hobbes creía que era). Pero es una objeción muy débil si tomamos su teoría como aplicable sólo a las sociedades burguesas. Cuando se lo toma, es razonable creer que el propio interés de largo plazo en la que se basó Hobbes se puede esperar que supere el propio interés de corto plazo que lo contradice. El interés propio burgués ha sostenido un estado soberano, hobbesiano en casi todos los aspectos excepto por el poder del cuerpo soberano de auto perpetuarse, en la mayoría de las sociedades burguesas desde la época de Hobbes. Hobbes construyó mejor de lo que conoció, y mejor de lo que la mayoría de sus críticos modernos conocen. Si su receta se ha agotado, es sólo porque la sociedad burguesa, después de trescientos años, ya no se auto renueva.

Comentario de la traducción

La introducción del Leviathan escrito por Thomas Hobbes en un texto elaborado por Crawford Brough Macpherson cuya publicación fue hecha en 1971 en la editorial Penguin Books. Macpherson fue profesor de ciencia política en la universidad de Toronto y su trabajo es altamente reconocido dentro de la disciplina por su aporte principalmente en el estudio del individualismo posesivo (Macpherson, 2011).

La introducción constituye un acercamiento al enfoque metodológico y filosófico a la teoría política de Hobbes, Macpherson de gran manera exalta sus postulados sin dejar de plantear algunos cuestionamientos sobre varios puntos de esta teoría. Macpherson hace una

contextualización cronológica y conceptual de Hobbes para luego desarrollar los puntos claves tanto metodológicos como filosóficos de la teoría. Macpherson finaliza sosteniendo la hipótesis acerca de cómo la teoría política de Hobbes termina siendo la base del modelo de Estado burgués que aún persiste. Macpherson ubica su análisis en 8 subtítulos:

- 1 INTRODUCCION” HOBBS UN ANALISTA DEL PODER Y LA PAZ
- 2 LA VIDA, LOS TIEMPOS Y LA INFLUENCIA
- 3 METODO Y POSTULADOS
- 4 LA TEORIA DE LA NATURALEZA HUMANA EN LA SOCIEDAD
- 5 NATURALEZA Y CONTRATO
- 6 LA JUSIFICACION DEL ESTADO SOBERANO
- 7 DE LA IGUALDAD BURGUESA DE HOBBS
- 8 HOBBS JUSTIFICADO

Macpherson nos muestra un Hobbes preocupado por la estabilidad social de su época y desconfiado de los instintos de la raza humana, según Hobbes capaz ella de autodestruirse en su afán de poder y riqueza. Para ello propone al igual que muchos teóricos, pero de forma única, una manera para solucionarlo (Macpherson, 1971). Esto es, un contrato entre los hombres en el que renuncien y seguidamente transfieran su poder a un único soberano capaz de ejercer el poder de todos los asociados en favor del cuidado de estos y de sus pertenencias, para así preservar la vida y vivir cómodamente. Para llegar hasta aquí, Hobbes analiza las motivaciones del hombre de naturaleza y su relación con otros.

Dentro del campo de la ciencia política el Leviathan de Hobbes ha jugado un papel esencial para la comprensión y el estudio del surgimiento del Estado moderno. Varias interpretaciones se generan del análisis hecho por Hobbes del poder y la paz y la manera de mantenerla. Macpherson apunta a analizar sus planteamientos y sus implicaciones al día de hoy en la estructura del Estado.

Así mismo, Macpherson recorre las influencias, las motivaciones y los intereses de Hobbes en la elaboración de sus teorías, lo que lleva a tener una idea cercana de sus propósitos, y que en ultimas conduce a Macpherson a deducir “el carácter independiente que Hobbes mantuvo del poder político” (Macpherson, 1971, p. 13). No obstante, los resultados teóricos de Hobbes parecieran tener al menos desde una primera mirada un carácter parcializado en favor de los hombres de poder de su época.

Varias dudas surgen de los planteamientos expresados por Hobbes y que son enumerados por Macpherson. Este último considera a Hobbes un alejado de los intereses y de la complacencia de aquellos que llevo al poder. Sin embargo, plantea cuestionamientos acerca del desacierto que surge en su teoría al proponer una sociedad de mercado burgués. Lo anterior, sugiere la pregunta acerca de si: ¿el soberano nace de la necesaria intención compartida por los hombres de cuidarse de los otros, o es producto de una intensión de dominio de una parte de la sociedad sobre otra a partir de postulados sobre el hombre de naturaleza que para muchos no son valorativamente lógicos?

Otra de las objeciones de Macpherson gira en torno al carácter racional de interés-propio del hombre que propone Hobbes, con el cual calculan los individuos, se puede objetar señala Macpherson, pues esto configura una disposición a no cumplir o negar la obligación hacia él soberano según las circunstancias. Esta es una objeción central que los moralistas modernos hacen a la doctrina de Hobbes. Pues algunos como Locke consideraron que algunos de nuestros derechos son inalienables, y que por lo tanto la acción del soberano o gobierno tiene límites morales (Locke, 2000).

Análisis de la racionalidad del soberano en Hobbes

El miedo a la muerte y la búsqueda de una vida buena en la que se pueda conservar lo conseguido guía al hombre a buscar una forma de salir de esta situación a la que Hobbes llama el estado de naturaleza. Este deseo de conservación física y material nace según Hobbes de la razón de los hombres que buscan mantener una condición de vida pacífica en la cual puedan gozar de su bien máspreciado: la vida. Por lo anterior, los hombres deciden entregar sus derechos naturales a un único poder soberano capaz de preservar la vida y garantizar la conservación de la propiedad de cada uno. (Macpherson, 1971).

Este poder recae sobre el soberano, capaz de hacer cumplir las normas y aplicar justicia para así mantener la estabilidad social. Los hombres son racionales al conformar un pacto que asegure su bienestar y así evitar el estado de naturaleza. Sin embargo, estos no podrán desconocer su obediencia al soberano aun cuando este no pueda otorgarle el bienestar esperado. Macpherson hace en este punto una fuerte crítica a Hobbes, pues según este, los súbditos no podrán renunciar al pacto aun cuando el soberano no pueda protegerlos. Macpherson considera que “todo se reduce al absurdo pues el poder del soberano se basa en reconocimiento continuo de la obligación de proteger a los sujetos” (Macpherson, 1971, p.62). Es decir, la obediencia debe ser absoluta y continua aun cuando el soberano no sea capaz de preservar la vida de los hombres. Esta afirmación no solo nos lleva a cuestionar la racionalidad del hombre en la teoría de Hobbes, sino también a preguntarnos cuál es la racionalidad del soberano y que principios la guían.

Para Hobbes el soberano tiene un poder absoluto, y como lo describe Bobbio no existe siquiera ley divina por encima del soberano (Hobbes, 1976, p. 96) ¿un mal soberano sería entonces aquel que abusa del poder que le fue conferido? Según Bobbio es contradictorio hablar de abuso de poder ahí donde el poder es ilimitado.

Para Hobbes las leyes naturales y divinas son distintas a las leyes positivas, pues las primeras no pueden hacerse valer con la fuerza de un poder común. “Así pues, no son obligatorias exteriormente, sino sólo lo son interiormente, es decir, en conciencia.” En otras palabras:

“Si el súbdito no observa las leyes positivas puede ser constreñido por la fuerza del poder soberano; si el soberano no respeta las leyes naturales, nadie puede obligarlo y castigarlo (por lo menos en este mundo). En consecuencia, mientras las leyes positivas son para los súbditos mandatos que deben ser obedecidos absolutamente, las leyes naturales son para el soberano solamente reglas de prudencia que le sugieren comportarse de cierta forma si quiere alcanzar un fin determinado, pero no le imponen necesariamente una conducta en lugar de otra.”

(Hobbes, 1976, p. 96).

Para Hobbes la falta de una valoración objetiva del ejercicio de gobierno genera un alto grado de subjetividad, que nace de la pasión y no de la razón para catalogar a un rey como bueno o tirano.

Para Hobbes simplemente se es o no se es rey. (Hobbes, 1976)

Bobbio concuerda con Hobbes acerca del carácter subjetivo y altamente pasional con el que los hombres definen las formas de gobierno. Hobbes considera que:

“la tiranía como forma contraria a la monarquía no es más que una expresión de odio de quienes no compare el ejercicio del poder por el rey, pues según Hobbes con esto no denomina formas de estado diferentes sino las distintas opiniones de los ciudadanos en referencia a las personas que gobiernan” (Hobbes, 1976, p. 97).

Sin embargo, apelando a la lógica argumentativa de Hobbes, si los hombres encontraron mediante la razón límites a sus acciones, ¿acaso no se hace evidente que el soberano constituido encuentre límites en el ejercicio del poder? o el soberano es el único que se mantiene en el estado

de naturaleza ¿acaso la racionalidad del soberano deja en un segundo plano los principios por el que los hombres buscan salir del estado natural? Así, Hobbes parece interesarse en el mantenimiento y consolidación del poder mucho más de lo que respecta al bienestar de los hombres. Pues la única barrera o “límites fácticos que Hobbes recomienda respetar al soberano se sitúan sobre la única base de la prudencia política” (Vitale, 2007, p. 115)

Aunque existe una línea directa entre los objetivos del hombre y la creación del poder soberano cuyo fin es el bienestar de la sociedad, este último, por lo visto adquiere para si una razón propia en la que conjuga el mantener a salvo los intereses de la estructura del poder por encima del cumplimiento de los fines para los que fue constituido.

Una vez en el ejercicio del poder resulta claro no hay una relación directa entre los principios y fines del soberano con el interés general de la sociedad ¿acaso no da paso a que los hombres lo disuelvan? Pues la incapacidad de proteger la vida, una justicia mal aplicada o fuera de los principios morales de la sociedad no distan del estado de naturaleza del que los hombres pretenden salir.

Curzio nos conduce a preguntarnos: “¿Cómo garantizar que al invocar la razón de Estado no se dejan de lado los fines del mismo y se pliegue a los apetitos de poder del gobernante en turno?” (Curzio, 2016, p.31). Dentro de la teoría de Hobbes no se encuentra solución, tampoco es algo que le preocupe resolver. Hobbes otorgo al poder soberano una razón, una que tiene como principal fin su permanencia. A su vez, le permitió no ser juzgado bajo los principios éticos de los hombres al acusarlos de pasionales, lo que conlleva a una categorización subjetiva del ejercicio del poder. Así mismo, no estableció poder superior al del soberano. Todo lo anterior no

permite establecer límites al poder soberano lo que conlleva según Hobbes a un: “vacío de objetividad en la categorización del estado” (Hobbes, 1976, p.98).

Sin embargo, lo anterior merece un análisis más profundo, pues conceptos como el de tiranía se desprende de hechos objetivos y con patrones claros de acción. De tal manera, que se puede definir el carácter del Estado y clasificarlo conforme su accionar. Por ende, su categorización y estudio no se reduce a la simple opinión de la sociedad. Decir lo contrario, es entrar en el “pantano” de la relatividad, en el que todo adquiere un carácter indeterminado para así evitar como en este caso críticas plausibles y objetivas.

El ejercicio del poder “despótico” más allá de un juicio moral de la teoría, parece ir en contra de la racionalidad con que los hombres pactaron la entrega de sus derechos naturales pues dado el caso el soberano por interés propio puede ir en contra de este, si de eso dependiera el conquistar sus objetivos particulares. Así entonces, la teoría de Hobbes que encuentra en el hombre la racionalidad para pactar, parece limitada ante demandas libres de principios y reglas claras de acción al soberano. Tomando así fuerza, la idea referida de Macpherson del Estado como una imposición de una estructura social y política de una parte de la sociedad al resto. (Macpherson, 1971).

La razón de Estado según Curzio se vincula entonces: “con una concepción que plantea que la política es el criterio último, es el fin supremo de la acción política del Estado. Es un edificio conceptual cuya clave es la existencia de una finalidad edificante que en la práctica política no siempre es perseguida. Por motivos personales, el gobernante puede sortear el objetivo superior (el fin) y entregarse a la corrupción y la tiranía” (Curzio, 2016, p.31). Este dilema no tiene solución, pues aquí, los intereses del gobernante se confunden a menudo con los intereses del Estado.

Conclusiones

La propuesta teórica de Hobbes del poder y la paz aún hoy sigue siendo motivo de estudio por parte de aquellos que encuentran en esta una base teórica fuerte para el análisis y comprensión de los Estados en la actualidad. Escritores de la talla de Bobbio y Macpherson aun en este tiempo volvieron una y otra vez sobre estos postulados para explicar algún tipo de fenómeno relacionado con el poder y su ejercicio.

Su concepción del hombre en estado de naturaleza, sus impulsos y anhelos conformaron los cimientos de una teoría del poder en la sociedad. Sin embargo, ha habido serias críticas sobre la validez de su teoría, como la que propone el contrato social de Rousseau que apuntan a reconsiderar los principios que rigen el mito del estado natural y la relación del poder soberano y sociedad (Rousseau, 2007). Como aquellas que desde principios moralistas hacen un juicio de los principios y los fines que rigen el poder en el Estado soberano. Sin embargo, Macpherson resalta la validez que en la disciplina de la ciencia política y la filosofía política aún mantiene.

La incidencia de la teoría del poder y la paz desarrollada en el Leviathan en el Estado moderno es clara, salvo algunas consideraciones (como la perpetuación del soberano y la ausencia de límites en el ejercicio del poder) los Estados han adoptado los preceptos teóricos de Hobbes.

Por demás, la racionalidad del soberano salvo normas constitucionales se mantiene hasta hoy, la moral pública ejerce control al Estado. Sin embargo, dentro del comúnmente llamado Estado de excepción o de sitio las razones de Estado se erigen por encima del hombre. Maquiavelo planteó el dilema de la moral y la política: “¿hasta dónde se deben seguir los dictados de la moral personal cuando los intereses políticos superiores están en juego?” (Maquiavelo, 1873, p.336). O

planteado de otra manera, ¿qué debe primar en la acción de un gobernante: ¿lo moral, lo religioso o los intereses del Estado?

Bibliografía

Curzio, L. (2016, mayo-agosto). La forja de un concepto: la razón de estado. Revista Estudios políticos, (39), 30-31. Recuperado de

<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37617/34181>

Hobbes, T. (1976). Hobbes. En Bobbio, N. Leer, las teorías de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. (pp. 95-107) México D.F. México. Fondo de cultura económica

Recuperado de <https://sosunnedrch.files.wordpress.com/2016/03/bobbio-norberto-la-teoria-de-las-formas-de-gobierno-en-la-historia-del-pensamiento-politico.pdf>

Locke, J. (2000). Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil, alianza editorial.

Macpherson, C. B. (1971) "Introducción" a Hobbes, Thomas. Leviathan [Introducción y edición por C. B. Macpherson]. 9 - 63 Harmondsworth, Penguin Books.

Macpherson, C. B. (2011). el individualismo posesivo y la democracia liberal. En Lessnoff, M. H., Leer, la filosofía política del siglo XX. (pp. 107- 128) Madrid, España: ediciones akal.

Recuperado de: <https://books.google.com.co/books?id=EC2rYjslvSIC&pg=PA107&lpg=PA107&dq=macpherson+c.b+es+uno+de+los&source=bl&ots=9k7LQ7KDb2&sig=QdjoRYcfb7lgistHyrPGwOdb-p4&hl=es419&sa=X&ved=0ahUKEwjG6pOu98jSAhXHZCYKHc40B0o4ChDoAQgsMAQ#v=onepage&q=macpherson%20c.b%20es%20uno%20de%20los&f=false>

Maquiavelo, N. (1873). Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Florencia, Italia. Passerini y Pietro Fanfani editores, 1-611. recuperado de: [http://assets.espapdf.com/b/Nicolas%20Maquiavelo/Discurso%20sobre%20la%20primera%20decada%20d%20\(10642\)/Discurso%20sobre%20la%20primera%20decad%20-%20Nicolas%20Maquiavelo.pdf](http://assets.espapdf.com/b/Nicolas%20Maquiavelo/Discurso%20sobre%20la%20primera%20decada%20d%20(10642)/Discurso%20sobre%20la%20primera%20decad%20-%20Nicolas%20Maquiavelo.pdf)

Rousseau, J.J. (2007). Contrato Social, trad. Fernando de los ríos, Madrid, España, Espasa-Calpe.

Vitale, E. (2007, enero-julio). Hobbes y la teoría del Estado moderno. La lectura de Bobbio. Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría, (36), 105-124.

Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/61/61>

Nota: Para efecto de salvaguardar el estilo del autor y su escritura, la traducción del texto mantendrá su formato justificado, el uso de citas a pie de página y el no uso de sangría en las citas que él autor hace por fuera de párrafos. Con lo anterior, se quiere en lo posible ser fiel al texto original de la obra. Con esto me permito aclarar la posible confusión que se pueda dar al momento en que se encuentren en este trabajo con dos normas distintas de presentación. Salvo los 3 puntos expresados anteriormente, tanto la traducción como los comentarios mantendrán el uso de requerimientos específicos para trabajos de grado en lo referente a contenido, estilo, citación y referenciación establecidos por APA.

Anexos