

PACTO SOCIAL Y LIBERTAD EN THOMAS HOBBS

SOCIAL PACT AND LIBERTY IN THOMAS HOBBS

JOHN FREDY LENIS CASTAÑO
Universidad de Antioquia, Colombia. johnlenisc@gmail.com

RECIBIDO EL 6 DE AGOSTO DE 2010 Y APROBADO EL 30 DE SEPTIEMBRE DE 2010

RESUMEN ABSTRACT

Este artículo pretende dilucidar algunas implicaciones antropológico-pedagógicas del pacto instituidor del Estado civil propio de la teoría política de Thomas Hobbes. Aquéllas tienen que ver, por un lado, con el sentido educativo de la instancia jurídico-penal y, por otro, con el tipo de libertad a la que pueden aspirar los ciudadanos en dicho Estado. Para ello se hará el siguiente recorrido: el pacto como instituidor del Estado civil; el sentido educativo del Estado; el concepto de libertad civil; y, finalmente, la ética del soberano y los límites del Estado.

This paper's aim is to dilucidate some of the anthropological-pedagogical implications of the pact that institutes the civil State, which is a concept that characterizes Thomas Hobbes' political theory. Such implications deal with, on the one hand, the educational sense of the law and its enforcement, and on the other, with the type of liberty that the citizens of the aforementioned State have. To achieve this, the following issues shall be discussed: the pact as a means for instituting the civil State, the educational sense of the State, the concept of civil liberty, and, finally, the ethics of the sovereign and the limits of the State.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

castigo, educación, Hobbes, libertad civil, límites del estado, pacto social.

punishment, education, Hobbes, civil liberty, limits of the State, social pact.

I. ENTRE EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL ESTADO CIVIL, EL PACTO

En la explicación de la evolución social y política de los individuos, Hobbes recurre a una hipótesis que podría sintetizarse como la vía *estado de naturaleza-pacto-estado civil*. Un camino cuyo término medio constituye, precisamente, el punto de inflexión en el giro que va del hombre egoísta y autodestructor al ideal de ciudadano cabal que requiere toda convivencia social estable y segura; y con el cual se hace un corte temporal que instauro un antes y un después en la existencia humana, introduciendo un vital cambio de dirección en la naturaleza salvaje del hombre.

En el antes encontramos ese estado o “condición natural del género humano”¹ que consiste en la búsqueda ciega del provecho individual y que hace posible, en tanto condición universal, una situación de igualdad entre todos los seres humanos tanto por el poder que todos tienen de matar al otro, como por las mismas pasiones que les embargan². Características antropológicas que resumidas en el concepto de “egoísmo” devienen en agresión y lucha de todos contra todos cuando coinciden en el objeto deseado, dándose así una condición de miedo mutuo e inseguridad permanentes que ponen en cuestión cualquier concepto de “mío” o “tuyo” pues lo que uno le quita a otro le puede ser arrebatado, a su vez, por un tercero; y así sucesivamente en una guerra sin fin³. Este “estado de naturaleza” tiene como sentido principal en el marco general de la teoría hobbesiana la construcción de las bases mismas de su propuesta política, ya que con él, y por contraste, justificará la necesidad imperiosa que hay del Estado civil. En efecto desde el primer capítulo del *Ciudadano*⁴ y el decimotercero del *Leviatán*, esa urgencia aparece planteada de manera insistente, haciendo que el contraste entre ambos estados sea una especie de contradicción antitética. Veamos:

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones

¹ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Escohotado, Antonio (Tr). Madrid: Nacional, 1979. pp. 222ss.

² *Ibid.*, cap. VI, p. 156-168.

³ *Ibid.*, p. 223.

⁴ HOBBS, Thomas. *El ciudadano*. Madrid: C.S.I.C y Editorial Debate, 1993. p. 14-21.

confortables, ni instrumentos para remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve⁵.

O, tal como aparece en *El Ciudadano*:

Fácilmente se deduce lo poco idónea que es la guerra perpetua para la conservación tanto del género humano como de cada hombre.(...) Y todo el que pensase que habría que permanecer en aquel estado en el que todo es lícito para todos, se contradice a sí mismo. Ya que todo hombre, por necesidad natural, tiende a lo que es bueno para él, y no hay nadie que considere que esta guerra de todos contra todos, que es inherente por naturaleza a aquel estado, sea bueno para sí. Por eso sucede, por el miedo recíproco, que consideremos que hay que salir de semejante estado y conseguir aliados para que, si es que ha de haber guerra, que no sea de todos contra todos ni sin ayuda⁶.

Y aunque este concepto de “estado de naturaleza” es introducido por Hobbes como herramienta teórica o hipótesis basta que, como él mismo advierte, se haga una contrastación fáctica o empírica, para ver la actitud de alerta y prevención mutua que sostienen los seres humanos en la vida cotidiana, o la situación de algunos “grupos salvajes o primitivos”, o las características de las condiciones de vida de una sociedad cuando cae en una guerra civil, para constatar la necesidad del Estado civil⁷.

Sin embargo, y afortunadamente, en los seres humanos existe, al lado de las pasiones que producen la riña, otras pasiones que le hacen buscar la paz y, además, la razón necesaria para realizar los acuerdos conducentes a ella: “las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo”⁸.

⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de cultura económica, 1996. p. 103.

⁶ Op. Cit., p. 20.

⁷ Cfr. especialmente en el *Leviatán*, Op. cit., p. 225 y 226.

⁸ *Ibid.*, p. 227.

De esta manera se hace relevante el hecho de que si bien, en un primer momento, la naturaleza humana aparece únicamente como generadora de la guerra propia del “estado de naturaleza”; ahora, en un segundo momento y como transición al planteamiento de la constitución de una sociedad civil o Estado, esta misma naturaleza aparece como la posibilitadora, en principio, de esta conformación política. Algo que se convierte en un principio antropológico fundamental para la teoría y la práctica políticas puesto que si la naturaleza humana sólo encerrara el germen de la riña y la discordia y, por tanto, ningún ápice de ánimo para la conservación de la vida, y una vida confortable, la convivencia y la paz serían algo más que una utopía.

Ahora bien, la mera condición natural – razón y pasión connaturales a la humanidad que permiten el reconocimiento de la necesidad de ceder el propio poder en aras del bienestar personal – no es suficiente para realizar esa vida confortable que todos anhelan. Precisamente por ello se hace necesario el pacto y la espada estatal que surge con él. Al respecto Hobbes es claro cuando explica en el capítulo XVII del *Leviatán*⁹ que la realización de la finalidad de la constitución del Estado – que es conservar la vida y garantizar las condiciones necesarias para mantener la seguridad y la paz, haciendo de estas un contexto favorable para el logro individual de una vida dichosa – no es posible de esperar en una situación donde dicho pacto no exista, puesto que cuando falta un poder vinculante común que busque la paz, instituya el castigo, infunda el temor e instaure la obligatoriedad del cumplimiento de los convenios realizados, los contratos son meras palabras y las pasiones egoístas continúan señoreándose del actuar humano. Así, la generación de una república ocurre cuando cada uno de sus miembros decide como autor delegar en un hombre o asamblea de hombres su representación, con lo cual confiere todo su poder de autorregulación y fuerza a ésta, lo cual es un sometimiento de todas las voluntades a una y de todos los juicios a uno. Unidad de todos en uno que Hobbes define “(...)como si todo hombre debiera decir a todo hombre: autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tu abandones tu derecho a ello y autorices todas tus acciones de manera semejante”¹⁰.

⁹ *Ibid.*, p. 263-268.

¹⁰ *Ibid.*, p. 267.

De donde surge la definición de República: “(...) es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común”¹¹.

Esa persona se convierte así en soberano y todos los demás en súbditos. Pero hasta aquí se ha hecho un recorrido meramente retrospectivo en tanto se ha mirado lo que hay antes del pacto y lo que se configura con él. Se hace necesario entonces, en este intento de análisis temporal, preguntar por la dimensión prospectiva, por el después de ese momento contractual. ¿Qué sucede entonces luego de la instauración del Estado civil: se da una metamorfosis total del ser humano, pasando de ser un individuo egoísta a ser un ciudadano magnánimo y ejemplar; o se continúa en una coexistencia marcada por la paradójica condición humana pasional-racional? Pensar lo primero sería tildar la teoría de Hobbes de ingenua. Optar por lo segundo es mucho más acorde con su realismo antropológico y político. Pero si el ser humano continúa siendo ese ser heterogéneo y la mayoría de las veces en pugna consigo mismo en el orden civil constituido, ¿cuál es el camino que, a partir de la obra de Hobbes, podría ser pensado como vía conducente a la realización gradual, pero cada vez mayor, del ideal de Estado propuesto por él? En aras de clarificar la posición misma de nuestro autor se podría comenzar recordando la crítica que él hace de la noción aristotélica de *zoon politikon*¹², y si de acuerdo a ésta es válido decir que el ser humano no nace apto para la sociedad civil sino que se hace, puede concluirse que el aspecto que mejor responde a esta última pregunta es la dimensión formativa del Estado.

II. EL SENTIDO EDUCATIVO DEL ESTADO Y DE SU ESPADA

La educación, en efecto, desempeña una función ético-política fundamental en el planteamiento filosófico de Thomas Hobbes teniendo en cuenta que ella se convierte en uno de los pilares sobre los cuales se constituye y se mantiene el Estado. Una función doble (ética y política) y simultánea que consiste básicamente en lograr una legitimación del Estado a través de la enseñanza, transmisión y adoctrinamiento en el corpus de las leyes civiles promulgadas. Y esto también por una exigencia lógico-jurídica: la ley tiene que ser divulgada y conocida

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. nota 1 del capítulo 1 del *Ciudadano*, HOBBS, Op. cit., p. 14 y 15

para poder obligar¹³. Ley que, además, “será más fácilmente entendida si está redactada sobriamente, ya que todas las palabras se prestan al equívoco (multitud de significaciones)”¹⁴, implicándose así – con este llamado a la simplicidad de la ley – una negación de que la exigencia o el criterio fundamental para la articulación del individuo en la sociedad civil sea la condición ilustrada de éste aunque, en su afán legitimador, la educación busque el mayor reconocimiento y aceptación racional posible de esas leyes por parte de los ciudadanos como reglas necesarias, no sólo como leyes a las cuales hay que obedecer ciegamente. Esto es, hacer ver de manera legítima y razonable la necesidad y el sentido del paso del “estado de naturaleza” al “Estado Civil”. Algo que muestra, de suyo, la conciencia tan grande que tenía el filósofo inglés de la importancia de las propias convicciones en el mantenimiento del orden social y político. Él sabía que la enseñanza tenía que ser una prioridad en el conjunto de las tareas estatales si se quería intentar, de una manera racional¹⁵ y responsable, llegar a la conciencia de cada ciudadano y evitar así un desmoronamiento del Estado causado por la incredulidad y el desconocimiento de las causas de la guerra¹⁶ propios de la condición de ignorancia de los individuos cuando no ha existido un proceso formativo adecuado del pensamiento y de la capacidad de calcular (razonar). Por ello es que en el capítulo XII de *El Ciudadano* y en el capítulo XXIX del *Leviatán*¹⁷ considera como una de las causas de la disolución del Estado la enseñanza de falsas doctrinas¹⁸.

Pero la educación no viene a significar – como bien lo ha hecho ver Schmitt – una posibilidad de perfeccionamiento moral que permite ingresar de una vez y para siempre en el reino armonioso donde todos, en tanto sujetos absolutamente morales y magnánimos, actúan por puro respeto a la dignidad humana, “Hobbes está muy lejos de tales concepciones. También en su teoría encontramos la posibilidad de influir

¹³ HOBBS, *Leviatán*, Op. cit., p. 338-368.

¹⁴ TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes, vida y doctrina*. España: Alianza, 1988. p. 299

¹⁵ Recordemos que en el *Tratado sobre el cuerpo* Hobbes define enseñar como demostrar y en este sentido como una actividad plenamente racional. Cfr. en la edición de Trotta (Madrid, 2000, p. 85).

¹⁶ Al respecto es aclaratoria la observación de F. Tönnies cuando dice: “[Hobbes] También espera un progreso cultural por mediación de la Ciencia, pero en especial de aquella parte de la misma que se cree fundador, el *Derecho natural*, base común de la Ética y de la Política. Tiene por objeto acabar con las luchas y guerras, evitar las civiles, ‘pues su causa está en nuestro desconocimiento de las causas de la guerra y de la paz’; y de ellas proceden la miseria y todo lo que es aborrecible para el hombre.” Op. cit, p. 231.

¹⁷ Op. cit, p. 103-111 y 395-406, respectivamente.

¹⁸ Cfr. igualmente sobre la importancia de la educación en la teoría de Hobbes: BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. México: F.C.E., 1992. p. 38 y OAKESHOTT, M. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: F.C.E., 2000. p. 248.

en los hombres por la coacción y la educación, pero él no se hace grandes ilusiones sobre la naturaleza humana. Él ve al hombre muy 'insocial', como un animal, lleno de miedo y preocupación ante el futuro,(...)"¹⁹.

Pretensión de influencia racional y pasional — por el miedo al castigo — que, sin embargo, en ningún caso tiene el sentido de una fusión del fuero externo con el fuero interno (asunto que será reflexionado en el cuarto y último numeral de este ensayo). Por otra parte, la educación también funda su posibilidad de ejercicio legitimador en el hecho de que es una actividad mediada por el lenguaje. Recordemos, como lo plantea Zarka²⁰, que es la actividad lingüística la que permite al ser humano comunicarse con sus congéneres y razonar y acordar convenios de paz y provecho mutuos. La enseñanza de la necesidad, el funcionamiento y el contenido de esos pactos es un imperativo inomitible para cualquier Estado que pretenda fundarse racionalmente. Pero además, y tal como aparece elaborado por Hobbes²¹ y resaltado por Zarka²², el lenguaje también encierra en sí mismo la potencialidad de engañar, algo que alerta sobre la necesidad de no confiar ni en la mera racionalidad ni en el mero acto de prometer; es esta posibilidad de mentir y de incumplir lo pactado lo que impone el principio de educar también a través del castigo. Educación punitiva que, a través de amenazas penales y condenas efectivas, busca disciplinar las pasiones enemigas del Estado o, en palabras de Oakeshott, lograr la "moralidad del hombre domado"²³. Lo cual no significa que Hobbes desconociera que, en medio de los miles de seres humanos que conforman los distintos grupos, existen seres "magnánimos" no necesitados de esos artificios jurídicos para obrar moral y políticamente de manera correcta. Hobbes sabía que estos caracteres existían. El punto es que él estaba interesado en resolver el problema de qué hacer con aquellos que no tenían tal temperamento, pues el dilema se debía, precisamente, a "la escasez de caracteres nobles"²⁴. Y la respuesta que este filósofo da es: castigar. Un consejo que no se debe a algún tipo de sadismo penal que pudiera venir a justificar la exigencia, desde alguna perspectiva no realista, de la desaparición de los castigos fuertes. No, la espada y la educación en la teoría de Hobbes se articulan en una tensión permanente entre el deseo de contravenir la ley por el impulso

¹⁹ SCHMITT, C. *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997. p. 81.

²⁰ ZARKA, Yves Ch. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 95 y 96.

²¹ *Leviatán*, Op. cit., cap. 17.

²² Op. cit., p. 150 y 151.

²³ Op. cit., p. 315.

²⁴ *Ibid.*, p. 318

egoísta y el miedo frente a la amenaza del castigo; entre el espíritu del león y el del buey; entre el estar dispuesto a arriesgar la vida en aras del cumplimiento de un poderoso deseo y el mismo instinto de autoconservación²⁵. Asignándose de esta manera un sentido positivo y necesario al castigo. Al respecto podemos decir de la mano del mismo Hobbes que “una pena es un mal infligido por la autoridad pública a quién ha hecho u omitido lo que esa misma autoridad considera una transgresión de la ley. A fin de que la voluntad de los hombres esté por ello mismo mejor dispuesta a la obediencia”²⁶, “porque el fin del castigo no es obligar la voluntad del hombre sino formarla, y hacerla tal como la quiso el que instituyó el castigo”²⁷.

Finalidad entonces que permite que la pena pueda aspirar, no sólo a dar la posibilidad de un futuro al condenado, en tanto éste salga mejor dispuesto socialmente, sino también a ser considerada un mecanismo preventivo que ayude a los actores sociales “inocentes” a mantenerse a raya en esa tensión antes descrita. Pero ¿qué significa “hombre domado”, significa hombre sumiso y esclavo, hombre enajenado de todas sus potencialidades? Es en este punto donde la cuestión del arquetipo antropológico a formar implicado por este concepto hobbesiano de educación se revela como aspecto urgente para el análisis. Pasemos entonces al tercer numeral de esta indagación.

III. LIBERTAD CIVIL: SUMISIÓN CIEGA O POSIBILIDAD DE REALIZACIÓN

En todo asunto educativo hay un problema antropológico inherente: el tipo de hombre que se quiere lograr a través del proceso formativo. Modelo de hombre que según la doctrina hobbesiana debe tener como

²⁵ Punto donde —a diferencia de la crítica husserliana a este principio de autoconservación consistente en afirmar que Hobbes hizo del egoísmo un principio antropológico universal y único, con lo cual desconoció la “*das volle Menschenwesen*” (esencia total humana) (SAN MARTÍN, Javier. “Ética, antropología y filosofía de la historia. Lecciones de Husserl de Introducción a la Ética del Semestre de Verano de 1920”. En: Isegoría, Mayo de 1992. no. 5, p. 46-49)— hay que anotar que la atención del filósofo británico se centró en la búsqueda de un principio fundamental y, si se quiere, esencial, que permitiera la explicación del acceso de todos los individuos a la conformación del Estado civil; lo cual no quiere decir, como ya ha sido apuntado más arriba al hacer referencia a la escasez de caracteres nobles o magnánimos, que en su planteamiento se desconociera que en la condición humana existe un complejo de rasgos que no se reducen al egoísmo y a la búsqueda de autoconservación. En este sentido la crítica que etiqueta la filosofía hobbesiana de reduccionista es inadecuada y, paradójicamente, reductora.

²⁶ HOBBS, *Leviatán*, Op. cit, cap. XXVIII, p. 386. Cursivas en el original; el subrayado es mío.

²⁷ HOBBS, *El ciudadano*, Op. cit, p. 120.

principales rasgos la capacidad para vivir en sociedad y la capacidad para obedecer los mandatos del soberano. Esto es, una educación fundamentalmente cívica o ciudadana²⁸ que tiene la ventaja de introducir al individuo “egoísta” en la consideración de la alteridad como *conditio sine qua non* de su propia realización personal y que conlleva una reestructuración de la propia libertad. Recordemos que en el capítulo XXI del *Leviatán* la libertad es definida como la inexistencia de impedimento al movimiento y en este sentido el hombre libre “es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad”²⁹.

Esta concepción niega el *libre albedrío* como una mera libertad del querer (léase voluntad, deseo o inclinación) y relaciona a aquél con el miedo y la necesidad. Con el primero en tanto lo que se hace por miedo también pudo haberse omitido y con la segunda en tanto que en el mundo nada sucede por azar, todo está condicionado por un orden causal, incluyendo no sólo los actos o acciones sino también los deseos e inclinaciones. Tratándose hasta aquí de una libertad meramente natural o, si se quiere, física al modo de una posibilidad de movimiento que habla de un primer nivel de la libertad humana y que, siendo el antes de la libertad civil —o de la libertad instaurada por el pacto—, refleja el condicionamiento fundamental de la situación humana, a saber, el condicionamiento natural que hace a los hombres, en tanto organismos vivos, depender de la propia estructura física, la energía disponible, etcétera, para existir y moverse en pos de los objetos deseados y tratar de obtenerlos en esa búsqueda incesante de felicidad que no es más, según Hobbes, que la satisfacción de los deseos cambiantes que impulsan en ese movimiento sin fin propio del sujeto eternamente deseante que es el ser humano. Tengamos en cuenta que este autor fue uno de los primeros filósofos, influenciados por los descubrimientos y avances de la ciencia natural moderna en definir al ser humano como otro ser más de la naturaleza y por tanto determinado por el orden causal de los fenómenos³⁰. Precisamente en su *Tratado sobre el cuerpo* hace una explicación exhaustiva de los conceptos de causa y de movimiento³¹; que lo coloca, propiamente, como uno de los representantes del mecanicismo moderno.

²⁸ Importancia que también es manifestada en “los deberes del soberano” planteados en el capítulo XIII de *El Ciudadano* y en el capítulo XXX del *Leviatán*.

²⁹ *Ibid.*, p. 300.

³⁰ Cfr. por ejemplo OAKESHOTT, Op. cit., p. 225; y TÖNNIES, Op. cit., p. 200, 206.

³¹ Op. cit., cfr. por ejemplo, p. 76-80.

De otra parte hay, en el marco estatal y civil, un conjunto de cadenas artificiales, las leyes, cuya existencia hace que se tenga que hablar de *la libertad de los súbditos* o, en nuestros términos, de libertad civil. Esta consiste en las cosas que el soberano ha omitido al legislar; algo que no niega el poder ilimitado del soberano porque sigue siendo cierto en la teoría de Hobbes que, según la tesis del autor/actor, el gobernante no puede ser acusado de injusticia por las determinaciones que tome. Punto a partir del cual el filósofo inglés quiere precisar en qué consiste la verdadera libertad de los súbditos, ya que ve en la tradición que viene desde la antigua Grecia el malentendido que confunde la libertad individual con la libertad de las Repúblicas. Algo para lo cual va a reflexionar sobre las cosas que un súbdito puede negarse a hacer, sin cometer injusticia, aunque hayan sido ordenadas por el soberano, esto es, “aquellas cosas cuyo derecho no pueden transferirse por pacto”. Así pues tenemos que el súbdito tiene derecho a desobedecer cuando se le exige que atente contra su propio cuerpo o contra la vida de otro ciudadano; cuando se le exige que se acuse a sí mismo; cuando se le exige que, venciendo el miedo, vaya a la guerra (donde hay que diferenciar la cobardía de la injusticia); cuando se le exige que no use las armas para su propia defensa; cuando se le dice que tiene que hacer algo que no está contemplado en el marco jurídico; cuando se le demanda que no devenga súbdito de un soberano que le ha vencido y tomado preso, ofreciéndole luego la seguridad y libertad que cualquier ser humano busca; cuando por falta de nombramiento de sucesor — por renuncia o por muerte sin haber hijos o sin haber hecho una declaración expresa sobre el sucesor — el puesto de soberano queda vacío; cuando el súbdito es desterrado y queda sometido a las órdenes del soberano de su nuevo país; cuando el soberano se declara vencido por otro y se hace su súbdito. Libertad que, en suma, podemos sintetizar con Hobbes en el principio que reza: “*la obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que dura tanto como el poder mediante el cual éste es capaz de protegerlos*”³². Y que, como ya fue dicho arriba, en un Estado civil constituido y eficiente, se aúna a ese otro principio del silencio de la ley. Algo a partir de lo cual, y teniendo en cuenta los causales que legitiman la resistencia de los súbditos, se puede responder a la pregunta sobre el significado de la expresión “hombre domado” diciendo, con palabras de Cassirer, que “no hay ningún *pactum subjectionis*, ningún acto de sumisión por el cual el hombre pueda renunciar a su condición de agente libre y esclavizarse a sí mismo pues, con semejante acto de renuncia, el hombre perdería

³² *Ibid.*, p. 309.

precisamente ese carácter que constituye su naturaleza y su esencia: perdería su humanidad”³³. Pérdida que vendría a significar la anulación de la posibilidad de construcción y realización de la personalidad, lo cual implicaría una contradicción con la finalidad misma del estado civil promulgado por Hobbes: garantizar las condiciones y la paz necesarias para la realización de una vida dichosa³⁴. En este sentido puede decirse que la sumisión del ciudadano es directamente proporcional a la capacidad del Estado para efectuar su cometido y, por esta razón, no se puede hablar en Hobbes de un absolutismo político³⁵. En esta línea, “‘libertad’ quiere decir, que la libertad natural no será limitada más de lo que exija el bien común, y que las gentes de buena voluntad no vayan a caer en la ley como en un lazo”³⁶.

Finalmente la libertad civil deviene, en el planteamiento que nos ocupa, en la condición de realización de una vida humana digna. Vida que no podría ser efectuada en un estado donde imperase la libertad natural, como en el estado de naturaleza, porque, de una parte, allí el derecho a todo termina siendo un derecho a nada y, de otra, el reconocimiento³⁷ y la relación interpersonal respetuosa, no existen en esa difícil situación natural.

Ahora bien, plantear la proporcionalidad entre sumisión ciudadana y eficacia estatal implica revisar la existencia de una ética del soberano y de unos límites inherentes al Estado.

IV. A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA ÉTICA DEL SOBERANO Y LOS LÍMITES DEL ESTADO

Con lo dicho sobre la proporcionalidad que debe existir entre sumisión ciudadana y eficacia estatal, el concepto hobbesiano del Estado empieza a mostrar de manera explícita su carácter ideal. Para empezar a explicar esta afirmación puede apelarse a la idea de “ética del soberano”. Una

³³ CASSIRER, Ernst. El mito del estado. Santafé de Bogotá: F.C.E., 1996. p. 208. Al respecto Cfr. también OAKESHOTT, Op. cit., p. 264 donde acertadamente dice: “Ni es el efecto generado, el Leviatán, una destrucción deliberada del individuo; es, en efecto, la condición *mínima* de toda asociación entre individuos.”

³⁴ Cfr. OAKESHOTT, Op. cit., p. 250.

³⁵ Cfr. también ZARKA, Op. cit., p. 243 y 250

³⁶ TÖNNIES, Op. cit., p. 263.

³⁷ OAKESHOTT, Op. cit., p. 241.

noción que ha sido bien tematizada por varios estudiosos de la filosofía hobbesiana y que puede resumirse, por ejemplo, en las palabras de Zarka cuando dice:

El respeto a las leyes de naturaleza y el conocimiento del arte de gobernar definen lo que podemos llamar una ética del soberano, que consiste en un pleno ejercicio de la soberanía con todos sus derechos, pero también con sus deberes. Tomando libremente un concepto de Weber, podría caracterizarse esta ética del soberano como una ética de la responsabilidad. Ésta en Hobbes contiene una dimensión moral y una dimensión política, porque envuelve la consideración de los efectos o de las consecuencias de un acto. Así, instruir al pueblo sobre el fundamento de la ley, dictar buenas leyes (es decir, leyes necesarias para el bien del pueblo), no cometer actos de hostilidad contra los súbditos, son, entre otros, los caracteres esenciales de la ética del soberano como ética de la responsabilidad³⁸.

Y es precisamente en el derecho natural y todos aquellos causales de resistencia legítima donde el Estado hobbesiano halla sus propios límites. Por eso no se trata de un poder absolutista; se trata de un poder usado sabiamente por el soberano. Residiendo también, en esta pretensión del uso sabio del poder y la fuerza, su carácter de Estado ideal. Para Hobbes la legitimidad del Estado se funda en su propia perfección o eficacia, tanto en el ejercicio de su tarea protectora y garantizadora de paz como en su legislación y correcta aplicación de penas y castigos³⁹.

Es propio de un poder estatal racional de este tipo (...) la responsabilidad de la protección y seguridad de los sometidos al Estado. Al cesar la protección, también cesa el Estado y cae todo deber de obediencia. Entonces el individuo reconquista su libertad 'natural'. La relación

³⁸ ZARKA, Op. cit., p. 269. Cfr. también a este respecto STRAUSS, ¿Qué es filosofía política? Madrid: Guadarrama, 1970. p. 260 y SCHMITT, Op. cit., pp.77, 78 y 137.

³⁹ Con respecto a la legitimación del derecho a castigar Zarka concluye de manera atinada que, ante la antinomia entre el derecho a la resistencia de los súbditos y el derecho a castigar del soberano y su imposible resolución *a priori*, lo que queda es la legitimación *a posteriori* que se da cuando, al ser efectuado el castigo, los súbditos están convencidos de la justeza y no hostilidad de la actitud punitiva del soberano. Op. Cit., p. 268-270. ("La antinomia se formula así: si el derecho de resistencia es inalienable, los súbditos nunca han concedido al soberano el derecho a castigarlos, derecho que no puede concebirse como un atributo esencial de la soberanía, procedente del pacto que instituye el Estado. Inversamente, si el derecho penal es un atributo inalienable de la soberanía, fundado en el pacto social, el derecho de resistencia no puede ser considerado como un derecho inalienable del hombre" (p. 254)).

‘protección-obediencia’ es la piedra angular de la construcción hobbessiana del Estado⁴⁰.

En este sentido y con esta última afirmación tomada de Schmitt se abre una problemática que, en la perspectiva de este ensayo, se hace fundamental, a saber: ¿qué pueden hacer los súbditos adecuadamente educados en las leyes del Estado —esto es, con una capacidad bien desarrollada para calcular el grado de hostilidad de las acciones llevadas a cabo por el soberano— cuando éste no realiza correctamente sus funciones? Plantear una posibilidad de oposición crítica a la manera de la teoría crítica de la educación —con su enarbolado imperativo de formar el juicio crítico de los sujetos tal y como ha sido elaborado a partir de la escuela de Frankfurt, especialmente a partir de los planteamientos de Theodor Adorno y Max Horkheimer⁴¹— que coincidiera y se articulara con lo desarrollado por Hobbes sería una extrapolación riesgosa. La negación hobbessiana de la oposición y la desobediencia frente al Estado arguyendo que éstas son ilegítimas e irregulares, niega la posibilidad de que la educación sea una actividad fomentadora del sentido crítico aplicado —bajo la forma, por ejemplo, de la desobediencia civil— si tenemos en cuenta que la educación en esta concepción es un apéndice que está al pleno servicio del poder absoluto del Estado. Educación entonces que sólo debe propender por la supervivencia del soberano y del Estado instituido con él, quedando excluida toda posibilidad de cuestionamiento de éstos en el proceso de información y transmisión de las leyes de una generación a otra; algo que podría ser interpretado como una educación que busca hacer de los seres humanos meras piezas del engranaje de la máquina estatal en la búsqueda de ajuste fluido de éstas al entramado social tal y como el Estado le concibe. Pero ello es así porque, como ya ha sido anotado, para nuestro filósofo, cuando se habla de Estado civil, se presupone el buen funcionamiento de éste. Es decir, o estamos en un Estado/idea cuyo soberano y cuyos súbditos cumplen cabalmente sus roles —mandar respetando el derecho natural y obedecer acatando las leyes civiles, respectivamente— o estamos, otra vez, en el estado de naturaleza, el caos y la inseguridad. Mi hipótesis aquí es que, además de esta concepción rigurosa del Estado que impera en el pensamiento político de nuestro autor, tal disyuntiva se debe

⁴⁰ SCHMITT, Op. cit., p. 137.

⁴¹ Cfr. ADORNO, T. *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962. p. 9-29; *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus, 1987. p. 41-42; *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973. p. 80-96. HORKHEIMER, M. *Teoría Crítica*. Barcelona: Barral, 1973. 229p. (especialmente el capítulo titulado “Razón y autoconservación”, p. 141-176), y ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1970. p. 146-200.

también al concepto de verdad que existe en su teoría epistemológica. Recordemos que en su *Tratado sobre el cuerpo* trae una concepción del conocimiento que pone la verdad⁴², no sólo del lado de las verdades lógicas irrefutables (por ejemplo las que en su tiempo eran consideradas como tales, a saber, las de la geometría y las matemáticas), sino también haciendo parte de lo que debe ser aprendido cabalmente por parte de los educandos, si ella ha sido enseñada de manera adecuada (partiendo de las definiciones, logrando un conocimiento causal de los fenómenos, etc.). En este sentido y si el alumno aprende de forma clara y lógica lo que se le enseña en materia política, su actitud consecuente debe ser asumir sin discusión lo que, de suyo, es claro y evidente cuando ello – en este caso las leyes civiles – es demostrado racionalmente.

De este modo la teoría de Hobbes ofrece un planteamiento que pone como ideal cívico-político el equilibrio entre verdad-obediencia y mandato; entre el acto de prometer y las condiciones de realización de la promesa; entre la convicción propia del fuero interno (o legitimación del poder político en la conciencia de los ciudadanos) y la legislación y penalización propias del fuero externo y del uso del poder estatal. Asunto, este último, que nos lleva a la clarificación anunciada en el numeral dos y que concierne a la relación entre fuero externo y fuero interno. Al respecto, y aunque Schmitt plantea la tesis de que es precisamente dejar el fuero interno en el ámbito de lo que constituye el núcleo subjetivo e intocable del ciudadano por parte del poder del Estado lo que siembra la semilla de la destrucción del gran Leviatán⁴³; puede argüirse que esta separación hace de la propuesta hobbesiana algo todavía más realista. Esta separación no obedece a una miopía argumentativa existente en esta propuesta teórica; lo que ella hace es reconocer los límites de la coacción estatal⁴⁴ puesto que el único acceso que el Estado puede ambicionar en ese núcleo subjetivo es el de la demostración y el convencimiento racional, no sólo de la necesidad del orden político sino también de la justeza de sus leyes. Y ello sólo puede ser llevado a cabo en un proceso formativo que, al final, aparece como el sostenedor de una relación necesaria y vital para la existencia del mismo Estado: el buen desempeño del soberano y su reconocimiento por parte de los ciudadanos. En esta línea es ilustrativo el llamado que Hemón hace a su padre (Creonte) frente a su decisión de castigar a Antígona:

⁴² Op. cit., cfr. especialmente las pp. 87, 88 y 89.

⁴³ SCHMITT, Op. cit., cfr. por ejemplo, p. 61, 111 y 116.

⁴⁴ Cfr. también STRAUSS, Op. cit., p. 262-264.

Padre, el más sublime don que de todas cuantas riquezas existen dan los dioses al hombre es la prudencia (o sabiduría). Yo no podría ni sabría explicar por qué tus razones no son del todo rectas; sin embargo, podría una interpretación en otro sentido ser correcta. Tú no has podido constatar lo que por Tebas se dice; lo que se hace o se reprocha. Tu rostro impone respeto al hombre de la calle; sobre todo si ha de dirigirse con palabras que no te daría gusto escuchar. A mí, en cambio me es posible oírlos, en la sombra, y son: que la ciudad se lamenta por la suerte de esta joven que muere de mala muerte, como la más innoble de todas las mujeres, por obras que ha cumplido bien gloriosas⁴⁵.

Puede concluirse entonces que la teoría de Hobbes no consiste en un recetario político orientador sobre qué hacer, de manera exacta y precisa en cada situación particular para evitar el conflicto en la vida humana, tanto de cara a las funciones del soberano como de cara a los deberes de los ciudadanos. Su proyecto es legitimador y fundamentador y contiene, como principio esencial y como ideal político, el imperativo de un obrar justo, esto es, un obrar que no permita decir que “la ciudad se lamenta” por el proceder del soberano o que el ciudadano actúa en contra de los fines mismos de la sociedad civil.

REFERENCIAS

- ADORNO, T. (1962). *Prismas*. Barcelona: Ariel.
- _____. (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1987). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (1970). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- BOBBIO, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst. (1996). *El mito del estado*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, Thomas. (1979). *Leviatán*. Escohotado, A. (Trad). Madrid: Nacional.
- _____. (1993). *El ciudadano*. Madrid: C.S.I.C. y Editorial Debate.
- _____. (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república*

⁴⁵ SÓFOCLES. *Antígona*. Navarra: Salvat, 1970. p. 99.

- eclesiástica y civil. México: Fondo de Cultura Económica.
- HORKHEIMER, M. (1973). *Teoría Crítica*. Barcelona: Barral.
- OAKESHOTT, M. (2000). *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SAN MARTÍN, Javier. (Mayo de 1992). "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920". *En*: *Isegoría*, no. 5, p. 46-49.
- SCHMITT, C. (1997). *El leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- SÓFOCLES. (1970). *Antígona*. Navarra: Salvat.
- STRAUSS. (1970). *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Guadarrama.
- TÖNNIES, Ferdinand. (1988). *Hobbes, vida y doctrina*. España: Alianza.
- ZARKA, Yves Ch. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder.