

TERCER CAPITULO

LA ANALITICA HOBBIANA DEL CONFLICTO SOCIAL.

El modelo teórico contenido en el "estado de naturaleza" aunque no es, como ya se ha dicho, una hipótesis histórica en estricto sentido, bien puede corresponderse con algún estadio primitivo de la humanidad,¹⁰³ y en particular con las coyunturas de Guerra Civil las cuales se tipifican por la absoluta disolución de las lealtades políticas y de los vínculos de cohesión social.

Ciertamente, Hobbes manifiesta la intención de hablar "en abstracto" para "no ofender a nadie",¹⁰⁴ sin embargo su obra está movida por la necesidad histórica y así lo afirma expresamente al finalizar el Leviatán: "Y así llego al final de mi discurso -dice- sobre el gobierno civil y eclesiástico, ocasionado por los desórdenes del tiempo presente, sin parcialidad, sin interés y sin ningún otro propósito excepto el poner ante los ojos de los hombres la relación mutua entre protección y obediencia que requiere una observación inviolable dada la naturaleza humana y las leyes divinas (tanto naturales como divinas)".¹⁰⁵

Sus tratados políticos, que son tratados sobre la paz, dado el rigor con que emplea la metodología galileica,

103) Véase al respecto el excelente estudio de Pierre Clastres. La Société contre L'etat. París: Les Editions de Minuit, 1974.

104) Hobbes. Dedicatoria del Leviatán. Op. Cit. p. 113

105) Ibidem. p. 743

son producto de una minuciosa e implacable observación de la situación histórica de la Inglaterra de su tiempo. Es por ello, que su análisis sobre las causas de la condición de guerra entre los hombres no son otra cosa que el conocimiento de las causas históricas de la Guerra Civil Inglesa (1649).¹⁰⁶

Estas causas en la visión de Hobbes son de diversa índole, abarcando desde lo económico hasta lo político-ideológico. Y como podrá verse, la historicidad de esta guerra particular es supuesto empírico de la teoría política hobbesiana, con lo cual ésta se hace teoría del Moderno Estado Nacional.

3.1. LO ECONOMICO.

En el Behemoth, libro dedicado al estudio del Parlamento Largo y de la Guerra Civil Inglesa, Hobbes centra su atención en el análisis de las causas económico-sociales de la crisis. Específicamente, Hobbes advierte cómo el nuevo poder engendrado en la riqueza mercantil disuelve las lealtades políticas y vulnera el poder del soberano, por razón de un nuevo concepto que hace de la propiedad privada un incondicional casi absoluto.¹⁰⁷

Por consiguiente, una de las razones de la guerra civil es que "las personas en general" (es decir, los hombres que tenían alguna propiedad, pues "entre la gente común ha-

106) No está en nuestra intención revisar historiográficamente la situación inglesa del siglo XVII. Consideramos que ello está suficientemente estudiado. Aquí no limitamos al análisis de la visión hobbesiana sobre su tiempo histórico.

107) T. Hobbes. El Leviatán. p. 399. Véase Behemoth or the Long Parliament. Ed. F. de Tonnies. Cambridge, 1928. p. 2-4. Citado por Macpherson. Op. Cit. p. 64.

bía muy pocos que se preocuparan gran cosa de cualquiera de las causas, pero en cambio habrían tomado partido por la paga o por el pillaje")¹⁰⁸ pensaban que cada uno "era hasta tal punto dueño de lo que poseía, que no se podía tomar nada suyo para la seguridad común sin su consentimiento".¹⁰⁹

Con mirada agudísima Hobbes percibe que el poder de estos hombres no sólo consistía en su sabiduría al comprar y en el vender" mercancías, sino en el poder de comprar el trabajo de los pobres y con ello su voluntad. De los comerciantes, afirma Hobbes, "se dice que ejercen el oficio más beneficioso de todos para la comunidad, al poner a trabajar a la clase de gente más pobre ...es decir, haciendo que los pobres les vendan su trabajo a ellos a sus propios precios; de modo que los pobres, en su mayoría, suelen conseguir una vida mejor trabajando en Bridewell que hilando, tejiendo y otros trabajos semejantes; creyendo que al trabajar levemente pueden ayudarse a sí mismos un poco, para desgracia de nuestra manufactura".¹¹⁰

Está claro entonces que la lucha por el poder, desde la comprensión de Hobbes, se centraba en el hecho de que los enemigos del soberano "pretendían liberarse de los impuestos... sus enemigos mortales",¹¹¹ y a que en la base de

108) Ibidem. p. 4.

109) Ibidem. p. 126

110) Ibidem. p.

111) Ibidem. p. 2.

su poder estaba el dominio de las bolsas de la ciudad de Londres y otras villas mancomunadas, de Inglaterra, y el de muchas personas particulares.¹¹²

3.2. LO POLITICO.

Frente a este conflicto de poderes engendrado por el naciente capitalismo, el debilitamiento de la soberanía política es notoriamente crítico, al punto de producir el ineludible vacío de poder que caracteriza a las situaciones de guerra. "En semejante constitución de personas, pienso yo, el Rey está ya desposeído de su gobierno de modo que ellos no necesitarían haber tomado las armas para conseguirlo. Pues no puedo imaginar -dice Hobbes- cómo podría encontrar el Rey un medio para oponérseles"¹¹³. Frente al debilitamiento del soberano, la lucha implacable de los hombres -leáse burguesía- por acceder al poder político, apoyados en sus riquezas.¹¹⁴ Justamente, una de las inquietudes intelectivas fundamentales que presiden el pensamiento de Hobbes es el esclarecimiento de "esta cuestión; a saber: ¿ Para qué, impulsados por qué necesidad, quisieron los hombres que cada uno tuviera lo suyo cuando todo pertenecía a todos ?"¹¹⁵

La emergencia de los nuevos focos de poder se inscribe en un espacio crítico de mayor intensidad y fuerza expansiva. En efecto, la misma vida de Hobbes transcurre en el tiempo histórico de la mayor guerra religiosa de la historia moderna: es la llamada Guerra de los treinta años. Ha-

113) Harrington, Oceana and other works, citado por Macpherson Op. Cit. p. 65.

114) Hobbes. Behemoth. Op. Cit. p. 4

115) Hobbes. De Cive. Dedicatoria a Guillermo Conde de Devonshire. París, 1646. Op. Cit. p. 46

cía casi un siglo, en que de convulsión en convulsión, se desmoronaba el antiguo orden jerárquico del universalismo cristiano feudal; proceso al que la Reforma había contribuido con creces. Nuevas doctrinas políticas revolucionarias entraban en abierto conflicto con las viejas ideologías. Rivalizaban las tesis democráticas contras las monárquicas, las clericales y las anticlericales; el conflicto a todas luces revelaba y profundizaba el terrible proceso de erosión del poder, la autoridad y la obediencia política, hasta que en el climax de la lucha ideológica se llegó a exaltar al tiranicidio.

Este clima -'tiempo de guerra'-abierto en la primera mitad del siglo XVII con la muerte de Enrique IV (1610) hasta el tratado de Westfalia (1648) y al final de la Guerra Inglesa (1649), es el campo de observación donde se verifica la predicción analítica del filósofo inglés; en buena medida la República de Cromwell (1049) así lo confirma.

El mismo nacimiento de Hobbes se produce en una muy particular situación de guerra, así lo da a conocer en una autobiografía: "Cuando en 1588 la armada invencible iba a hacerse a la vela para atacar a Inglaterra, los temibles rumores de guerra precipitaron el parto de la esposa del pastor de Malmesburg, que dió a luz antes de tiempo a un niño. Parió, dos gemelos: yo y el miedo"¹¹⁶; el miedo, piedra angular de ese cálculo político racional que es el Leviatán, o poder único e indivisible, garante de la paz.

116) Enrique Tierno Galván y Raul Morodó. Estudios de pensamiento político. Madrid: Tucur Ediciones, 1976; p. 10

Pero en la genealogía de la revolución inglesa Hobbes detecta, además de los nuevos factores económicos de poder, otros obstáculos principalísimos en la galvanización del poder Estatal. Uno de ellos es la disputa entre la corona y el parlamento. Es el momento en que en Europa se institucionalizaba el poder, o como bien lo dice Tierno Galván, "es el momento en que en Europa predominaba el miedo político... El Estado se había convertido en un instrumento de poder absoluto que absorbía los demás temores. Los castigos procedían del Estado, que asumía las funciones del poder máximo e incontrolado... A ojos de los súbditos inspiraba miedo; el miedo político, que es en intensidad el más embargante y limitador de los miedos posibles".¹¹⁶

Es este el miedo que conoce Hobbes en Europa. Pero en Inglaterra el proceso de concentración de poder se enfrentaba a obstáculos mayores, que los conocidos por las otras monarquías europeas en el proceso de transformación en Monarquías absolutas.

La división de poderes que ya configuraba al Estado inglés¹¹⁷ representaba un significativo campo de tensión po

116) Enrique Tierno Galván y Raul Morodó. Estudios de pensamiento político. Madrid: Tucur Ediciones, 1976; p. 10.

117) Debe recordarse que para la Inglaterra de comienzos del siglo XVII era ya tradicional la configuración elaborada por los juristas del S. XVI, que presentaba el Estado inglés como un cuerpo político compuesto por una cabeza (el rey) y los miembros (los tres estados). Por lo que el Estado suponía un equilibrio entre fuerzas sociales antagónicas (grande y pequeña nobleza y la burguesía). Cfr. W. Goetz. Historia Universal. La época de la revolución religiosa. La Reforma y la Contra Reforma. Madrid : España-Calpe, 1966.

lítica que habría de desembocar a la postre en la Revolu
ción inglesa. En efecto, en el mismo seno del Estado Inglés,
el Monarca pugnaba por instaurar un régimen monárquico al
estilo francés, pero el Parlamento estaba en franca opo-
sición. En el Parlamento, a su vez, contienden dos fuerzas
políticas: de una parte, la nobleza se aferra a sus privile-
gios feudales, mientras que la burguesía hace presión con-
tra el fuero señorial. Para Hobbes, confeso monárquico, la
raíz política de la guerra civil inglesa es la división de pode
res, y así lo confiesa con toda franqueza: "si no hubiera e-
xistido antes, dice, una opinión aceptada por la mayor par-
te de los ingleses, de que los poderes están divididos en-
tre el Rey, los lores y los Comunes, el pueblo no se habría
dividido jamás y no habría caído en esta guerra civil, la
cual ha enseñado tanto sobre esta cuestión, que no ven que
son en Inglaterra pocos los que no ven que estos derechos
(los del soberano) son inalienables".¹¹⁸

Por lo demás, es necesario advertir aquí que la preo
cupación central de Hobbes radicaba en la necesidad de afir-
mar la absoluta unidad e indivisibilidad de la soberanía,
por ello, una y otra vez enfatiza que "dividir el poder de
una República es simplemente disolverla, dado que poderes
mutuamente divididos se destruyen mutuamente".¹¹⁹ Como se
verá en detalle más adelante,¹²⁰ la idea del poder absolu
to en Hobbes no es contradictoria con la forma democrática del
gobierno; sólo que al analizar la estructura política del

118) Leviatán. p. 276

119) Ibidem. p. 280

120) Vide. Infra cap. IV

estado inglés que anunciaba con fuerza la guerra civil, en cuenta que Rey y Parlamento no hacen unidad política soberana, antes bien son poderes antagónicos.

De acuerdo a lo previsto por Hobbes, el desenlace de la oposición de fuerzas no se hace esperar. El estallido se produce en 1641 cuando el progresivo poder del "Parlamento largo" hace rodar la cabeza de Strafford, valido del Rey y amigo de Hobbes.¹²¹ Se inicia la Guerra Civil (1642), y para 1644 Cromwell gana para el parlamento la batalla de Marston-Norv. El 30 de enero de 1648 es ejecutado Carlos Estuardo; con este acontecimiento Hobbes sale de Inglaterra en exilio voluntario; en París seguirá como preceptor de matemáticas del exiliado heredero de la corona .

"Pocos días después se proclamaría en la Cámara Alta la abolición de la monarquía, y la institución de la República de Cromwell. El nuevo gobierno quedó formado por un consejo de Estado que gobernó casi dictatorialmente".¹²²

Esta galvanización del poder provocada por la Revolución de Cromwell parecía responder al cálculo político de Hobbes, quien, en su construcción teórica había puesto la situación en los siguientes términos: "o los poderes no es tán divididos, porque quién manda es quien detenta el poder de imponer tributos y dictar leyes, aunque quien gobierne -

121) H. Hoffding. Historia de la Filosofía Moderna. Madrid; Daniel Gorro. Editor 1905. p. 310.

122) N. Goetz. Op. Cit. p. 670

sea una asamblea, y entonces el Estado no es ya mixto sino absoluto; o los poderes están realmente divididos y entonces no hay Estado sino ausencia de Estado, o situación de guerra".¹²³ Cromwell, invocando el nombre de Dios y el de su pueblo encarnó la soberbia voluntad del Leviatán, de a llí que con entera libertad se publique en Londres,¹²⁴ en 1651, el Leviatán, meses después regresaría el filósofo a su país.

"Hobbes siguió la lógica de su propia teoría cuando volvió del exilio y aceptó la autoridad de la Commonwealth", ha dicho con certeza un historiador de la revolución inglesa.¹²⁵ A partir de entonces, Hobbes proseguiría sus investigaciones bajo la segura protección de un poder como aquel que había previsto. La muerte de Cromwell no alteraría su intensa y dedicada labor intelectual, pues la Restauración de Carlos II (1660) le habría de significar el goce de los favores de su antiguo discípulo, el nuevo Monarca.

3.3.7 LO RELIGIOSO.

La tranquilidad que Hobbes disfrutó a partir de en tonces sólo se vió conmovida por los serios ataques dirigi-

123) Hobbes. Op. Cit. p. 276-279

124) En efecto, la República de Cromwell no sólo garantizaba la seguridad física y el seguro cumplimiento de los contratos, sino que además Inglaterra conoció bajo su gobierno una libertad de prensa sólo equiparable a la que gozaba Holanda, el refugio de Descartes. Cfr. Hoffding. Op. Cit., p. 250

125) Ch. Hill. El Siglo de la revolución. Madrid: Editorial Ayuso, 1972; p. 198.

dos por la Iglesia Anglicana contra su obra, por considerar la "sospechosa de herejía". Y es que Hobbes con una claridad sin equívocos, que sólo podía emanar de una lógica inflexible puesta al servicio de una vigorosa independencia de juicio, y de una soberbia y escandalosa libertad moral, había hecho de la Iglesia uno de los obstáculos de mayor fuerza en la constitución del Estado.

Justamente, casi la mitad del Leviatán está destinada a dilucidar las relaciones entre Iglesia y Estado, y esto no es un hecho fortuito para un hombre de la agudeza analítica de Hobbes. En efecto, para él, causa muy importante de la disolución del poder en su tiempo histórico, es la pretensión anacrónica de la Iglesia de ser titular legítimo de un poder superior al Estado. Así, valientemente lo expresa en el Leviatán: "El pretexto más frecuente de sedición y de guerras civiles en los Estados Cristianos ha sido derivado durante mucho tiempo de la dificultad -no resuelta todavía- de obedecer al mismo tiempo a Dios y a un hombre, cuando los mandamientos de uno y otro se exponen."¹²⁶

Para Hobbes, militante del poder monolítico e indiviso, tal dualidad es inadmisibles. O bien, lo temporal se subordina a lo espiritual y entonces no hay supremacía sino de lo espiritual; o bien, lo espiritual se sujeta a lo temporal, y en consecuencia, no habrá supremacía sino de lo temporal; pero la oposición de poderes conduciría necesariamente a la guerra civil y a la disolución política.¹²⁷

126) Hobbes. Op. Cit. p. 629

127) Ibidem. p. 402.

Entonces, con rigor matemático, Hobbes procede a demostrar cómo la aporía ha de resolverse a favor del Estado. Es obvio, comienza diciendo, que cuando un hombre recibe dos mandamientos opuestos, y sabe que uno de ellos proviene de Dios, debe obedecer a éste y no a otro.¹²⁸ Pero, he aquí la gran dificultad. Quien ordena en nombre de Dios -es decir la Iglesia- ha manipulado las escrituras para probar que el reino de Dios es el de la Iglesia actual. Y para ello se ha valido de la superchería, la idolatría, el vulgar milagrerismo, la especulación de la ignorancia, y provocando fanatismos furibundos.

Es así que no pierde un momento en llamarles hijos del diablo, y a su poder, "poder de las tinieblas". Esta encarnizada, y hasta temeraria crítica se hace nada menos que a partir de la propia lectura de los textos sagrados del cristianismo. El irreverente anticlericalismo de Hobbes no le hace un ateo, y sí un crítico terrible de la acción ideológica de la Iglesia. Crítica que por lo demás resulta plena de contemporaneidad, esto a la luz de la muy moderna teoría de las ideologías.

Las pretensiones de autoridad de la Iglesia suponen, ciertamente, la existencia de dos ámbitos de poder -dos repúblicas diría Hobbes- dentro del Estado. Uno de ellos, el de la Iglesia, es el "reino de las tinieblas: tal como se expone en las Sagradas Escrituras no es sino una confederación de engañadores, que para obtener dominio sobre los hombres del mundo presente se esfuerzan mediante doctrinas oscuras y erróneas por extinguir en ellos la luz, tan

128) Ibidem. p. 629

to de la naturaleza como del Evangelio, y así los indisponen para el venidero reino de Dios".¹²⁹

La prueba de que la Iglesia manipula las Escrituras en orden a intereses personales la encuentra Hobbes cuando analiza el poder de Dios, y su relación con el poder de los hombres. Si Dios es gobernante, arguye, ha de "gobernar por palabras ... pues en caso contrario no son leyes" y en cuyo caso ya no sería gobernante. Sin embargo, encuentra tres formas por las que Dios declara sus leyes: "mediante los dictados de la razón natural, mediante revelación y mediante la voz de algún hombre, a quien por la realización de milagros procura crédito en el resto".¹³⁰ De donde la palabra divina adopta tres formas: racional, sensible y profética, las cuales se corresponderían con sendas formas de recepción en los hombres: recta razón, sentido sobrenatural y fe.¹³¹

Hobbes encuentra que la ley divina sólo tiene una forma de manifestarse a toda la humanidad, excepción hecha de algunos momentos históricos, esto es, mediante los dictados de la recta razón,¹³² la cual es a su juicio fuente y sostén del Estado, instituido mediante un acto racional -el pacto social- realizado por todos y cada uno de sus hombres.

Para ese racionalista absolutista que es el filósofo inglés, el sentido sobrenatural y la fe no generan leyes

129) Ibidem

130) Ibidem. p. 426

131) Ibidem.

132) Ibidem.

universales, pues cuando Dios así se manifiesta, sólo lo hace a personas particulares, y siempre manifiesta cosas distintas a cada individuo. Y aún en el caso de la palabra revelada a una nación específica, como a los judíos, Dios los habría gobernado solamente a ellos, y no únicamente mediante la razón natural sino por leyes positivas.

En tan descarnada visión deja de existir la necesidad de un ordenamiento distinto al civil; de este modo Hobbes se abre el camino para reducir la histórica dicotomía de poderes, y entonces concluir que la unidad del poder es la única forma capaz de asegurar la paz entre los hombres. El punto central de su argumentación es la afirmación de que el Reino de Dios cesó en el mundo cuando los judíos se negaron a ser gobernados por él.¹³³ Desde entonces, dice, "no ha habido reino de Dios en el mundo".¹³⁴ En consecuencia, no se está obligado a pactar sino con los únicos soberanos existentes, que son los civiles; tampoco tiene razón de ser ninguna distinción entre leyes civiles y leyes canónicas, pues no hay más ley que la temporal, siendo que sólo existe el poder temporal.

La Iglesia es definida, por lo tanto, como un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana, unidos por la persona de un soberano civil.¹³⁶ Así pues, el hombre ten-

133) Ibidem. p. 651.

134) Ibidem.

135) Ibidem.

136) Ibidem. p. 556.

drá una doble condición, la una universal, la otra particular. Es decir, el hombre en tanto que tal, por ley de naturaleza, es súbdito de un Estado; como cristiano es súbdito de la Iglesia,¹³⁷ y allí donde no hay iglesia la condición de cristiano puede o no puede ser, no así la condición de súbdito del poder civil, ya que la condición de hombre siendo universal coadyuva otro universal, a saber, la condición de súbdito de un Estado.

Para cerrar herméticamente la demostración de la subordinación de la Iglesia al poder civil, Hobbes analiza los deberes que han de ser ineludiblemente cumplidos para entrar en el reino celeste. Uno de ellos es la obediencia que cada ciudadano cristiano debe a su príncipe; el otro, es la fe, la cual, dado el interés de Hobbes, es un refuerzo del primero.¹³⁸

La implacable lógica de Hobbes, en cerrado movimiento deductivo, ha llevado el asunto religioso hasta la conversión de la Iglesia y de la creencia religiosa en una cuestión de Estado (Ah ! Iván Karamazov ! La historia le daría la razón a Hobbes, espejo fiel de su "Gran Inquisidor"). Al abordar la función de la Iglesia como suprema manipulación ideológica, Hobbes profetiza la íntima y más aterradora soledad del hombre moderno. Despojado de todo sentido de trascendencia, el omega de ese hombre es la ciudadanía sumisa y complaciente, su único dios -el visible- es ese "dios mortal"

137) Ibidem.

138) Hobbes. Leviatán. p. 643.

que es Leviatán.

Hobbes ha reducido al hombre a la condición de ciudadano-súbdito, y la ciudadanía misma -tan rica en su concepción clásica original- ha sido reducida a la más llana de las obediencias; por el mismo sendero, Dios y la religión devienen artículos políticos. Sin embargo, tal reduccionismo antes que ser el capricho de un ideólogo racionalista, es una descripción adelantada del pavoroso proceso de enajenación del hombre contemporáneo.

3.4. EL CONFLICTO DE OPINIONES O LA SUPREMA FUNCIÓN POLITICA DEL LENGUAJE.

Hobbes ha partido de una teoría de las pasiones para explicar las causas del conflicto entre los hombres, y ha encontrado que tales conflictos se localizan básicamente en la competencia por el poder en cualquiera de sus formas: de riquezas, de mando o de reputación. Puede decirse, entonces, que estando enraizado el origen del conflicto en la naturaleza humana, siempre estará presente en la historia de la humanidad la lucha por el poder, sin que ello atente de continuo contra el todo social.

Obviamente, como ya se ha visto, para Hobbes el punto fanático de la lucha por el poder sólo se explica por la ausencia de un Estado soberano, es decir, lo suficientemente fuerte como para mantener el orden y la paz social. Por tanto, no se llega a la disolución del Estado -a la guerra civil- "por defecto de los hombres que son su materia",¹³⁹

139) Ibidem. p. 395

lo cual equivale a decir que la lucha por el poder -eterna lucha- no es condición suficiente en sí misma para explicar el punto tanático de la lucha política. Pero, entonces, ¿cómo se explica la disolución de la asociación política? Sin lugar a dudas, para Hobbes tal circunstancia se produce a propósito del conflicto de opiniones.¹⁴⁰ Según esto, la máxima tensión en los conflictos sociales se produce mediante la ruptura del universo de significados políticos, universo concebido por Hobbes -aún cuando no lo diga expresamente- como suprema estructura vehiculante de las voluntades individuales.

Si la teoría del conocimiento en Hobbes es imprescindible para comprender su teoría política, igual o mayor importancia reviste su teoría del lenguaje. Bien puede decirse que el Leviatán está hecho de espada y de palabras rigurosamente definidas -las leyes civiles- como corresponde a la mejor tradición nominalista, a la cual Hobbes pertenece.¹⁴¹

140) F. Whelan advierte que es común la exclusión de la teoría del lenguaje del análisis hobbesiano del conflicto, él le asigna una importancia de primera magnitud. Véase. Frederick G. Whelan. "Language and its abuses in Hobbes' political Philosophy" en The American Political Science Review. Vol. 77 N° 1 Marzo, 1981. p: 59-75.

141) Sobre las implicaciones políticas y éticas del nominalismo en Hobbes Cfr. Dorotea Krook. "Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth". Philosophical Quarterly 31:3-22, 1956; M. M. Goldsmith. Hobbes's Science of Politics. New York: Clarendon Press, 1966; J.W.N. Watkins. "Philosophy and Politics in Hobbes", en K.C. Brown (ed.), Hobbes Studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965 y Hobbes's System of Ideas. New York: Barnes and Noble, 1968.

En efecto, en la dimensión teórica hobbesiana el momento fundacional del Estado está íntimamente ligado a la razón; atributo definidor de lo humano, y con el lenguaje, que en Hobbes se hace equivalente a razón; "sin lenguaje, dice, no hay posibilidad de razón".¹⁴² Y sin uso adecuado de la razón y el lenguaje¹⁴³, no son posibles ni la sociedad ni el Estado.

Razón y lenguaje son los atributos que hacen al hombre -la diferencia específica con su género próximo en materia política, las abejas y las hormigas-. Sin embargo, para Hobbes el hombre no es un animal gregario, y con el fin de demostrar la especificidad absoluta del hombre, y su diferencia con los animales gregarios plantea seis argumentos:¹⁴⁴

142) Hobbes. Op. Cit. p. 145

143) Hobbes establece los siguientes usos del lenguaje: 1° servir como marcas o notas de rememoración. 2° Indicar pensamientos, deseos o temores. Usos especiales: 1° la adquisición de artes, 2° aconsejar y enseñar. 3° expresar las voliciones y los propósitos propios con el fin de poder gozar de ayuda mutua. 4° placer y ornamento. A estos usos se corresponderían cuatro abusos del lenguaje: 1° "cuando los hombres registran mal sus pensamientos debido a una inconstancia en la significación de sus palabras, con lo cual se engañan registrando como concepciones lo que nunca concibieron". 2° "cuando usan metafóricamente las palabras, esto es, en un sentido distinto de aquél para el que fueron ordenadas, y con ello engañan a otros". 3° cuando declaran mediante palabras una voluntad que no es la suya. 4° cuando las utilizan para agraviarse unos a otros ... es un abuso del lenguaje atacar con la lengua a quien no estamos obligados a gobernar, pues en ese caso específico no es agraviar sino corregir y enmendar". Hobbes. Ibidem. p. 140. Obsérvese que tanto los usos como los abusos del lenguaje han sido pensados en su finalidad política.

144) Ibidem. pp. 265-266

1. Los hombres están continuamente en competencia de honor y dignidad, lo cual no sucede entre esas criaturas.
2. Entre las hormigas y las abejas el bien común no difiere del privado, en el caso del hombre, cuyo goce consiste en la eminencia sobre los demás, el bien común no coincide con el bien privado.
3. Los animales gregarios, por carecer del uso de razón, no ven defectos en la administración del negocio común; los hombres, en cambio, tienen la más alta opinión de sus propios asuntos, se esfuerzan por renovar, y con ello llevan lo público a la guerra civil.
4. Los hombres, a diferencia de los animales gregarios, poseen el arte de la palabra con lo cual pueden representar lo bueno con visos de maldad, y la maldad con la apariencia de lo bueno, o disminuir o aumentar la grandeza aparente de la bondad y la maldad, creando el descontento y turbando la paz.
5. Sólo el hombre puede distinguir entre injuria y daño.
6. Y por último, el acuerdo entre hormigas y abejas es natural, el de los hombres proviene sólo del pacto, lo cual implica artificio.

Como ha sido notado por Whelan,¹⁴⁵ cuatro de los seis atributos específicamente humanos, que según Hobbes tie

145) F. Whelan. Op. Cit. p. 59

nen que ver con la discordia entre los hombres, son relativos a la facultad del lenguaje. Aquí Hobbes ubica el problema en los siguientes términos: El hombre no es un animal político y lo que lo define como tal, el lenguaje y la razón, es fuente de conflicto y discordia, por ello contundentemente afirma: "todas las controversias surgen del uso contradictorio de palabras como tuyo/mío, justo/injusto, bueno/malo".¹⁴⁶ Significativamente, es el "estado de naturaleza" el momento culminante del constante aumento del desacuerdo en torno a los significados comunes y fundamentales.

El "estado de naturaleza" es la perfecta Babel, donde no tienen lugar las nociones de bien y mal, justicia e injusticia,¹⁴⁷ por cuanto estas son condiciones que, según Hobbes, son "relativas a hombres en sociedad"¹⁴⁸, pues "no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente".¹⁴⁹ Bien y mal, justicia e injusticia, mío y tuyo, son en consecuencia, convenciones aceptadas universalmente por la acción de un poder común,¹⁵⁰ legítimamente autorizado para diferenciar lo justo y lo injusto mediante la ley civil.¹⁵¹

146) Cfr. Hobbes. De Cive. Op. Cit. p. 73; Leviatán p.p. 253-254

147) Hobbes. Leviatán. Op. Cit. p. 226

148) Ibidem. p. 227

149) Ibidem.

150) Ibidem. p. 226.

151) Ibidem. p. 347

La luz de las mentes humanas, declara categóricamente Hobbes, está en las palabras claras, pero venteadas primero mediante definiciones exactas y depuradas de ambigüedad. La razón es la senda; el incremento de ciencia el camino, y el beneficio de la humanidad, el fin. Al contrario, las metáforas y las palabras ambiguas y sin sentido son como ignes fatui y razonar sobre ellas es vagar entre innumerables absurdos. Y su fin es el litigio, la sedición o el desdén. 152.

En la perspectiva hobbesiana, como puede deducirse, la razón y el lenguaje constituyen los medios esenciales para acceder a una vida tranquila y confortable. Sigamos su razonamiento. Esta es su proposición inicial: "no es por naturaleza que el hombre vive en sociedad".¹⁵³ Y como le resulta que puede parecer una estupidez comenzar una teoría política con esta afirmación, procede a explicarse.¹⁵⁴ Es verdad, dice, que la soledad perpetua es molesta para el hombre, por naturaleza, o en cuanto es hombre. Los niños pequeños, en efecto, necesitan de los adultos para vivir bien. Se pregunta entonces, ¿cómo negar que la naturaleza obliga a los hombres a buscar compañía mutua? Pero las sociedades civiles no son mera compañía, se responde, son asociaciones cuya realización exige promesas y pactos. Los niños y los incultos, (esto es, la generalidad de los hombres) ignoran la fuerza de los pactos, como ignoran su utilidad los que no tienen experiencia de los daños que resultan de la caren

152) "La ley es la palabra de aquél que tiene por derecho mando sobre otros". Ibidem. p. 254

153) Ibidem. p. 155

154) Hobbes. De Cive. Op. Cit. p. 64

cia de sociedad. Los Hombres, deduce Hobbes, ya que todos nacen niños, nacen sin aptitudes para la sociedad. Así, concluye, el hombre no es un animal político como había dicho Aristóteles, sus aptitudes para la convivencia social las adquiere mediante la educación.

Y es justamente a través de la educación que Hobbes piensa la adquisición de la recta razón y el buen uso del lenguaje. No en vano aclara que "la razón no es un sentido ni una memoria nacida con nosotros, ni obtenida mediante experiencia (como la prudencia) sino lograda mediante el esfuerzo".¹⁵⁶ Y esto se logra mediante el ejercicio sistemático del conocimiento, es decir, a través de la ciencia. De manera que mientras no exista un cultivo esforzado de la razón a los hombres sólo les está permitido ponderar, facultad que según el filósofo inglés el hombre comparte con algunas bestias.¹⁵⁷ Y sus juicios sólo serán opiniones, cuando no absurdos, que antes de significar lo imaginado sobre la naturaleza de la cosa a la cual se refiere, tienen el significado interés y disposición del hablante.¹⁵⁸

Por añadidura, Hobbes no sólo ha introducido una diferenciación entre lo natural humano y lo simplemente natural (sociedades gregarias de animales), sino además entre lo simplemente humano y la naturaleza humana cultivada (verdadera naturaleza humana), tipificada por la conquista de la razón, hecho que se produce a través del uso correcto del lenguaje.

156) Hobbes. Leviatán. Op. Cit. p. 153.

157) Ibidem p. 165

158) Ibidem p. 148

Tal diferenciación fundamenta en su conjunto a la teoría política hobbesiana, pues a partir de allí Hobbes desprende la necesidad de hacer constante el acuerdo, el consenso, en torno a las definiciones operaciones realizadas por el soberano en orden a la recta razón, es decir, sobre la base proporcionada por las leyes de naturaleza, esos "artículos de paz" sugeridos por la razón para la preservación de los hombres:¹⁵⁹ normas políticas para el uso práctico de la razón.

De donde entonces, la razón hecha leyes de naturaleza, y el lenguaje, devienen verdaderas instancias fundacionales del Estado, y por ello de la sociedad, ya que para Hobbes no hay sociedad sin Estado. Esto es así en tanto que, en su visión, la confusión semántica, o la anarquía de significados conlleva una pragmática política igualmente anárquica, conducente en su extremo a la guerra civil.

En otras palabras: los hombres movidos por las pasiones, y adoleciendo de un adecuado uso del lenguaje, fácilmente pasan del conflicto de intereses al conflicto de opiniones, y ese tanático movimiento que así se acelera hasta la destrucción, sólo es frenado por el miedo a la muerte, lo cual permite automáticamente la acción ya no de la razón privada, sino de la razón pública encarnada en el poder institucionalizado, vale decir el Estado, supremo artífice del universo simbólico cohesionante de la sociedad, quien por su condición de soberano ha de arbitrar el derecho, y su equivalente la moral, ambos constituyentes principales del

159) Hobbes. Leviatán. Op. Cit. p. 227.

universo de significados,

La teoría hobbesiana del lenguaje y de la razón es, en primer lugar, una fórmula que da solución a las contradicciones entre derecho natural -la libertad que todo hombre tiene de usar su propio poder como lo quiera¹⁶⁰- y ley natural- la obligación y prohibición que todo hombre tiene de no hacer aquello que sea destructivo para su vida,¹⁶¹ es decir, que resuelve la contradicción entre el interés individual desmesurado y la auto conservación, e individuos autosuficientes y sociedad, mediante el recurso a una razón pública suprema: LA RAZON DE ESTADO, ésta absorbe en su interior a la ética natural para así regular la razón privada. Esto no significa otra cosa que la adaptación de la fórmula de poder en una época en que las aspiraciones individuales se definen como un bien insaciable, eternamente buscado y de naturaleza divisiva; significa también, que la suprema razón de Estado se ejerce allí donde se niega la posibilidad de realizar un bien compartible.

De otra parte, la teoría hobbesiana del lenguaje permite comprender, como bien lo ha señalado Oakeshott, que para Hobbes el problema político es un problema de reconstitución del Estado como artificio.¹⁶² En rigor, tal teoría es es un golpe rudo en la conciencia al descarnar las posibili

160) Ibidem. p. 228

161) Ibidem.

162) M. Oakeshott. Hobbes on Civil Association. Berkeley: University of California Press, 1975. p. 7.

dades -manipulatorias del poder político -muy reales por lo demás como lo ha demostrado el mundo contemporáneo, y de velándose la virtual homogeneización de las conciencias individuales y su sujeción admitida al gran administrador de ideologías que es el Estado. Queda claro que el Estado no puede ser solamente espada-dominación coercitiva- es también hegemonía por consenso de palabras, de ideas, en una palabra, hegemonía cultural.¹⁶³

Como contrapartida, la teoría del lenguaje del filósofo inglés también supone una crítica de las ideologías, particularmente de aquellas provenientes de las luchas religiosas, las cuales en su época fluctuaban desde la sobriedad presbiteriana hasta el éxtasis milenarista, surgidas a propósito de la Reforma.¹⁶⁴

Más allá de la crítica de tales ideologías particulares, la aportación hecha por Hobbes sobre el lenguaje es, al decir de S. Wolin, "una de las más originales aunque menos famosas contribuciones de Hobbes a la teoría política: haber advertido que un orden político implicaba no sólo poder, ley e instituciones, y que era un sistema de signos verbales, actos y gestos que encerraban un significado general

163) Sobre el concepto de hegemonía cultural véase Antonio Gramsci, Notas sobre Maquiavelo, Lenin y el Estado Moderno. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1962, p. p. 95 ss.

164) Tales tendencias, ya se sabe, tomaron un giro político en grupos como los Niveladores (levellers), los Excavadores (diggers), y los partidarios de la quinta monarquía. Los levellers aparecen alrededor de 1647 en Inglaterra; abogaban por la igualdad social y la instauración de un gobierno democrático. Perseguidos por Cromwell desaparecen dos años después. Los Diggers cultivaban las tierras comunes en protesta contra la propiedad privada, utilizando a propósito un instrumento de labranza digger- de donde se tomó su nombre.

mente aceptada",¹⁶⁵

Las más recientes investigaciones socio-políticas¹⁶⁶ sostienen que existen buenas razones para demostrar que más allá de las fuerzas productivas de las que nos hablara Marx, existe una dimensión simbólica -o estructura racional lingüísticamente construída-, la cual toma cuerpo en los sistemas institucionales.¹⁶⁷ Según el enfoque de Habermas, los sistemas sociales pueden ser interpretados a la manera de una "acción comunicativa",¹⁶⁸ definiendo el derecho y la moral el núcleo fundamental de la interacción; facilitándose en consecuencia, la regulación consensual del conflicto cuando no está mediado por la violencia.¹⁶⁹ En el análisis de Habermas puede reconocerse la íntima preocupación por el lenguaje y sus posibilidades de acción política que tanto ocupara a Thomas Hobbes.

165) S. Wolin. Op. Cit. p. 277

166) Cfr. Jürgen Habermas. La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid: Editorial Taurus, 1981

167) Ibidem. p. 12 ss.

168) Ibidem. p. 13

169) Ibidem.

CUARTO CAPITULO

LA NATURALEZA DEL LEVIATAN.

El Leviatán está hecho de palabras. El lenguaje no sólo funda al Estado, sino que además, y esto es sumamente importante, sostiene a la sociedad, la alimenta y la reproduce. "El lenguaje, dice Hobbes, que consiste en nombres o apelaciones y en su conexión, mediante las cuales, los hombres registran su pensamiento, los recuerdan cuando han pasado y se los declaran también unos a otros para utilidad mutua y conservación, sin lo cual no habría existido entre los hombres ni república ni sociedad, ni contratado, ni paz ni ninguna cosa que no esté presente entre los leones, osos o lobos. (el subrayado es nuestro).¹⁷⁰

4.1. LENGUAJE Y PACTO SOCIAL.

La palabra, sin embargo, solamente adquiere su suprema función política -el pacto social expresado y mantenido mediante palabras y respetado por el poder de la espada- una vez que la razón ha actuado bajo la forma de ley de naturaleza, la cual contrariamente a lo que pudiera suponerse difiere, esencialmente, del derecho natural, cuyo ejercicio pleno tipifica al "estado de guerra permanente" o "estado de naturaleza".

Hobbes, en efecto, concibe al derecho natural como "la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza,

170) Hobbes. Leviatán. p. 139

es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón conciba como el medio más apto para aquello".¹⁷¹

La libertad natural atrae la destrucción individual y social, de allí que Hobbes haga de la razón un presupuesto necesario para su regulación. Definida la ley natural como "un precepto o norma general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre que sea destructivo para su vida",¹⁷² la ley de naturaleza se constituye en principio de pragmática moral limitante de la razón privada. Como razón práctico-política, la ley de naturaleza es en este contexto código normativo de egoista prudencia. Todo hombre persigue la propia conservación y seguridad, pero sólo la búsqueda racional permite forjar sociedades. "Todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla",¹⁷³ reza la primera ley de naturaleza prescrita por Hobbes".

La segunda ley de naturaleza supone de inmediato el pacto fundacional del Estado y la sociedad: "que un hombre esté dispuesto cuando otros también lo estén tanto como él, a renunciar a su derecho a toda costa, en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo".¹⁷⁴

171) Ibidem. p. 228.

172) Ibidem.

173) Ibidem. p. 228-229 . Este código de conducta política se completa con ellas.

174) Ibidem. p. p. 229 ; Las restantes leyes de naturaleza son: 3. "que los hombres cumplan los pactos que han celebrado". 4. " que

La renuncia del derecho es transferencia realizada a través de palabras que son restricciones por las que los hombres están sujetos y obligados,¹⁷⁵ pero lo que le obliga según Hobbes no es la naturaleza misma de la palabra sino su institucionalización, realizada por un poder capaz de garantizar su reconocimiento en tanto normas o leyes civiles. Por vía de la consecuencia, la ley de naturaleza es el supuesto hobbesiano que permite la estructuración de la interacción humana a través del lenguaje, medio de la objetiva

... un hombre que reciba beneficio de otro por mera gracia se esfuerce para que aquel que lo haya dado no tenga causa razonable para arrepentirse de su buena voluntad", 5. "que todo hombre se esfuerce por acomodarse al resto de los hombres", 6. "que ante garantía para el tiempo futuro, un hombre debiera perdonar las ofensas pasadas de aquellos que arrepentidos los desean", 7. "que en las venganzas los hombres respeten únicamente el bien futuro", 8. "que ningún hombre declare odio o desprecio de otro por obra, palabra, aspecto, o gesto". 9. "que todo hombre reconozca a los demás como sus iguales por naturaleza". 10. "que al iniciarse las condiciones de paz ningún hombre requiera para sí derecho alguno que no esté dispuesto sea reservado para cada uno de los demás". 11. "que se juzgue entre hombre y hombre "con igualdad entre ellos". 12. "que las cosas que no son divisibles sean gozadas si puede ser en común y, si lo permite la cantidad de la cosa, sin reserva; en otro caso, proporcionalmente al número de aquellos que tienen derecho". 13. en el caso de cosas que no puedan ser divididas ni gozadas en común" que el derecho entero (o alternativamente) la primera posesión sea determinada por suerte". 14. "que las cosas que no puedan ser gozadas en común deben "adjudicarse al primer poseedor y, en algunos casos, al primer nacido, como adquiridas por suerte". 15. "que aquellos que están en controversia, sometan su derecho al juicio de un árbitro". 16. "ningún hombre es su propio juez". 17. "que a todo hombre que medie por la paz se le otorgue salvoconducto". 18. "nadie puede ser juez si hay en él alguna causa de parcialidad". 19. "en casos de controversia debe recurrirse a testigos". Todas las leyes de naturaleza pueden resumirse, a criterio de Hobbes en la fórmula: "NO HAGAS A LOS DEMAS LO QUE NO QUISIERAN QUE TE HICIERAN A TI MISMO". Véase, Hobbes, Leviatán. Capítulos XIV Y XV.

175) Ibidem. p. 230

ción de la norma de validez universal, único medio pensado por Hobbes como supremo galvanizador de la sociedad política. Está claro que así Hobbes hace referencia al absolutismo político, pero no al que se deriva de un poder despótico, sino al inherente al imperio del moderno Estado de derecho.

Al intentar analizar esta asersión de Hobbes, Wolin afirma que lo verdaderamente nuevo en este sentido es el intento de comprender cualquier tipo de sociedad política como se comprendería cualquier sociedad gobernada mediante reglas, trátase de financistas o jugadores de tenis, siempre ha de requerirse un organismo que interprete las reglas, establezca nuevas regulaciones y castigue infracciones¹⁷⁶. A juicio nuestro, sin embargo, el aserto hobbesiano apunta más exactamente a la comprensión de la sociedad como un "sistema social de interacción",¹⁷⁷ en el cual, según Habermas, el marco institucional está constituido por normas que dirigen la acción mediada lingüísticamente.¹⁷⁸ Normas que al ser aceptadas por los sujetos actuantes definen expectativas recíprocas de conducta. Su valor se funda en la intersubjetividad derivada de su comprensión, y en el reconocimiento de su obligatoriedad universal. Por ende, su infracción acarrea sanciones convenidas y el subsecuente fracaso ante la autoridad.

Justamente, para Hobbes el sentido del pacto no es

176) S. Wolin. Op. Cit., p. 285

177) J. Habermas. "Razón y Estado". Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM, Vol. III, N°3, Mayo-agosto 1981 ; p. 58 ss.

178) Ibidem. p. 58

exactamente el de un hecho histórico, cumplido en algún momento, donde literalmente cada hombre haya pactado con cada hombre, renunciando en pública ceremonia a sus derechos en favor de un soberano. El pacto social no es otra cosa que la sociedad reunida en una persona, el Estado,¹⁷⁹ el cual supone un "acto de voluntad"¹⁸⁰ mediante el cual cada hombre "por pactos mutuos"¹⁸¹ "autoriza y abandona el derecho a gobernarse a sí mismo, a este hombre, o esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante".¹⁸² El pacto supone, pues, el reconocimiento y la aceptación de la existencia del poder soberano, la aceptación de la obediencia a una autoridad reconocida como tal, esto es la aceptación mutua y convenida de la soberanía del Estado.¹⁸³ Soberanía entendida por Hobbes como la capacidad de hacer leyes, con lo cual se hacen y se mantienen las repúblicas.¹⁸⁴

Se dice que una República es instituída cuando una multitud de hombres se ponen efectivamente de acuerdo, y pactan cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se les concederá por mayoría el derecho a representar (es decir, el derecho a ser su representante). Todos ellos, tanto quienes votaron a favor como quienes votaron en contra, autorizarán en lo sucesivo todas las acciones y juicios de ese hombre o asam-

179) Hobbes. Leviatán. p. 267.

180) Ibidem. p. 232.

181) Ibidem. p. 267.

182) Ibidem. p.

183) Ibidem. p. 235

184) Ibidem, p. 294.

blea de hombres como si fueran los suyos propios hasta el final, a fin de vivir pacíficamente entre ellos y estar protegidos frente a otros hom bres (el subrayado es de Hobbes) 185.

De tal suerte que la legalidad aparece como el verdadero cemento social en la definición hobbesiana de la so ciedad. "La ley es para todo súbdito, dice Hobbes, esas reglas que la nación le ha ordenado mediante palabra, escrito u otro signo suficiente de la voluntad, para utilizar - las a fin de distinguir lo correcto de lo equivocado, lo justo de lo injusto; esto es, de lo contrario y de lo acorde con la regla".¹⁸⁶ Guardar las leyes civiles es la realiza ción del pacto en lo que tiene de mutuo. De una parte, impli ca el mantenimiento y reproducción de ese hombre artificial que es el Leviatán; y de otra, la obtención de paz, seguridad y el disfrute tranquilo de los placeres de la cómoda vi da cotidiana.

La aceptación pactada de la dominación, a cambio de la satisfacción de tales expectativas, deviene legitimación del poder. En el fondo de esta concepción subyace una vi sión del poder realizándose a través de la hegemonía y el consenso. Sobre la violencia extrema, la guerra civil, y no sobre el pacto, se dibuja la genealogía terrible del Estado; pero una vez que la lucha por el poder se resuelve, y se con

185) Ibidem, p. 268.

186) Ibidem, p. 347.

solida su institucionalización, se impone una determinada estructura de poder, con lo cual el universo simbólico pasa a garantizar el orden social.

En suma, el soberano -la soberanía estatal- absorbe por su origen el terror colectivo a la muerte. Dicho en términos de la moderna ideología del Estado: un Estado tendrá mayor legitimación colectiva cuando más eficazmente descargue a sus súbditos-ciudadanos del terror a la guerra civil y del dramatismo de los conflictos sociales abiertos. Oigamos, en todo caso a Tierno Galván; a propósito de la teoría del Estado hobbesiano dice: "El Estado tiene que cuidar de sus súbditos, no producir en ellos el terror pánico que retrotraería las cosas al Estado de naturaleza."¹⁸⁷ En sana lógica hobbesiana, cuando el Estado en lugar de evitar el miedo, lo produce, acaba produciendo su propia destrucción; por el contrario, cuando el Estado es capaz de producir respeto a todos, cuando es capaz de realizar sus leyes con el acatamiento explícito de todos sus súbditos, su gobierno no produce terror, sino seguridad colectiva.

4.2. UN PODER NORMALIZADOR.

En su punto de máxima inflexión el Leviatán es el soberano administrador de la vida y de la muerte,¹⁸⁸ y como bien lo dice Baudrillard, "es en la manipulación de la muerte como el poder se funda en última instancia".¹⁸⁹ Significa

187) E. Tierno Galván. Op. Cit. p. 13

188) Hobbes. Leviatán. p. 302.

189) J. Baudrillard. L'échange symbolique et la mort. París: Editions Gallimard, 1975; p. 75.

vamente, el poder para Hobbes no se hace absoluto por el recurso de la coerción, o la mera prohibición, sino mediante la normalización.

Antes que mostrar al poder en su brillo asesino, para Hobbes era decisivo que la sociedad entera normalizara su conducta, obedeciendo razonables reglas prescribientes de su acción social. Se trataba de modelar hombres gobernables, obedientemente dispuestos en torno a las normas. Estas sin embargo, no tendían a educar al hombre en su totalidad. Las normas habrían de cubrir solamente aquellos aspectos de la vida humana de mayor efecto político, dejando al arbitrio individual lo no normalizado por el Soberano.

"La libertad de un súbdito -dice en el Leviatán- ya ce sólo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido. Como acontece con la libertad de comprar y vender, y con la de contratar, elegir el propio domicilio, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a sus hijos como consideren oportuno y cosas semejantes".¹⁹⁰ Como puede verse, Hobbes no concibe al Estado a la manera Espartana, antes bien, es fácil advertir aquí lineamientos que anticipan la teoría liberal de principios del siglo XIX, y que aún rige en el marco institucional de las sociedades occidentales contemporáneas.

Ahora bien, la idea de un poder normalizador le permite replantear, como supuesto básico, la igualdad absoluta entre los hombres, aún cuando reconozca diferencias socia-

190) Hobbes. Leviatán. p. 302.

les y culturales entre ellos.¹⁹¹ Al partir de la igualdad el problema de la justicia se torna en el problema de la equidad, es decir, justicia y equidad se hacen equivalentes.

En efecto, el problema crucial para Hobbes es cómo legislar en un mundo signado por las diferencias sociales, y además impulsado por la realización de los intereses particulares. Su solución consistió, entonces, en analizar la desigualdad social no a partir de la justicia sino de la igualdad. Por esta razón asienta en el Leviatán: "la justicia es cierta cualidad que consiste sólo en esto, que siendo todos iguales por naturaleza nadie debe arrogarse más derecho que el que concede a otro, a menos que lo haya obtenido justamente por acuerdo".¹⁹² De tal modo, la justicia llega a significar igualdad de derechos, de oportunidades y de trato. Ha quedado reducida la igualdad al concepto de equidad, en consecuencia; entendiéndose por tal la capacidad de juzgar a los hombres con criterio de igualdad.¹⁹³

La solución no podía ser más ingeniosa. Un soberano justo es aquel que mediante la ley trata de igual modo a individuos diferentes. Idea ésta de vasto alcance político, por lo demás. Hoy día la ideología de la justicia social predica de tal manera, sin que en la realidad social la igualdad de naturaleza se traduzca en justicia de la sociedad. Y es que el concepto hobbesiano de igualdad sólo concierne a lo político-jurídico, quedando fuera del sistema normalizador las demás dimensiones de la existencia. De tal suerte

191) De las leyes de naturaleza prescriptas por Hobbes, la de la igualdad natural figura como novena, rigurosamente deducida de la primera y segunda ley. Hobbes. Op. Cit. p. 302.

192) Ibidem.

193) Ibidem p. 250.

que la igualdad jurídica podía coexistir perfectamente con la desigualdad socio-económica, sin que ello supusiera la vulnerabilidad de la soberanía política y del orden social. Lo establecido por Hobbes no sólo pasa a la teoría liberal, sino que ha encontrado su realización en el desenvolvimiento histórico posterior, acrisolado bajo la forma de Estado de derecho, panacea suprema de la ideología democrática.

4.3. EL SENTIDO DEL ABSOLUTISMO EN HOBBS.

Detengámonos un momento para preguntarnos, y, entonces, ¿dónde radica el carácter absolutista, totalitario de la teoría política de Thomas Hobbes? A Tierno Galván le resulta muy difícil asimilar a Hobbes a la tradición absolutista.¹⁹⁴ Le parece que ese criterio nació de la historiografía romántica, a pesar de que "sus seguidores más inmediatos, Spinoza y Locke, llegaron a conclusiones democráticas partiendo de fórmulas semejantes a las de Hobbes".¹⁹⁵

Revisemos los argumentos que el mismo Hobbes ofrece para afirmar el carácter absoluto del Soberano, es decir, del Estado.

1. El Estado es el único titular del poder, hecho que se produce cuando una sociedad reconoce como legítima a una autoridad y se somete al derecho civil que ésta ha de administrar (esto

194) E. Tierno Galván. Op. Cit. p. 13

195) Ibidem.

- es, mediante el pacto social)),
2. El Estado es el único soberano, y no puede coexistir con otros poderes soberanos so pena de graves conflictos sociales, cuando no de guerra civil. De aquí la tesis de Hobbes contraria a la división de poderes, la cual exactamente significa la unicidad e indivisibilidad de la soberanía estatal.
 3. El pueblo deja de ser soberano, ha perdido esta facultad al tiempo de institucionalizarse el poder.¹⁹⁶ El Estado por acción del pacto social es el único titular de la soberanía. Así, la nación, los grupos o los individuos pierden por siempre el derecho a gobernarse a sí mismos. El poder político se ha puesto por encima de las partes que lo soportan. Esta situación es irreversible al menos hasta que perezca el Leviatán. ¿Puede algún contemporáneo objetar esta asersión en nombre del supuesto onírico de la "soberanía popular" ?
 4. El Soberano es el representante del pueblo. La sociedad política surge cuando se produce un representante, es decir, cuando la sociedad se organiza y acuerda representarse a sí misma en un representante soberano.

196) Hobbes, Leviatán, p. 267

nal, distinta de su concreción real, el gobierno, representante del soberano. Más exactamente: El Estado es una persona, "persona artificial", de consistencia jurídica. La Esencia del Estado: "una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, se han hecho cada uno el autor, a los fines de que él pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común. Y el que carga con esta persona se denomina SOBERANO y se dice que posee poder soberano; cualquier otro es su súbdito...¹⁹⁷ (...) Una multitud de hombres se hace una persona, cuando son representados por un hombre, o una persona; de tal forma que sea hecho con el consentimiento de cada uno en particular de los que integran aquella multitud. Pues la unidad del mandatario, no la unidad de los representados, lo que hace de la persona una, y es el mandatario el portador de la persona, y de una sola persona. La unidad en multitud no pueden darse en otra forma".¹⁹⁸

Los conceptos de persona y representación son capitales en la teoría política de Hobbes. Ellos son un intento de purificar el poder disociándolo de las voluntades e intereses particulares. En definitiva, la fórmula definitiva e laborada por Hobbes se expresó en la idea de un representan

197) Ibidem. p. 267

198) Ibidem. P. 258

te soberano, el Leviatán. Un soberano que representa con absolutez lo que es de común interés para la colectividad, la paz y la seguridad. Ese soberano, por tanto, no era un representante para la totalidad de los intereses sociales, pues solamente estaba autorizado para actuar en el espacio político circundante a los átomos individuales. Su función no era la de homogeneizar la sociedad. En rigor, si regula la libre competencia es con el fin de proporcionar el orden y la paz necesarios para la tranquila realización del trabajo y la acumulación de bienes.

Dónde se esconde, pues, el totalitarismo de un pensamiento que tanto se ha esforzado por legitimar el egoísmo individual?. Significativamente el Estado hobbesiano garantiza la individualidad solamente en su exterioridad, esto es, en la realización de los intereses objetivos de los individuos, pero vulnera peligrosamente las conciencias al engancharlas definitivamente al carro salvador de la razón del Estado. En efecto, el pacto que autoriza al Soberano obliga a los hombres a reconocerse como autores de su ejercicio político, por esta vía, la representatividad deviene ficción: el soberano está autorizado para actuar porque cada quien acepta ser coautor de sus acciones, aunque ellas poco tengan que ver con la mejor condición humana, y sí con la necesidad de hacer de los hombres subditos obedientes del Estado.

5. El poder del Estado es absoluto, lo cual significa:

a. El Soberano es el único legislador.¹⁹⁹ El

199) Ibidem. p. 267.

es quien decide cual es la idea de derecho vigente para la asociación política. Este es el punto nodal en la definición hobbesiana del poder absoluto.²⁰⁰ "Una de las causas para la disolución de las repúblicas, su generación imperfecta, es la que consiste en la carencia de un poder legislativo absoluto y arbitrario",²⁰¹ dice Hobbes al finalizar el Leviatán.²⁰²

- b. El poder del Soberano no puede ser confiscado. La idea del Estado aparece como un artificio por el cual los actos se despersonalizan y adquieren un significado nuevo: se convierten en voluntad del Estado, voluntad de todos por el pacto social, y no pueden ser objeto de oposición sin que lo sea a su vez el total ordenamiento jurídico de la sociedad.²⁰³ El derecho a rebelión es en

200) Según Weber, sólo existe un sistema de denominación legal cuando las disposiciones de un orden legal se instrumentan y se acatan en la creencia de que son legítimas, esto es, conforme a los estatutos de un gobierno que ejerce el monopolio de su sanción y del uso legítimo de la fuerza física. Max Weber. The theory of social and economic organization. New York: Oxford University Press, 1947, citado por Reinhard Bendix. Max Weber. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1960, p. 367.

201) Hobbes. Leviatán. p. 736

202) Para Bertarand de Jouvenel, "el carácter esencial del Poder Soberano es el poseer el Poder Legislativo, ser capaz de modificar a su arbitrio las normas de comportamiento impuestas a los súbditos, de definir las normas que presiden su propia acción, de tener, en fin, poder legislativo, situándose él mismo por encima de las leyes, legibus solutus, absoluto;" véase su obra Ei poder. Madrid: Editora Nacional, 1956; pp. 44-45.

203) Hobbes. Op. Cit. p.p. 271-273

esta perspectiva una reducción al absurdo, un atentado contra un poder hecho soberano por la voluntad general.

c. Para el Soberano no existen estatutos.²⁰⁴

Ya se trate de un monarca o de una asamblea democrática, el soberano por ser el legislador siempre está en condiciones de decidir el ordenamiento jurídico a discreción.

d. El poder soberano es arbitrario. Es decir, posee una autoridad que no necesita poseer la razón para dar validez a sus actos; no quiere decir que se ha de gobernar a capricho de los representantes del soberano, si no decidir por encima de los intereses individuales, en atención a lo que es común y necesario para el mantenimiento de la paz, y la seguridad de los súbditos-ciudadanos.

e. Por lo tanto, el Soberano debe promulgar buenas leyes. "Una buena ley es aquella que es necesaria para el bien del pueblo y al mismo tiempo es comprensible".²⁰⁵ Para Hobbes, el uso de las leyes no consiste en impedir al pueblo toda acción voluntaria, sino dirigirle en su interacción en un movimiento que

204) Ibidem. p. 348

205) Ibidem. p. 418.

impida la mutua destrucción. Es importante para el Soberano gobernar según su interés, pero este solamente debe ser el equivalente al del interés común: "una ley que no sea necesaria no es buena al faltarle el verdadero fin de la ley",²⁰⁶ toda vez que "beneficia al soberano y no al pueblo son leyes innecesarias y no son buenas leyes, sino trampas para hacer dinero, supefluas allí donde el derecho del poder soberano es reconocido, e insuficientes para defender al pueblo allí donde no es reconocido",²⁰⁷

f. El soberano designa los órganos del Estado, escoge sus ministros y nombra sus consejeros,²⁰⁸ lo cual no significa transferencia de soberanía sino su ejercicio.

g. Sólo el soberano tiene el poder para recompensar y castigar con arreglo a las leyes previamente elaboradas por él.²⁰⁹

6. Sólo el Estado puede autorizar el cambio de gobierno: Los ciudadanos no pueden cambiar de gobierno, una vez que han pactado para instituir una República, sin el consentimiento del soberano.²¹⁰

206) Ibidem.

207) Hobbes, Leviatán, p. 418.

208) Ibidem.

209) Ibidem. p. 214.

210) Ibidem. pp. 325 ss.

7. El Estado sobrevive a la muerte o cautiverio del gobernante.²¹¹ Al mantenerse el ordenamiento político, la existencia del soberano es cuestión administrativa. Es decir, el tiempo de vida del Estado no es equivalente al tiempo de duración de un gobierno, circunstancia que en todo caso depende de la forma de gobierno que adopte la asociación política.
8. El Estado es mortal: A pesar de todo y de todos, el Estado no es eterno. Hobbes tan empeñado en la consistencia granítica del Estado, finalmente así lo reconoce, "pues, dice, aunque por la intención de quienes la crean la soberanía es inmortal, por su propia naturaleza puede perecer",²¹² bien sea por la guerra entre naciones o por guerra civil provocada por la ignorancia de los hombres.²¹³

Está claro que Hobbes habla de un Estado centralizado, no obstante, su teoría del Estado y del poder absoluto es una teoría de la soberanía estatal, expresada en los mismos términos de absolutez con que se la piensa para los modernos Estados Nacionales.²¹⁴ Precisamente, Weber reconoce la exis-

211) Ibidem. p. 315

212) Ibidem. p. 310

213) Ibidem.

214) Es fácil advertir, y constatar, cómo en la actualidad algunos eminentes estudiosos del Estado realizan sus análisis sobre la base, no siempre manifiesta, del paradigma hobbesiano. En este sentido, es ampliamente ilustrativa la obra del politólogo francés Georges Burdeau. En especial, véase su obra, El Estado. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1975.

tencia de un Estado moderno, donde quiera que una comunidad reúna las características siguientes: ²¹⁵

1. un orden administrativo y jurídico, sujeto a cambios mediante legislación; 2. un aparato administrativo que maneja los asuntos oficiales según regulación legislativa; 3. autoridad legal sobre todas las personas y sobre la mayor parte de los actos que tienen lugar en el territorio de su jurisdicción; 4. legitimación para el uso de la fuerza dentro de su área, si la coacción está autorizada o prescripta por el gobierno legalmente constituido, es decir, si está de acuerdo con el estatuto en vigor. "Orden legal, burocracia, jurisdicción compulsiva sobre un territorio y monopolización del uso legítimo de la fuerza son las características esenciales del Estado moderno", ²¹⁶ estos son también los rasgos definitorios del poder absoluto según Hobbes.

Como es de esperarse, el poder absoluto no resultará contradictorio con la expresión democrática del Estado. Desde luego, Hobbes estaba convencido de la superioridad de la monarquía como forma de gobierno. Sin embargo, al hablar del soberano, siempre, estrictamente siempre, hace referencia a las distintas formas de gobierno bajo las cuales se podía manifestar el Estado. Un pasaje extraído del capítulo del Leviatán destinado al estudio de las "diversas clases de República por institución", nos ilustra ampliamente

215) Max Weber, Theory, Op. Cit. p.p. 157-159, citado por R. Bendix. Op. Cit. p. 391.

216) R. Bendix. Op. Cit. p. 391-392.

al respecto:

La diferencia de repúblicas consiste en la diferencia del soberano o de la persona representativa de todos y cada uno de los miembros de la multitud. Y puesto que la soberanía reside en un hombre o en una asamblea de más de uno; y en esa asamblea o bien todo hombre tiene derecho a entrar, o bien no todos, o si no ciertos hombres distinguidos del resto, es manifiesto que sólo pueden haber tres clases de república. Porque necesariamente el hombre debe ser un hombre o más. Y si son más entonces es la asamblea de todos, o de una parte sólo. Cuando el representante es un hombre, la república es una MONARQUIA. Cuando una asamblea de todos agrupados, entonces una DEMOCRACIA o república popular. Cuando es asamblea de una parte solamente se denomina ARISTOCRACIA. No puede haber otras clases de república. Pues, o bien uno o más de uno, o todos, deben tener íntegramente el poder soberano (el subrayado es nuestro). 217.

De otra parte, la teoría del pacto y de la representatividad sugieren que para Hobbes el problema del Estado era el problema del consenso, y del poder como expresión de la voluntad popular; el poder, síntesis diáfana de una pretendida voluntad nacional. Afanosamente Hobbes buscaba asentar la soberanía absoluta, pero ejercida con el consentimiento explícito de la mayoría, expresada mediante elección de un gobierno que habría de representar los intereses comunes. Instituir una república "equivale a elegir un hombre o asamblea de hombres que represente su persona".²¹⁸

217) Ibidem. p. 279

218) Ibidem. p. 268.

En ninguna otra parte del Leviatán Hobbes habla de la elección como procedimiento, no ya para fundar un Estado, sino como fórmula para renovar gobiernos. No obstante, bien pudiéramos entender cada elección convocada por un Estado como una fórmula de renovación del pacto social, máxima liturgia ritual de los Estados Nacionales democráticos revivificando la existencia de ese "dios-mortal" que es Leviatán.

Bien pensado, el Estado hobbesiano no es exactamente el Estado ético de Kant, pero tampoco es el Estado de Dracón; no es tampoco el Estado estético de Platón, es más bien el Estado de la paz y de la legalidad. Su absolutismo es de la misma naturaleza que aquel que anima a la ideología democrática y al Estado en la generalidad de las modernas sociedades industriales del mundo occidental. El credo de ese europeo segundo que es Hobbes, inauguraría para la modernidad el esquema político positivista, aún vigente, según el cual la libertad sólo es posible a través de la igualdad jurídica y del Estado de Derecho.

El corolario necesario sería ese poder normalizador cuyo rasgo más sobresaliente es la homogeneización colectiva; su valor agregado no es el individualismo extremo, sino la conformidad y la alienación a los pequeños placeres intrascendentes asegurados mediante el pacto, es decir, la aceptación de un poder que sólo puede subsistir mediante la aniquilación de las voluntades individuales, subsumidas en esa gran voluntad impersonal, fuente del bien, la verdad y de toda autoridad, el Estado Soberano.

4.4. ESTADO Y CONTROL SOCIAL.

Hobbes no es un ideólogo, es un filósofo empeñado en la exploración de lo político desde sus primeros fundamentos, y no concede tregua -según implacable lógica - hasta haber llegado a las últimas consecuencias. No le basta demostrar su ontología del poder, expresada en aquel terrible aforismo tiempo después asentado por Shopenhauer: "el Estado es ese bozal que sirve para hacer inofensivo a ese animal carnívoro que es el hombre". Terrible ontología. Hobbes sin introducir juicios morales -por naturaleza el hombre es así, ni bueno ni malo- prescindiendo en todo caso de ellos, dedica toda su obra a la reflexión sobre la necesidad de la institucionalización del poder, del poder racional, como más tarde lo designaría Max Weber.

En su reflexión tampoco le basta demostrar que el Estado requiere además de la fuerza, de la autoridad, es decir del derecho a dar órdenes. Autoridad desencarnada de la persona o personas que habrían de representar al soberano, con lo cual Hobbes hace equivaler la obediencia política con la observancia de la norma. Así se despoja a la dominación y a la relación política de cualquier connotación personal. No se obedece a nadie en particular, el sometimiento es relativo a un poder sin rostro, el poder público; mediante este artificio quedaría rescatada la dignidad personal de los ciudadanos de la ignominia de toda obediencia a alguien distinto a mí y a mi padre.

Para Hobbes tampoco es suficiente decir que el poder debe ser legítimo toda vez que hace depender la soberanía del

poder del consentimiento de la mayoría, y no estrictamente del poder y de aquellos que disfrutan el poder, "Sin aceptación mutua no hay pacto",²¹⁹ escribe el filósofo inglés. De esta manera, y sin valoraciones añadidas, Hobbes consagra para el futuro del proceso secularizante del poder, la institucionalización como solución al problema de la legitimación del poder.

Mas allá de estas disquisiciones, Hobbes sabe además que el poder debe ser legitimado. Legitimación como acción deliberada del poder, como recurso sutil de obediencia política realizándose sobre las conciencias individuales en el secularizado movimiento hacia la uniformización social, Enajenación colectiva a favor del poder institucionalizado, contenida en el pacto social, y realizada en el trueque por una promesa de tranquilidad y por la seguridad del mañana.

Es así que Hobbes concibe a la educación como estrategia preventiva de la salud del Leviatán. La obediencia política, dice, no sólo se obtiene "al hacer buenas y ejecutar buenas leyes (sino) ... por una previsión general contenida en la instrucción pública tanto de la doctrina como del ejemplo".²²⁰ No es más que la lúcida comprensión de las posibilidades manipulatorias de la educación. Es la visión de la educación como mecanismo de control social, como instrumento estatal de acción ideológica.

Es deber del Soberano, en consecuencia, enseñar a amar la soberanía hasta el punto en que cada hombre sienta que

219) Ibidem. p. 235.

220) Ibidem. p. 407.

él y el Estado son una y la misma persona; que los actos del Soberano son los suyos, y que debe asumir, por lo tanto, las consecuencias de la acción estatal como si fueran suyas. Se trata en suma, de que los hombres "piensen al Estado como el instrumento de realización de nuestro destino personal",²²¹ como dice George Burdeau al definir el sentido del Estado Moderno.

Y es que Hobbes, como ya se ha dicho, ha puesto en evidencia, desde su particular visión físico-nominalista, la suprema función política del lenguaje. La verdad es una convención "porque verdad y falsedad son atributos del lenguaje y no de las cosas".²²² Siendo así, Hobbes no duda en hacer de la verdad una función del poder, no sólo porque está convencido de que en los asuntos concernientes al cuidado del orden social, el Soberano es el supremo definidor, la única fuente de verdad, sino por que además sabe que en los asuntos políticos, la verdad depende de esa correlación de fuerzas que es el poder. "no pongo en duda, dice, que de haberse opuesto al derecho de dominio de cualquier hombre o al interés de los dominadores, la doctrina según la cual los tres ángulos de un triángulo deben ser iguales a dos ángulos de un cuadrado hubiera sido no ya disputada, sino suprimida de raíz y quemados todos los libros de geometría en la medida del poder de aquel a quien interesara."²²³

221) G. Burdeau. Op. Cit. p. 50

222) Hobbes. Op. Cit. p. 143

223) Ibidem. p. 205.

Pero no es suficiente la determinación de la verdad como expresión del poder, es necesario que la convención por ella expresada sea tenida como válida en la opinión de una mayoría. Se trata entonces, acto último de la sofística griega, de crear estados mayoritarios de opinión mediante la persuasión para lo cual es imprescindible un riguroso manejo de la palabra y un conocimiento exacto del alma humana, para así dar cumplimiento a ese código de la razón práctica que son las leyes de la naturaleza.

Hobbes sabe de antemano la dificultad para convencer a los hombres con poder,²²⁴ por lo que su interés se dirige fundamentalmente al "pueblo llano" sobre quién habría de recaer la estrategia de poder. Hobbes expone abiertamente las razones en este sentido: "las mentes de la gente común, dice, son como papel en blanco, apropiadas para recibir cualquier cosa que sobre ellas imprima la autoridad pública".²²⁵ El poder soberano se realiza entonces como poder ideológico: es la sumisión al poder por el control de las mentes. En ello estriba el verdadero absolutismo de Hobbes. Pero su frío cálculo racional no nos sorprende, a nosotros, contemporáneos. Progresivamente el mundo, en los últimos siglos, ha asistido al despliegue de sutilísimas formas de control social, sublimes de la dominación. La tecnología se ha puesto plenamente al servicio del poder; así lo hemos conocido en el mundo capitalista; y el socialista, sólo parece ser un perfeccionamiento de aquél.

224) Ibidem. p. 409-410.

225) Ibidem. p. 410.

Digámoslo con palabras del mismo Hobbes: el modelaje de las conciencias a través de la educación es misión del soberano, y esto es condición de vida o muerte para el Estado.

Llego por tanto a la conclusión de que mientras un soberano esté en la plenitud de su poder no hay otra dificultad para instruir al pueblo acerca de los derechos esenciales (que son las leyes naturales y fundamentales) de soberanía que la que procede de su propia falta o de la falta de aquellos a quien ha confiado su administración de la República. Y es por consiguiente su deber procurar que sean así instruidos, y no sólo su deber, sino también su beneficio y seguridad contra el peligro que en su persona natural puede acecharle por una rebelión. 226

Los contenidos a ser enseñados al pueblo son equivalentes a los diez mandamientos del código ético-político del cristianismo. Ellos son:

1. No apetecer el cambio de gobierno. El Estado debe enseñar al pueblo que no debe amar otra forma de gobierno que no sea la que posee, y por lo tanto a no apetecer el cambio político. Su violación es equiparable a la violación del primero de los diez mandamientos.²²⁷

226) Ibidem.

227) Ibidem

2. No adherirse (contra el soberano) a hombres populares. Los súbditos deberían aprender a no dejarse llevar por la admiración de las virtudes de cualquiera de sus conciudadanos por más brillantes que fueran, ni prestarle honores sólo merecidos por el soberano; ni dejarse influir por ningún otro tipo de asociación que no sea la asamblea soberana. Esta prescripción es comparada por Hobbes con el segundo de los mandamientos.²²⁷
3. No disputar el poder soberano,²²⁸ ni proferir en su contra falsos testimonios, lo cual es análogo al tercer mandamiento.
4. Proclamar días destinados al aprendizaje de los deberes del pueblo.²²⁹ El Estado debería destinar, fuera de las jornadas de trabajo ordinarias, días especiales para instruir al pueblo sobre todos a aquellas cuestiones concernientes a la obediencia política y a la autoridad.
5. Honrar a padre y madre.²³⁰ O sea, los súbditos deben aprender a obedecer desde su primera infancia, a cuyo fin los padres deben enseñar a sus hijos la obediencia al soberano, a través de la obediencia

227) Ibidem, p. 411.

228) Ibidem, p. 411-412.

229) Ibidem, p. 412.

230) Ibidem, p. 412-413.

cia al soberano original: el padre de cada hombre. Esto, dice Hobbes, concuerda con el quinto mandamiento.

6. Evitar causar perjuicios.²³¹ Todo soberano debe enseñar la justicia, que es tanto como enseñar el respeto por la vida, la mujer, los bienes y riquezas de las demás cosas prescritas en sexto, séptimo, octavo y noveno mandamiento.

7. Y hacer todo esto con sinceridad de corazón. Es decir, el acatamiento de las leyes de naturaleza, de las leyes civiles y de los deberes de la obediencia política debe hacerse desde la íntima convicción de la propia voluntad o como diría Kant, se trata de hacer subjetivamente práctica la razón objetivamente práctica"²³²

Al final de la partida, Hobbes propone la transmutación de su código de pragmática obediencia política en código moral. Pues, para decirlo con palabras de Kant, "si bien es claro que los únicos motivos determinantes de la voluntad que hacen propiamente morales las máximas de la voluntad y les dan valor moral, la representación directa de la ley y su observancia objetivamente necesaria como deber, deben representarse como los móviles propiamente dichos de las acciones, porque de lo contrario sólo se lograría legalidad de las acciones, más no moralidad de las intenciones"²³³

231] Ibidem, p. 413.

232] Emmanuel Kant, Op. Cit., p. 159.

233] Ibidem.

En estricto sentido, toda la doctrina ha de ser enseñada podía reducirse a dos preceptos morales; "amar al prójimo como a tí mismo" (y su correlato, "no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a tí, base del concepto hobbesiano de libertad), y "amar a Dios -y por analogía al Estado- por sobre todas las cosas".²³⁴ Afanado por la consistencia de la soberanía Hobbes da un sentido netamente político a la religión. A la secularización de la religión se sigue la secularización de la educación, la cual debería ser objeto del mejor de los cuidados por parte de la administración estatal. Y son las universidades, a criterio de Hobbes, las más llamadas de las instituciones para cumplir la instrucción del pueblo, a través de una acertada enseñanza de la juventud.²³⁵

En realidad para nuestro arquitecto político se trata de pensar a los gobernantes profundamente compenetrados con la filosofía moral, particularmente la del mismo Hobbes. Animado por el espíritu de la "nueva ciencia", pero también evocando a un "frustrado" Platón, en última instancia, Hobbes cree férreamente en el poder creador de la ciencia. "Me siento propenso a creer, dice no sin un dejo pesimista, que mi trabajo es tan inútil como la República de Platón, pues también él piensa que es imposible suprimir los desórdenes del Estado y el cambio de gobierno mediante guerras civiles hasta que los soberanos sean filósofos."²³⁶

234) Hobbes. Op. Cit. pp. 413-414

235) Ibidem. p. 414

236) Ibidem. p. 437

Sin embargo, el intento fallido de Platón en su disposición de construir sociedades justas no lo amilana. Todo lo contrario, con la soberbia que da una cierta conciencia de la propia lucidez afirma que la "ciencia de la justicia natural" sigue siendo la única necesaria para el buen go- bierno, y que él mismo es, sino su fundador, sí su científi- co fundador, único entre todos.²³⁷ Recobrada la esperanza, por virtud de su propia ciencia, una vez que piensa en aquel buen soberano que habría de convertirla "de verdad de especu- lación" en la "utilidad de la práctica".

237) Ibidem.

QUINTO CAPITULO

UNA PERSPECTIVA CONTEMPORANEA.

Es cierto que Hobbes no pretendió hacer estudios proféticos sobre la historia europea porvenir, ni aún de la inglesa. Pero, trascendiendo la voluntad de ese sumo sacerdote de la Razón Segunda, la lectura del Leviatán nos conmina intimamente al esfuerzo por comprender nuestra propia política colectiva, y la omnipresente ubicuidad del Estado Moderno. Ya lo ha señalado un estudioso de la teoría política de todos los tiempos: "en el espejo de la sociedad hobbesiana se vislumbra tenuemente el perfil de la América de que habla Tocqueville".²³⁸

Esta es la síntesis de aquel espejo, hecha por el mismo Hobbes:

Podemos considerar que hay en la actitud de los hombres para la sociedad una diversidad natural que surge de su diversidad de afectos, de forma semejante a lo que vemos en las piedras que se ponen juntas para construir un edificio, pues a sí como la piedra que por su aspereza e irregularidad de figura quita más espacio a las otras que el que ella misma llena y que por su dureza no puede ser fácilmente pulida, obstaculizando así la construcción, es desechada por los constructores como no beneficiosa y perturbadora, a sí también un hombre que por aspereza natural se esfuerce en retener aquellas cosas que le son superfluas y que son para otros necesarias y que, a causa de lo testarudo de sus pasiones, no puede ser corregido, tiene que ser abandonado o expulsado de la sociedad, como obstáculo para ella. 239

238) S. Wolin. Op. Cit. p. 290

239) Hobbes. Leviatán. p. 247.

Al final, todos los hombres -cual piedras- de un edificio- terminan sólidamente amalgamados. No en vano el logotipo de la edición de 1651 representa el Leviatán como a un hombre gigantesco, un monstruo de bondadoso rostro sosegado hecho de pequeños, muy pequeños hombrécitos, casi imperceptibles, pero que aún así nos recuerdan su condición de hombres. El gigante se yergue sobre todo lo circundante; la mano derecha empuña la espada, la izquierda el cetro de la justicia. Abajo, en el valle, descansa una ciudad diminuta, ordenada, tranquila, apacible y próspera. No podía haber mejor forma para representar al monstruo bíblico, del cual Hobbes hiciera el símbolo de su obra, Símbolo, en suma, del Estado moderno.

Alexis de Tocqueville, en 1840, doscientos años después de haberse publicado el Leviatán, describía el engendro bíblico-hobbesiano generado por el movimiento constitucional-democrático de los Estados Unidos:

Yo veo una multitud innumerable de hombres semejantes o iguales -escribe Tocqueville- que se mueven sin reposo para procurarse pequeños y vulgares placeres de que llenar su alma. Cada uno retirado al margen de las cosas, es como extranjero al destino de los demás; vive con sus conciudadanos, está a su lado, pero no los ve; los toca y no los siente en su alma; no existe más que en sí y para sí... En cima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga de velar por sus placeres. Es absoluto, detallista, previsor y suave. Gusta de que sus conciudadanos gocen, con tal que no piensen más que en gozar. Cubre a la sociedad con un tejido de pequeñas reglas complicadas, minuciosas, y uniformes, a través de los cuales los espíritus más originales o las almas más vigorosas no podrán ele

vase sobre el vulgo. No tiraniza propiamente: encadena, oprime, enerva, reduce a cada pueblo a un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el Estado. 240

Sin embargo, a los ojos de los contemporáneos el Leviatán de Hobbes nos sigue pareciendo "una monstruosa utopía", tal como dijera Leibniz en su oportunidad. En estricto sentido, bajo la perspectiva liberal la visión hobbesiana - del poder no podía menos que horrorizar. Bien se sabe, los liberales admitían la coacción como elemento importante en la organización de la sociedad; sin embargo, también afirmaron, con énfasis absoluto, el carácter auto subsistente de la sociedad con prescindencia del poder estatal.

En la verdad real, la ideología liberal y democrática y sus premisas económico-sociales concretizadas en el capitalismo de libre concurrencia, ocultaron por largo tiempo el carácter progresivamente absolutista del Estado moderno, y sus consecuencias, a saber: la formalización de la democracia, y la afirmación del poder sin comunidad.

Ahora bien, no es sino hasta el siglo XX cuando - el Estado aparece para Occidente en toda su omnipresencia y poder, sobre todo después de las dos guerras mundiales y de la llamada "crisis del 29". En este sentido, las experiencias facistas parecieran no ser otra cosa que exacerbaciones de los rasgos fundamentales del Estado moderno.

El hombre moderno, no sin cierto estupor, vive en

240) Alexis de Tocqueville, La democracia en América, México: Fondo de Cultura Económica, 1963; p. 633.

un mundo dominado por grandes y complejas organizaciones. El hombre común se enfrenta en su cotidianidad a un mundo dominado por los castillos y procesos de Kafka. En todos los ámbitos prolifera la organización, en todos la burocratización. Max Weber tajantemente anunció la necesidad del mundo organizacional: "Toda la trama de la vida cotidiana está recortada de manera que encaje en este marco. En efecto, la administración burocrática es (...) siempre desde un punto de vista formal, técnico, el tipo más racional. Para las necesidades de la administración actual de masas, es completamente indispensable"²⁴¹

En rigor, el desarrollo y complejización de la administración organizacional y burocrática -a nivel de las grandes corporaciones políticas y económicas- suponen la absolutización del poder político, en diversos grados, bajo cualquier forma social, capitalista o socialista. El mismo Weber sentía gran temor al avistar, desde sus penetrantes análisis sociológicos, lo que él llamaba "la burocratización universal," -temprana versión del 1894 de George Orwell- resultante, por un lado, de la aspiración del pueblo al orden y a la seguridad económica; y por el otro, del impulso de los funcionarios hacia el poder.

Preocupado por el problema de la autonomía individual, en un mundo de creciente sometimiento a la maquinaria implacable de la administración burocrático-estatal, Weber dice:

241) M. Weber. Theory, p. 89, citado R. Bendix, Op. Cit. p. 363

Es espantoso pensar que esas ruedecillas dentadas puedan invadir algún día al mundo entero; hombres minúsculos, aferrados a minúsculos empleos y pugnando por alcanzar otros mayores; pues ya estamos viendo que una burocracia estatal como la que registran los documentos egipcios gana terreno día a día en el espíritu de la administración actual, y se apodera sobre todo de sus vástagos, los estudiantes. Esta pasión por la burocracia ... es razón suficiente para desesperar. Es como si, en política... nos estuviéramos transformando, deliberadamente en hombres que necesitan 'orden' y nada más que orden; que se ponen nerviosos y se asustan si ese orden vacila un instante; que quedan desvalidos si no se les deja plenamente incorporarse a él. Tal vez llegue el día en que el mundo no conozca otra clase de hombres: en esa corriente estamos atrapados ya, y por lo tanto lo que en realidad importa no es cómo promoverla y acelerarla, sino qué podemos oponer a este engranaje para mantener, por lo menos a un sector de la humanidad a salvo de la mutilación del alma y la suprema tiranía que impone la forma de la vida democrática. 242

¿Qué acontece, entonces, en las modernas sociedades occidentales para que así se amenace a la integridad y a la mejor condición humana? Y el "zoón politikón", ¿será realmente, sólo un sueño legado al futuro por el mundo griego? ¿Cuál es, por consiguiente, el sentido actual de la actividad política y de la democracia?

Pareciera inobjetable el proceso de democratización sin precedentes de la vida política en los últimos ciento cincuenta años. A lo largo y ancho del mundo occidental

242) M. Weber, Debate: "Verein für Sozialpolitik". citado por J. P. Meyer. Max Weber and German Politics. Londres: Faber and Faber, 1943 p.p. 127-128.

se extiende el sistema democrático, aunque claro está, con circunstancias pesadillas dictatoriales sucediéndose en a aquellas sociedades de ingreso más reciente en la historia de occidente, v.g. las latinoamericanas.

En este sentido, resulta evidente la extensión de los derechos políticos a todas las clases de la sociedad ; los gobernantes, de acuerdo con los más prístinos principios de la teoría política liberal, son elegidos por el "pueblo", y el "pueblo" cíclicamente espera que los gobiernos ejerzan el poder en nombre de los intereses y fines generales de la sociedad.

La Sociedad Civil en todo el Occidente capitalista se ha fortalecido enormemente. En efecto, proliferan los partidos políticos y los grupos de presión, ampliándose así las expectativas de participación política. Al parecer, el llamado "juego de la democracia" se piensa como un "libre" juego, con dificultades por supuesto, pero libre al fin y al cabo. Dotado de los mecanismos necesarios para posibilitar la participación política, y el ejercicio efectivo de la ciudadanía; y, en suma, para la realización del sistema democrático. La incertidumbre eventual frente a la democracia se asocia a la certeza de su perfectabilidad.

Esta descripción, grosso modo, políticamente depurada de las dificultades típicas de la democracia occidental capitalista, podría generalizarse al otro sistema conforme del mundo occidental; el socialista. Lo que allí se ha calificado como totalitarismo no parece ser sino una racionalización extrema del espíritu democrático en realiza-

ción. Las formas políticas que en ese ámbito ha adoptado la democracia poco podrían decirnos de los intentos de la "intelligentzia" socialista para realizar la verdad de la vieja y anhelada fórmula: "el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo".

No obstante, este cuadro debe ser modificado con consideraciones de otro tipo. Existen evidencias avasallantes de la indiferencia y desconfianza con que las grandes mayorías ven la participación en las cuestiones políticas.²⁴³ La ciudadanía aparece desprovista de significación y la actividad política no es vivida como un bien de valor intrínseco.

Los analistas políticos pueden confirmar la relevancia de fenómenos como la apatía de los votantes, su incoherencia a la hora de expresar una opinión y el deterioro del prestigio de la actividad política. Sin embargo, de hacerse efectivas las demandas de participación, el sistema mostraría sin lugar a dudas, su consistencia refractaria e impermeable. Digámoslo con palabras de Niekel Luhmann, "reclamar una participación intensa y comprometida de todos significaría elevar la frustración a la condición de principio: quien entienda de ese modo la democracia debe arribar de hecho, a la conclusión de que es incompatible con la racionalidad".²⁴⁴

243) El concepto de participación política se refiere, tal como era usual en la filosofía política griega, a la identidad entre gobernante y gobernado, en forma de democracia directa.

244) Niekel Luhmann A. Komplexität und Demokratie, citado por Jurgen Habermas, Problemas de legitimación del capitalismo tardío. Argentina: Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973; 158

La modernidad occidental, por consiguiente, nos enfrenta a un "absurdo obvio": la democracia y sus mecanismos evitan la participación del ciudadano en los procesos de formación de la voluntad política. Al parecer, las instituciones han sido diseñadas para que las decisiones del gobierno puedan adoptarse con suficiente independencia de la voluntad y de los valores de la ciudadanía.²⁴⁵

¿ Podemos decir, entonces, que la declinación de la participación política es lo más característico de nuestra época ? La respuesta que en este sentido ofrece N. Luhman, es sumamente sugestiva. A su juicio, las complejas sociedades contemporáneas imponen una única opción de política: "la planificación comprensiva sin participación"²⁴⁶. Según este concepto la administración pública debe abandonar el ámbito de lo público, la política de partidos, de los administrados y de las clientelas so pena de exponerse a serias crisis de eficiencia.²⁴⁷ Como es de suponer, los mecanismos tradicionales de participación política, en aras de la racionalidad del sistema, pierden su condición como tales. Los partidos políticos, por ejemplo, consagrados como un medio de participación política por excelencia, devienen en los tiempos actuales, instrumentos forjadores de estados mayoritarios de opinión a favor del poder.

245) J. Habermas. Ibidem. p. 53.

246) N. Luhmann. Demokratie und Verwaltung, EN J. Habermas. Op. Cit. p. 159.

247) Ibidem.

La democracia sin participación nos enfrenta a la despolitización del ciudadano, y a su condición de ente manipulable, no-ciudadano en el buen sentido del concepto, con derecho a emitir opinión sobre hechos cumplidos. Puede decirse, por lo tanto, que la integración y reproducción de la sociedad ya ni siquiera tiene que ver con aquel precario acuerdo del cual hablaba Hobbes, pues ya no se genera intersubjetivamente a través de un proceso común que articule las voluntades individuales. Pero, de nuevo estoy pensando en el modelo clásico de democracia, en una supuesta identidad de gobernantes y gobernados llevando adelante el proceso político, generando a conciencia los asuntos políticos comunes. Quizás seamos demasiado exigentes, y los ciudadanos de hoy día no quieran otra cosa que aquello que ya poseen, o lo que aspiran a tener: orden y seguridad económica.

Todo parece indicar, como bien lo señaló Bertrand de Jouvenel, que "asistimos hoy en día a lo que los antiguos autores (Hobbes entre ellos) llamaron pactum subjectionis; los hombres entregan sus derechos individuales al Estado para recibir de él derechos sociales"⁶. Con movimientos compulsivos los hombres modernos corren a ofrendar su libertad a cambio de "pan y circo" y orden, sobre todo orden.

¿Serán acaso aún más ciertas, para nosotros los contemporáneos, aquellas terribles palabras que "El Gran Inquisidor"

6) B. de Jouvenel. Op. Cit. p. 401.

de Iván Karamázov dijera sobre el hombre y la libertad ?

... libertad que los hombres por su simplicidad y su depravada naturaleza, no pueden ni siquiera concebir, y que además, temen con pavor, pues para el hombre y la sociedad humana no existe ni ha existido nunca nada más insostenible que la libertad (...) Te digo que no existe para el hombre preocupación más atormentadora que la de encontrar a quien hacer ofrenda, cuanto antes, del don de la libertad con que este desgraciado ser nace. 248

Lo que si es incontestable es el proceso de formalización de la democracia, y la subsiguiente ampliación del radio de acción del poder estatal. En efecto, la despolitización del hombre moderno no parece tener por correlato una reducción de lo público con la subsecuente ampliación del ámbito de lo privado, lo cual, por lo demás, implicaría un saludable reforzamiento de la resistencia personal frente a la acción política exterior. En rigor, lo público se ha visto constreñido a su mínima expresión en tanto espacio de acción de la ciudadanía; pero lo privado se ha tornado público en cuanto se ha expandido aquello que es común a todos, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima: las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos. La individualidad, en suma, es un asunto público codificado socialmente. De esta manera "el mundo se convierte en un gigantesco teatro donde los hombres se preparan desde la infancia para hacer los papeles que se les asignen". 249

248) Fedor Dostoyevski, Los hermanos Karamázov, Madrid: Editorial Bruguera, 1979; pp. 310 y 312.

249) J.M. Briceño-Guerrero, Europa y América en el pensar mantuano, Caracas: Monte Avila Editores, 1981; p. 42.

Bien lo dice Hannah Arendt, " es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción. En su lugar la sociedad espera de cada miembro una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a normalizar a sus miembros, a hacerlos actuar uniformemente, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente".²⁵⁰ Al final, el poder en el mundo contemporáneo deviene "administrador de la vida", y antes que garantizarse la lealdad política mediante la coacción y la prohibición recurre a la normalización. El poder es esencialmente normalizador dice Foucault: "requiere mecanismos contínuos, reguladores y correctivos ... Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino... realiza distribuciones en torno a la norma".²⁵¹

La normalización de la vida lleva consigo la ausencia de trascendencia, la renuncia al combate por la realización integral del hombre, y la indiferencia por su destino final, individual y colectivo. Se trata del hombre máquina. Sin embargo, esta es la condición esencial de la dominación en las sociedades modernas.

Acaso, ¿ la desacralización de la naturaleza y su descubrimiento como un conglomerado de fuerzas mecánicas no marcha a la par con la desacralización del hombre ? ¿no fue

250) Hannah Arendt, La condición humana. Barcelona (España): Editorial Seix Barral, 1974; p. 62.

251) Michel Foucault. La Voluntad de Saber. Op. Cit. p. 174

el descubrimiento de Maquiavelo, Bacon y Hobbes, con su concepción operativa de la ciencia, el concepto del hombre como ser disponible y manipulable ? ¿No se formuló en consecuencia una concepción de la política como técnica calculadora y racional, cómo un modo, científicamente previsible, de manipulación del material humano ?

En verdad, la reproducción del poder dependería de la eficiencia de la tecnología política, entendiéndose por tal, la totalidad de los métodos racionales tendientes a establecer qué se pretende y cómo conseguirlo²⁵² en los dominios de la política. Acostumbrados, como hemos sido por la teoría política, a pensar en grandes aparatos o instan - cias de dominación, -el Estado, las instituciones, las clases sociales, etc.- nos resulta difícil pensar en sutiles mecanismos de poder concretizados en finas tecnologías po - líticas como las estudiadas por Foucault, tendientes a demostrar como el cuerpo humano, el "espíritu" y el sexo constituyen un novedoso espacio político en la sociedad capi - talista.²⁵³

Una de estas dimensiones de la tecnología políti - ca está íntimamente emparentada con aspectos de la política puestos al descubierto por la sofística griega, a sa - ber: la verdad es una convención y su validez descansa en la opinión de la mayoría. El principio recomendado por Pro - tágoras, dice con razón Jacques Chevalier,²⁵⁴ no tardó en

-
- 252) Jacques Ellul. The technological Society. New York: Alfred Knopf , 1964; p. xxv, citado por Landdon Winner. Op. Cit. p. 19
- 253) Cfr. Michel Foucault. Historia de la Sexualidad. 1. La Voluntad de saber. Siglo XXI, México, 1976 y del mismo autor Vigilar y Castigar. Siglo XXI, México, 1976.
- 254) Jacques Chevalier, Historia del pensamiento político. t. I Ma - drid: Aguilar, 1966.

dar frutos ponzoñosos en el seno de la democracia, en la que el arte de la palabra, tarde o temprano, terminó por marcar el paso a todas las demás, y por dispensar incluso de la verdad. Recurramos al testimonio directo. La sofística, a firma Platón "no tiene ninguna necesidad de haberselas con la verdad, tratándose de cosas justas o injustas... no se preocupa en absoluto de la verdad sino de lo convincente. Que ni aún de los hechos deben exponerse en ocasiones, si no se han realizado de un modo verosímil... En resumidas cuentas, que se ha de procurar lo verosímil y mandar a paseo la verdad". 255

Casi que nos sentimos tentados a decir que pareciera como si en todos los tiempos, los pueblos al igual que los hombres han llegado a contentarse con palabras creadoras de apariencias. Como diría Michel Foucault, el espíritu deviene superficie de inscripción para el poder, con la semiología como instrumento: la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas.²⁵⁶

Vivir en la apariencia, recrearla, complejizarla, sutilizarla, tal es uno de los secretos del poder tecnificado de las sociedades contemporáneas. La manipulación de las apariencias parece subyacer en el llamado poder racional, es decir, aquel que al decir de Weber, descansa en la creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas

255) Platón. Obras Completas. El Fedro. Madrid, Aguilar, 1966 p.272

256) M. Foucault. Vigilar y Castigar. Op. Cit. p. 107

v de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad".²⁵⁷ Esta creencia en la legalidad es el fundamento de la legitimidad en las sociedades modernas. De donde entonces, la legitimidad del poder quedaría reducida a una creencia en la legalidad. Con lo cual la arbitrariedad y el engaño se convierten en instituciones centrales de la convivencia humana.²⁵⁸

En efecto, los procedimientos y mecanismos legales, aunque no tengan correlato en la verdad fáctica, no se invaden mientras mantengan la expectativa de su cumplimiento, y esta expectativa puede resultar de larga vida mientras no existan contra fuerzas capaces de realizarla. La función de la normatividad consistiría entonces, en "estabilizar expectativas de conducta resistentes al desengaño, y de este modo garantizar estructuras".²⁵⁹ ¿Podría concluirse que las retenciones de validez, la creencia en la legalidad, y en la legitimidad son engaños funcionamente necesarios, como sostiene N. Luhmann?²⁶⁰

Entendemos por legitimación la aceptación de un poder político y del orden social en el cual se encarna. Comprendemos, siguiendo la tipología weberiana,²⁶¹ que igualmente

-
- 7) Max Weber. Economía y Sociedad. T. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1969 p. 173.
 - 8) N. Luhmann. Sociologische Aufklärung, en J. Habermas, Op. Cit. p. 120.
 - 9) N. Luhmann. Legitimation durch Verfahren, Ibidem.
 - 10) Ibidem.
 - 11) Max Weber. El político y el científico. Madrid: Alianza Editorial, 1972. p. 95.

te legítima es una dominación basada en los méritos de la costumbre (legitimidad tradicional); como aquella que se apoya en las virtudes heroicas, ejemplares (legitimidad carismática); o como la legitimidad racional en su doble vertiente: con arreglo a valores o a preceptos jurídico-positivos formalmente correctos (legitimidad legal).

En las tres formas de legitimidad señaladas puede encontrarse una legitimidad auténtica, entendiéndose por tal al ejercicio del poder que tiene por correlato una aceptación que es manifestación de la voluntad personal (yo acepto porque yo creo en alguien o en algo). La relación de poder así concebida se presenta, al decir de Habermas, bajo la forma de "acción comunicativa", es decir como "un consenso sobre los contenidos proposicionales de los enunciados (por lo tanto, sobre opiniones) y sobre las espectativas recíprocas de conducta intersubjetivamente válidas que llenamos con nuestras preferencias"²⁶²

Sin embargo, para que pueda darse la situación de consenso es necesario que la relación de poder mantenga la forma de relación personal. En otras palabras, la relación de fuerzas que define el ámbito de la política debería estar signada por lo que J. M. Briceño Guerrero define como el principio señorial:

Este principio hace que cada hombre tenga que vérselas siempre con otro hombre en vínculos de agresión, defensa, dominio, sumisión, re - presión, rebeldía, admiración, desprecio, con participación plena de toda la persona, den-

262) J. Habermas. Op. Cit. p.p. 9-10

tro de un cuerpo social que tiene como cabeza de gobernante a alguien perfectamente reconocible como semejante, alguien accesible a la ternura, y al odio, alguien capaz de tomar decisiones de acuerdo con su voluntad y su buen juicio pero también de acuerdo con su humor, con sus simpatías o antipatías, alguien capaz de valorar cada situación en lo que tiene de diferente, alguien. Las relaciones son siempre de persona a persona con valoración máxima de lo individual concreto. El compromiso y la lealtad, la traición y el resentimiento se dirigen a un rostro humano irreplicable, desde un rostro humano irreplicable. 263

Siguiendo esta línea de pensamiento, nos preguntamos. ¿Podemos considerar como legítima la dominación fundada en la legalidad de la modernidad? De no ser así, cabe entonces otra pregunta: ¿El poder de la sociedad industrialista, no es aquel dios-mortal, el gran Leviatan profetizado por Hobbes? Fundado en la razón -y por ello en sus manifestaciones modernas: ciencia y tecnología - el Estado moderno, constituyéndose él mismo en voluntad supra-individual, despoja a los ciudadanos de su voluntad personal, y con ello, de su voluntad política.

La despersonalización del poder y del ciudadano elimina la posibilidad de la aceptación consensual inherente a la acción comunicativa. Por otra parte, la omnipotencia inmanente al Estado moderno determina que lo que aparece como aceptación de la dominación no sea sino sumisión alienada y alienante. Sin aceptación política el poder recurre entonces a la autojustificación deliberada, a la cual denomina -

263) J. M. Briceño Guerrero. Op. Cit. p. 41

mos legitimación por oposición a legitimidad.

Por añadidura, la sumisión política niega la legalidad basada en la acción comunicativa consensual, y fundamenta la institucionalización de una legalidad decisional²⁶⁴ y nominalista. Es decir, una legalidad realizada con el criterio de que puede obtenerse validación jurídica para un contenido arbitrario asignado por decisión; así, lo que es real por verdadero y justo, y también sus antinomias, puede ser definido por decisión: justicia, libertad, bien y mal sólo son términos de sentido intercambiable de acuerdo a la relación de fuerzas que dirima la decisión.

Pero, ¿y la democracia, a qué condición ha quedado reducida? Porque es obvio que si el concepto se utiliza debe hacer referencia a algo. Y aquellas ideas de la soberanía popular y la voluntad general, de las cuales se sigue hablando, ¿de qué nos sirven ahora? Estas últimas nociones dado el carácter que ofrece el Estado moderno caen, casi por completo, en el olvido,²⁶⁵ aunque cumplen un importantísimo papel, cual es el de recrear la ilusión de libertad. Ya se sabe, "no sólo de pan vive el hombre". Las ilusiones son tan importantes para los hombres como el pan de cada día.

265) Este tipo de legalidad encuentra su expresión teórica en la llamada doctrina decisionista del derecho, sistematizada por Karl Schmitt.

266) J. Habermas. "El concepto de participación política", en Abendroth, Bacia et.al. Capital monopolista y sociedad autoritaria. Barcelona (España): Editorial Fontanella, 1973; p. 20.

En cuanto a la democracia, quizás deberíamos llegar a la conclusión de que sólo en una sociedad de hombres libres de toda tutela podría realizarse la democracia, y esto al parecer no es posible, bajo ninguna de las premisas sociales de la sociedad industrial.²⁶⁷ Sin embargo, la ausencia del contenido clásico no resuelve el problema sobre el carácter de la democracia en el mundo contemporáneo. Quizás la definición de Schumpeter se acerque descarnadamente a la realidad; a su juicio democracia es "la ordenación institucional encaminada a tomar decisiones políticas y en las que algunos adquieren la facultad de decidir a través de una lucha en concurrencia a fin de hacer suyos los votos del pueblo".²⁶⁸ Ciertamente, muchas otras definiciones se han ofrecido, sin que el concepto pueda de nuevo recobrar las dimensiones estéticas clásicas. No es para menos, en el mundo de las modernas sociedades industriales no ha lugar para otros valores que no sean los de su propia racionalidad. Pero, cómo es ese mundo (capitalista y socialista inclusive) en el que habita el hombre moderno? Hélo aquí notablemente sintetizado por Briceño-Guerrero:

(En ese mundo) ... es común la omnipotencia del aparato supraindividual regido por las necesidades de la gran industria. De un lado el conjunto de grandes empresas que funcionan de acuerdo con su propia mecanicidad, en un todo conforme a los dictados del modo de producción imperante, que impone su inhumana racionalidad al ser social en todos sus aspectos y lo gobierna con independencia absoluta de las voluntades y valores personales .

267) Ibidem. p. 21

268) Joseph Scumpeter. Capitalismo, socialismo y democracia. Madrid: Editorial Aguilar, 1965, p. 53.

Del otro lado, la omnipotencia de una burocracia política que funciona en un todo de acuerdo con su propia mecanicidad estructural, en un clima de esclerosamiento ideológico; su racionalidad institucional opera de un modo compulsivo con independencia absoluta de la voluntad y valores personales. En ambos sistemas es común el papel central de la ciencia y la aproximación tecnológica al enfoque y tratamiento de todos los problemas sociales.²⁶⁹

Tal vez un mundo así habría satisfecho a Thomas Hobbes; un mundo creado por el ingenio humano, en el cual se ha rutinizado la racionalidad, se ha perdido la magia y el sentido estético de la vida, y se ha olvidado la dignidad del hombre.

269) J. M. Briceño-Guerrero. Op. Cit. p. p. 73-74.

C O N C L U S I O N

El Estado moderno ha crecido tras la huella de aquel monstruo frío y cruel del que hablara Nietzsche, el gran Leviatán, que fue la profecía de Hobbes. Y aunque el filósofo inglés no fuera, ni pretendió ser, un cultor de las artes de Sibila, logró perfilar, "scienza nuova" mediante, al Estado nacido de la razón moderna de Estado, el mismo que abre el camino al actual Estado nacional.

El Estado hobbesiano no es la fantasía estética que vislumbra una comunidad creadora de seres superiores, es una portentosa maquinaria supraindividual signada por la legalidad, artificio humano, y artífice él mismo de eso que los hombres suelen llamar vida. Hobbes no lo hubiera creído pero la historia de occidente en alguna medida colmó sus esperanzas y confirmó sus análisis.

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

- ARENDR, Hanna. La condición humana. Barcelona (España): Editorial Seix Barral, 1974.
- BACON, Francis. Novum Organum. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1933.
- BAUDRILLARD, J. L'echange symbolique et la mort. París: Editions Gallimard, 1975.
- BENDIX, Reinhard. Max Weber. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1960.
- BOBBIO, Norberto. Introducción a De cive de Thomas Hobbes. Caracas: Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, 1969.
- BRICEÑO GUERRERO, José Manuel. América Latina en el mundo. Caracas: Editorial Arte, 1966.
- _____. La identificación americana con Europa Segunda. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes, Ediciones del Rectorado, 1977.
- _____. Europa y América en el pensar mantuano. Caracas: Monte Avila Editores, 1981.
- BURDEAU, Georges. El Estado. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1975.
- BUTTERFIELD, H. Los orígenes de la ciencia moderna. Montevideo: Editorial Taurus, 1962.
- CLASTRES, Pierre. "Archeologie de la violence" en Libre 77-1, Paris: Payot, 1977.
- CLAUSEWITZ, Claus von. Arte y Ciencia de la guerra. México: Editorial Grijalbo (col. 70 N° 116), 1972.

- CHEVALIER, Jacques. Historia del pensamiento político. Madrid: Aguilar, 1958.
- DILTHEY, W. Hombre y mundo de los siglos XVI y XVII. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- DOSTOYEVSKI, Fedor. Los hermanos Karamázov. Madrid: Editorial Brugera, 1979.
- ELLUL, Jacques. The technological society. Versión inglesa de John Wilkinson. New York: Alfred A. Knopf, (Editor), 1964.
- FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Vigilar y Castigar. México: Siglo XXI Editores, 1976.
- FREUD, Sigmund. Los instintos y sus destinos. Obras completas, t. 2. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
- "El porqué de la guerra" Carta a Albert Einstein, 1932. Obras completas, T. 3. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
- GEYMONAT, Ludovico. Galileo Galilei. Barcelona (España): Ediciones Península, 1969.
- GOETZ, W. Historia Universal. La época de la revolución religiosa. La Reforma y la Contrareforma. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1966.
- GOLDMAN, Lucien. Investigaciones dialécticas. Caracas: Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, 1962.

- GOLDSMITH, M. M. Hobbes's Science of Politics. New York: Clarendon Press, 1966.
- GOMEZ ARBOLEYA, E. Historia de la Estructura y del pensamiento social. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- GRAMSCI, Antonio. Notas sobre Maquiavelo, Lenin y el Estado Moderno. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1962.
- HABERMAS, Jurgen. La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid: Editorial Taurus, 1981.
- _____ Problemas de legitimación del capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1973.
- _____ "Razón y Estado". Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. México: U.N. A.M., Vol. III. N° 3. mayo-agosto 1981.
- _____ "El concepto de participación política", en Abendroth, Bacia et. al. Capital monopolista y sociedad autoritaria. Barcelona (España): Editorial Fontanella, 1973.
- HERACLITO. Fragmentos en Mondolfo, Rodolfo. Textos y problemas de su interpretación. México: Siglo XXI editores, 1971.
- HILL, Ch. El siglo de la revolución. Madrid: Editorial Ayuso, 1972.
- HOFFDING, H. Historia de la filosofía moderna. Madrid: Daniel Gorro. Editor, 1905.
- HOBBS, Thomas. Leviatán. Edición preparada por C. Moya y A. Escohotado. Madrid: Editora Nacional, 1980.

HOBBS, Thomas. Six english works of Thomas Hobbes de Malmesburg. Londres: Molesworth, 1839.

De Cive. Caracas: Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, 1964.

Elements of law natural y political. Cambridge: Edition de Ferdinand de Tonnies, 1928.

Behemoth or the Long Parliament. Londres: Edición de Ferdinand de Tonnies, 1889.

JOLY, Maurice. Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu. Madrid: Seix Barral, 1977.

JOUVENEL, Bertrand de. El poder. Historia natural de su crecimiento. Madrid: Editora Nacional, 1956.

KANT, Emmanuel. Crítica de la razón práctica. Buenos Aires: Editorial Losada, 1969.

KOSIK, Karel. Dialéctica de lo concreto. México: Editorial Grijalbo, 1977.

KROOK, Dorotea. "Thomas Hobbes's doctrine of meaning and truth", en Philosophical Quarterly. 31: 3-22, 1956.

LOWITH, Karl. "Verum et factum convertuntur: la premesse tecnologiche del principio di Vico e loro conseguenze secolari", en A.A.V.V. Omaggio a Vico. Florencia: 1963.

MACPHERSON, C.B. La teoría política del individualismo posesivo. Barcelona (España): Editorial Fontanella, 1970.

MONDOLFO, Rodolfo. Verum Factum. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1971.

La comprensione del sugetto umano nell' antichità classica. Florencia: 1967.

MOYA, Carlos. Introducción al Leviatán de T. Hobbes. Madrid: Editora Nacional, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

OAKESHOTT, Michel. Hobbes on civil association. Berkeley: University of California Press, 1975.

Introducción al Leviatán. Oxford: Editorial Blackwell, 1946.

PLATON. Protágoras. Obras Completas. Madrid: Editorial Aguilar, 1966.

Fedro. Op. Cit.

ROSSI, Paolo. "Galileo" en Los hombres de la historia. Siglos XVI y XVII. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1978.

SHUMPETER, Joseph. Capitalismo, Socialismo y Democracia. Madrid: Aguilar, 1965.

STRAUSS, Leo. The political philosophy of Thomas Hobbes. Its basis and its basis. Oxford: Clarendon Press, 1936.

TIERNO GALVAN, Enrique y MORODO, Raul. Estudios de pensamiento político. Madrid: Tucur Ediciones, 1976.

- TOCQUEVILLE, Alexis de. La democracia en América. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- TONNIES, Ferdinand de. Vida y doctrina de Thomas Hobbes. Madrid: Editorial Imaz, 1932.
- VICO, Giambattista. Principios de una ciencia nueva. En torno a la naturaleza de las naciones. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- WATKINS, J.W.N. Hobbes system of ideas. New York: Barnes and Noble, 1968.
- _____ "Philosophy and politics in Hobbes", en K.C. Brown (Ed.). Hobbes studies. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1968.
- WEBER, Marx. Economía y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- _____ El político y el científico. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- _____ The theory of social and economic organization. Oxford: University Press, 1947.
- _____ "Verein für sozialpolitik", Debate, en J. P. Mayer. Max Weber and German politics. Londres: Faber and Faber, 1943.
- WHELAN, Frederick. "Language and its abuses in Hobbes-political philosophy", en The American Political Science Review. Wisconsin; Vol. 75, N°7, March, 1981
- WINNER, Landong. Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político. Barcelona (España): Gustavo Gilli Editor, 1979.

WOLIN, Sheldon. Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1973.

Mérida:
iii-x-lxxxii
c*cdef.-