



0 1058 2ey
 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
 DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
 DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LENGUAJE Y RACIONALIDAD POLITICA
 EN LA TEORIA DE HOBBS

T E S I S
 QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFIA
 P R E S E N T A :
CARLOS HAM JUAREZ

ASESOR DE TESIS: DR. CESAREO MORALES GARCIA



JUNIO 1998

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

264026



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

DEDICATORIA

De mil maneras este trabajo les pertenece. Habla de las horas de reflexión sobre un libro, de los momentos de confusión que provoca. Una caja que guarda palabras, no siempre claras. Y ustedes estuvieron ahí, dándole sentido y apoyo a esta escritura. A mis padres , a mis hermanas Magdalena y Araceli, a mi sobrina muy querida Patricia Jacaranda. Y por lo necesario que fue tu presencia es también - para ti Georgina Jaimes Estrada.

De la misma manera para A. S. M. quien hizo resurgir a Anaïs y a Henry.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer al Dr. Cesáreo Morales García el tiempo dedicado a la asesoría de esta tesis, cuyas inteligentes y valiosas --- observaciones enriquecieron este trabajo.

También agradezco los oportunos y atinados comentarios del jurado calificador: Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, Dra. Corina de Iturbe, Dra. Paulette Dieterlen, y Dr. Gerardo de la Fuente, quienes contribuyeron para darle la forma definitiva al trabajo presentado.

De la misma manera agradezco la ayuda del profesor Lic. Ranulfo Pérez Garcés quien , además de su invaluable amistad, me auxilió con su computadora para que esta tesis tuviera un formato más presentable.

INDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCION | 1 |
| CAPITULO I: | 9 |
| 1.1 LA FINITUD DE LA POLITICA | 9 |
| 1.2 EL LENGUAJE Y LA REPRESENTACION | 24 |
| CAPITULO II: | |
| 2.1 LOS SENTIDOS Y EL CONOCIMIENTO | 36 |
| 2.2 IMAGINACION Y MEMORIA: LA POSIBILIDAD DEL LENGUAJE. | 45 |
| 2.3 LA FORMACION DEL LENGUAJE | 54 |
| CAPITULO III: | 69 |
| 3.1 EL LENGUAJE Y LA RAZON | 69 |
| 3.2 LA CIENCIA Y EL DISCURSO | 87 |
| CAPITULO IV: | 94 |
| 4.1 EL LENGUAJE DE LAS PASIONES | 94 |
| 4.2 LAS PASIONES Y LA LOCURA | 101 |
| 4.3 LENGUAJE Y PASIONALIDAD | 110 |
| CAPITULO V: | 129 |
| 5.1 ESTADO DE NATURALEZA Y LENGUAJE | 130 |
| 5.2 EL PACTO SOCIAL Y EL LENGUAJE COMO CONTRATO | 143 |
| 5.3 LENGUAJE, PODER Y ESTADO | 164 |
| CONCLUSIONES | 179 |
| BIBLIOGRAFIA | 188 |

"...Todo resuena, apenas se rompe el equilibrio de las cosas. Los árboles y las yerbas son silenciosas; el viento las agita y resuenan. El agua está callada: el aire la mueve, y resuena; las olas mugen: algo las oprime; la cascada se precipita: le falta suelo; el lago hierve: algo lo calienta. Son mudos los metales y las piedras, pero si algo las golpea, resuenan. Así el hombre. Si habla es que no puede contenerse; si se emociona, canta, si sufre se lamenta. Todo lo que sale de su boca en forma de sonido se debe a una ruptura de su equilibrio.

HAN-YU

"MISION DE LA LITERATURA"

(Versión de Octavio Paz en

TRAZOS)

"...Si el Duque de Wei te llamase para administrar su país, cuál sería tu primera medida? El Maestro dijo: La Reforma del ----- Lenguaje..."

CONFUCIO

"ANALES"

"...El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen "esto es esto y aquello" imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento en sello de un sonido- y con esto se lo apropian, por así decirlo..."

FRIEDRICH NIETZSCHE

"LA GENALOGIA DE LA MORAL"

"...La ley resulta en medio de la motivación coactiva psicológica y de los funcionamientos calculables, que puede servir a metas y a contenidos muy distintos y contrapuestos. Debido a esto, según Hobbes todo sistema coercitivo que funciona de manera calculable a partir de leyes es un Estado y, en la medida en que sólo hay derecho estatal, también un Estado de derecho..."

CARL SCHMITT.

"EL LEVIATAN EN LA DOCTRINA DEL

ESTADO DE

THOMAS HOBBS"

INTRODUCCIÓN

Para nadie es desconocido que en este siglo XX el "lenguaje" ha sido un concepto paradigmático dentro de las investigaciones de todo tipo y a todo nivel; ya sea en las investigaciones filosóficas, humanísticas, sociales y científicas el "lenguaje" ha estado como problema y respuesta a los enigmas que venían arrastrándose de tiempo atrás. En este siglo, en lo que llevamos recorrido de él, ha dado clara muestra que los diferentes problemas en el área del conocimiento, la expresión y la conducta humana pueden desembocar en una reflexión fundamental sobre el "lenguaje" y los procesos de comunicación, sobre el manejo de los signos y sus funciones, sobre las condiciones y las operaciones tanto sintácticas, semánticas como pragmáticas en el uso de símbolos y acciones. El lenguaje así, se convierte en un punto vital para el pensamiento y la acción humana, ya que se reducen los asuntos tanto teóricos como prácticos a un esclarecimiento del lenguaje que usan las diferentes disciplinas y las diferentes áreas del actuar humano; de tal manera los problemas se tornan en asuntos de interpretación de textos y discursos, en los cuales se busca encontrar las leyes de sintaxis y semántica que los gobiernan; a su vez, el análisis del lenguaje deja en claro que muchos de los procesos de la acción social son el efecto activo que el poder de los signos tienen sobre los individuos (Austin, J. Searle).

En efecto, ya desde Ferdinand De Saussure sabemos que la "lengua" es un sistema de signos que estructura nuestro ser y nuestra sociabilidad, a tal grado que el peso del sistema rebasa la voluntad y la supuesta autonomía del individuo moderno. También Wittgenstein, sobre todo en su segunda época, nos señaló la

importancia de los juegos del lenguaje que según diferente orden , jerarquía y uso marcan también diferentes mundos y diferentes maneras de estructurar la realidad. Tanto Saussure como Wittgenstein nos han hablado del poder de las palabras para la configuración de lo real y del ser social, y de ahí que nuestro siglo haya planteado la función del lenguaje como medio ideológico e instrumento de dominación . Y en efecto , como medio ideológico el lenguaje transmite valores , creencias e ideales que inciden en el actuar de los sujetos de una sociedad, y que por ser el lenguaje condición de sociabilidad éste también involucra relaciones materiales de poder , de autoridad y de sometimiento (Althusser, Foucault) . No es causal por ello que la relación entre el Lenguaje y la Política exista, y entendiendo esta relación como fundamental en la explicación de los hechos y las teorías de la acción social.

A nuestro parecer esta relación puede tener antecedentes desde los inicios del pensamiento griego, y aún más atrás, pero es indudable que es a partir del siglo XVII cuando empieza a gestarse un nuevo tipo de relación entre lenguaje y política, de lo cual hoy somos su producto. Podríamos decir que desde inicios de la modernidad pensadores como Hobbes plantearon y captaron la importancia del lenguaje dentro del pensamiento político, le dieron un especial enfoque y determinaron en grado sumo nuestra manera de plantearnos la relación entre las palabras y las formas de poder.

No debemos olvidar que la Razón moderna moldeó y estructuró bajo su paradigma toda una serie de proyectos científicos , éticos, estéticos, y por supuesto , también proyectos políticos . Dentro de este paradigma racional de la modernidad, el papel del lenguaje fue captado en su importancia y fue entendido de una manera genuina y peculiar; la teoría política de la naciente modernidad también le concedió al lenguaje un lugar decisivo dentro de la conformación del nuevo contrato social, y así el nuevo enfoque

iusnaturalista moderno también le concedió una especial significación al lenguaje y su vinculación con el poder.

Dentro de ese marco de racionalidad moderna y en relación con una teoría política emancipada del paradigma medieval, el lenguaje emerge como un vínculo y enlace que sintetiza en un discurso racional el nuevo sentido de la Sociedad, del poder y la justificación del Estado. De tal manera, el objetivo central de esta investigación consiste en captar la importancia que tuvo el lenguaje dentro de la filosofía política moderna y analizar la relevancia del lenguaje como medio consensual, ideológico e instrumento de poder dentro del medio político del iusnaturalismo que surgió a partir del siglo XVII y que se refleja de manera ejemplar en la teoría de Hobbes.

Como se verá más tarde, en nuestra investigación subyace una preocupación que se refiere a nuestro vínculo social. ¿Cuál es el fundamento de nuestra vida social? ¿Por qué debemos vivir en comunidad y normados por el Estado? Estas son preguntas de la filosofía política clásica del XVII, y en particular de Hobbes, que se hicieron a partir de un horizonte de crisis y renovación a la vez del hombre político. Nuestra época, la de este siglo XX, es la herencia de ese pensamiento clásico moderno y que ante una crisis constante en todo sentido vuelve a plantear la identidad de sus principios. Ciertamente que ya no se plantea la cuestión del fundamento para encontrar la metafísica que la sostiene ni para asegurar el origen divino de la procedencia de ciertos principios, pero la vigencia de Hobbes se manifiesta ahí donde este autor deconstruye una interpretación del hombre para formar otra imagen donde es rescatable el vínculo de las palabras con el Poder; el vínculo en el que ahora se esclarece y oculta nuestra relación política, la necesidad del Estado o su extinción, el papel de la democracia y otros problemas afines.

Así en nuestro trabajo es preciso iniciar en el capítulo primero analizando esta nueva conformación del hombre moderno. La nueva relación que se adquiere en la

modernidad entre el Hombre y la Naturaleza es producto de un nuevo enfoque que involucra cambios epistemológicos, morales, políticos y de todo tipo; sobre todo el conocimiento que se empieza a formar del hombre se destaca a partir de un marco de cientificidad que define su verdad por su experiencia y el encadenamiento de causas lógicas. El concepto de un hombre semejante a Dios con un alma y fines trascendentales poco a poco se desplaza para ser analizado en sí mismo y desde un método que conduzca al establecimiento de verdades experimentales. El nuevo paradigma obedece a un nuevo esquema en el que la matemática y el juego deductivo de razones y naturaleza calculables conforman una clasificación de órdenes posibles y reales; así la Matemática y la experiencia de una naciente Ciencia Natural delinean las formas de aproximación al ser humano y al mundo circundante.

Por supuesto esto tiene consecuencias en el campo de la política. El surgimiento de la teoría de Hobbes habrá que observarlo a partir de la crisis de un orden medieval y la incorporación de una nueva estructura que explica los fenómenos del Poder, del Estado y del individuo en su relación con esas dos primeras instancias, desde la razón y finitud humana. La teoría del poder de Hobbes se desenvuelve en el horizonte limitado de la Naturaleza humana, pero ahí halla su riqueza; la teoría política de Hobbes emerge constituyendo al sujeto moderno, el cual se despliega por todos los campos de la acción, la valoración y el conocimiento; pero aún cuando aparece la representación humana en el espacio de los siglos modernos, el necesario ordenamiento del nuevo paradigma debe formular las reglas y los métodos por el que habrá de conformarse los nuevos sujetos del saber y del poder. En el primer momento, analizamos la ruptura del paradigma medieval y la integración de los nuevos elementos que responden a la nueva forma de plantear los problemas políticos, formulación que será determinante en la comprensión de la teoría hobbesiana.

Junto al análisis del poder y su problemática, no debemos olvidar también el cambio que se da en la concepción del lenguaje. A nuestro parecer, el nominalismo y la teoría de la representación que elabora Hobbes, se origina en un rompimiento del lenguaje de la Semejanza. Conviene pues, analizar este rompimiento y este surgimiento del lenguaje en su función nominalista y representativa, porque gracias a ello se esclarecerá el sentido que adquieren la metáfora, las palabras y los signos para Hobbes.

Ahora bien, tomando en cuenta esta inevitable relación entre Conocimiento y Poder, analizamos en el capítulo II el nacimiento de una nueva forma de enfocar la problemática política y social del Estado y el ciudadano que se basa en el conocimiento pleno de los sujetos modernos. En su origen Hobbes plantea un nuevo acontecimiento político y social que se define desde los parámetros de la nueva racionalidad. Es necesario conocer este sujeto moderno ya que no pertenece más a los terrenos del Dios medieval, pertenece ahora desde el siglo XVI y XVII al modelo racional que se explica por la inmanencia del saber científico, por la explicación casual que redefine quién es, cómo es y lo que puede esperarse de este sujeto; el estudio del hombre es así una construcción y una desconstrucción de sí mismo. Hobbes construye un nuevo rostro para el hombre moderno, es el hombre que ya no se reconoce como hijo de Dios, que más bien se sabe un mecanismo que actúa y se dirige con fines precisos y no trascendentales; pero, además al mismo tiempo el estudio de Hobbes, es una desconstrucción porque en el análisis de ese mecanismo que somos nosotros queda al descubierto la serie de motivos, funciones repercusiones y respuestas automáticas que nos hacen actuar y pensar. Los sentidos, la imaginación, la memoria son otros tantos mecanismos que se resuelven en la concatenación de causas u efectos, que delimitan este ser del hombre. Así, es de vital importancia el conocimiento para saber a qué tipo de individuos el Monarca ha de gobernar.

Y es así donde el lenguaje surge, primero como condición del conocimiento del mundo, de aprenderlo y saber nombrarlo; y en segundo lugar como base del cálculo racional y vínculo social por el cual los hombres se vuelven políticos. El lenguaje es el lugar de la batalla, las palabras son las armas para el combate, son la armadura en la que se escudan los combatientes, y causa y fin de la lucha, es la Batalla misma.

En el siguiente capítulo III captamos el efecto político del lenguaje. En la obra de Hobbes, éste plantea un nuevo sentido de racionalidad que por lo menos durante el medievo no se había destacado, la racionalidad para Hobbes es cálculo y previsión de eventos, cosas o hechos. Cuando razonamos lo que hacemos es calcular, sumar o restar posibles o reales acontecimientos. Pero esta racionalidad se da sobre la base de la experiencia de un conocimiento previo y de un manejo adecuado del lenguaje; en efecto, el lenguaje es un elemento indispensable para el cálculo racional, ya que las palabras manifiestan el conocimiento que tenemos de la realidad y la experiencia pasada que nos permite prever posibles resultados. Claramente el sentido de racionalidad que maneja Hobbes es lo que hoy llamaríamos en la terminología de Habermas , una racionalidad instrumental , que fija su potencia en los fines y en lo que pragmáticamente puede conseguir; dentro de esa racionalidad instrumental , el lenguaje se define por un fin utilitario y una función práctica que incide directamente en la realidad. Lo que decimos, al menos una buena parte de nuestro lenguaje, está referido no tal solo a describir los hechos, sino más bien a llevar a la práctica acciones y moldear directamente la conducta nuestra o de otros. Como lo ha señalado Austin, las palabras nos sirven para hacer cosas y en Hobbes el lenguaje transita por ese camino.

Sin embargo, Hobbes también capta otro nivel del lenguaje y es el que está relacionado con la experiencia de las pasiones. No solo en el lenguaje se revela el cálculo, también se revela la emoción, los intereses y la pasionalidad del ser humano.

Propiamente dicho, este es el lenguaje de la política y la moral: En Hobbes se planteará la pregunta de cómo este mundo de la pasionalidad puede ser limitado por el cálculo de la Razón : cómo el lenguaje emocional y privado puede transitar y ser envuelto por el lenguaje del orden y la legalidad social ; así , lo que analizamos en este capítulo se refiere a un a problemática, que también es actual , entre una pasionalidad que busca las causas de su expresividad y una ley ordenadora y absolutista que la restringe. Este lenguaje pasional será analizado en el capítulo cuarto.

Ya en el último capítulo planteamos en concreto cómo para la teoría iusnaturalista de Hobbes el lenguaje cumple con ser un nexo político que conforma un contrato y unas leyes civiles que regirán a la sociedad. Es vital para la vida social que los sujetos que la integran manejen un mismo lenguaje, o por lo menos tengan significados comunes de lo que son y de los que buscan como seres sociales; desde nuestro enfoque, el Estado de Naturaleza, el Contrato Social y el surgimiento de la Sociedad Civil y el Estado pueden observarse desde la óptica del lenguaje y entender que esas tres fases de la teoría contractualista corresponden a tres momentos lingüísticos de un lenguaje privado, normativo y finalmente social.

Pero además , debemos entender que el lenguaje no solo es un conformador de la vida social , también está ligado al mundo del poder y la autoridad; el Estado como garantía y aval de que los pactos serán cumplidos es un Estado que por derecho y responsabilidad social debe ejercer la fuerza y el dominio absoluto. En el Estado se refleja ese lenguaje de la autoridad y la violencia justificada. Los derechos , las funciones y prerrogativas que Hobbes asigna al Estado absolutista son el límite y el marco de un lenguaje que centraliza significados sociales y oprime el lenguaje de las diferencias. La propuesta de Hobbes señala que una sociedad se conserva en la paz y la seguridad en la medida en que se concentra el poder y el ejercicio de la palabra o, de lo contrario , la

pluralidad de poderes y significados diversos genera el caos y la anarquía ; ello conlleva por supuesto, para Hobbes , la necesidad de configurar la supremacía de un lenguaje de la autoridad sobre otros lenguajes.

De esta manera, esperamos que con este trabajo y en base a la teoría de Hobbes podamos contribuir a la problemática de nuestras sociedades actuales que se debaten entre el ejercicio real de la democracia y la necesidad de una regulación de la vida pública; y es aquí donde Hobbes sigue vigente, en la medida que nos hace conscientes de nuestros límites y en cuanto que formula los principios en los que se debate nuestra vida privada y nuestra vida pública, y a la vez nos señala que para que exista una sociedad si es que quiere conservarse ,debe asumir el riesgo de limitar la libertad y las palabras de otros o diseminar diferencias sabiendo que con ello mina las bases de las estructuras que sostienen a la modernidad.

CAPÍTULO I

1.1. LA FINITUD DE LA POLÍTICA

Paul Ricoeur en su ya conocido libro *Finitud y Culpabilidad* nos señala que responder al problema del mal entraña la necesidad de precisar los límites de la voluntad humana¹; esto lleva a Ricoeur a plantear que la estructura de la realidad humana se define por su labilidad y su carácter finito. Así, la problemática ética, antropológica y política se aclaran a la luz de precisar la finitud del hombre, y a partir de una falibilidad que le es inherente a la voluntad humana.²

El propósito de este trabajo no es penetrar en el análisis de la Simbólica del Mal, que muy bien estudia Ricoeur, pero su tesis sobre la finitud del hombre es sugerente para profundizar e iniciar el problema político que nos concierne. Nos referimos a que la teoría de Hobbes sobre el poder y el Estado tiene como transfondo un horizonte donde la finitud del hombre es punto central y directriz del nuevo rumbo que asume la modernidad. Por vez primera el hombre a inicios de la edad moderna se percibe como finito, y a través de esa finitud trata de erigir un mundo a su manera y basado en sus propias fuerzas. En el terreno político se aprecia este cambio que valora positivamente las fuerzas limitadas del hombre y lo lanza a la consecución de un orden social sin tomar ya como paradigma la infinitud del mundo de Dios. Ciertamente, la relación finito-infinito la podemos rastrear desde los griegos, pero en el mundo moderno se aprecia sobre todo en el ámbito político, un mayor peso hacia la característica finita del ser humano que ahora se afirma como la base del poder y la autoridad política del Estado.

De esta manera, con la edad moderna surge un paradigma racional que explica la

¹ Paul Ricoeur *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1991, pp 13-21.

² *Ibid.*, pp 25-66

naturaleza del Estado y la Sociedad de una manera novedosa, ya que dicho paradigma racional se libera de las explicaciones teológicas y medievales, y favorece así la secularización de los asuntos políticos y de toda índole en general. En nuestra investigación este período a inicios del siglo XVII nos parece esencial, pues a partir de este nuevo pensamiento se empieza a dilucidar un nuevo tipo de organización política en donde queda enmarcado el hombre en su finitud, y a partir de ésta se delinea una nueva sociedad compleja que aventura soluciones basadas en la ciencia y la técnica para los problemas del Poder y el Estado.

Pero para entender la importancia de la finitud humana en el pensamiento político moderno, es conveniente que nos detengamos un poco en el análisis de la ruptura entre el pensamiento medieval y el nuevo orden moderno al que Hobbes pertenece. La comparación a la que lleguemos nos aclarará la manera en que se integra la finitud del hombre en la solución de los problemas sociales, lo cual recubre una gran importancia en la comprensión de la teoría del lenguaje y del poder de Hobbes. Ciertamente, la teoría política del pensamiento moderno se desarrolla a partir de una Naturaleza humana, que aunque ha sido creada por Dios, ya se distingue por un papel terrenal y con propósitos más pragmáticos y sin pensar en órdenes trascendentes. En esto último, Hobbes será el autor más representativo del nuevo orden teórico. Pero antes de abordar a Hobbes, empecemos por el análisis de la ruptura del pensamiento medieval con el pensamiento moderno ya antes mencionado.

Podríamos caracterizar la edad moderna, como ya lo hemos dicho, como un período en el que surge un modelo científico racional que da un nuevo sentido tanto a los fenómenos naturales como sociales. En el terreno político se observa que el pensamiento tiende a buscar nuevas bases de mayor alcance explicativo para comprender el origen y la naturaleza del Estado y la sociedad, lo cual ocasiona un divorcio entre las antiguas

explicaciones teológicas y el nuevo pensamiento moderno. Este nuevo pensamiento político se empieza a generar desde el renacimiento con Maquiavelo y adquiere un sentido más sistemático posteriormente en la teoría iusnaturalista; pero desde sus inicios el nuevo pensamiento moderno acusa toda una serie de principios totalmente contrarios al orden medieval y a la teoría aristotélica; así, la teoría política moderna nace en una franca oposición al pensamiento medieval y cristiano, cuyos ideales fueron predominantes para explicar los fenómenos políticos y culturales de una época. El pensamiento cristiano es pues un antecedente importante que debemos recordar en sus planeamientos generales que dilucidan el por qué de la ruptura con la modernidad.

No debemos olvidar que el Cristianismo influyó profundamente la concepción del hombre y su realidad comunitaria por más de diez siglos, de tal manera que en el medievo el cristianismo no sólo fue una religión, sino también el modelo de toda una forma de concebir la realidad humana, dicho modelo cristiano transformó a tal grado el mundo, que la cultura y las formas de vida del hombre común se desarrollaron bajo los parámetros que indicaba el evangelio cristiano, y su influencia, por supuesto, penetró en todo ámbito social, en donde la misma política se desarrolló a expensas de las argumentaciones teológicas. Sabemos que los evangelios y las escrituras afirmaron desde el principio la necesidad de vincular a los seres humanos en base a ideales como la fe, la esperanza, la caridad, el amor y el respeto por la dignidad de todo ser humano, aunado a una ética de hermandad y ayuda mutua; de esta manera el cristianismo afirmó la posibilidad de una vida espiritual en plena conjunción con una comunidad política. Pese a que la Edad Media distingue el reino de Dios del reino de los hombres, ambos mundos se relacionaban y, en teoría, deberían apoyarse mutuamente; desde un primer momento, el Cristianismo en la medida en que adquirió mayor poder político, ideológico y social buscó la manera de poner en consonancia a la comunidad humana con los preceptos e

ideales que diseñaba el evangelio de Cristo, y así, por ejemplo San Agustín señaló que el ideal de una sociedad debería estar en función del establecimiento de una Ciudad de Dios, es decir, una ciudad donde se rigieran los hombres en función de las normas y las leyes cristianas. Así lo dice San Agustín:

*" . Sabemos que hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos ser con aquella ansia y amor que nos inspiró su divino autor . . ."*³

Podemos señalar que tal como lo ha señalado Cesáreo Morales:

*" .El Estado natural del hombre era el "Estar en Dios". Ese era el estado del equilibrio perfecto: precisamente, el estado de libertad. El vínculo con Dios como articulación ontológica de la persona era una buena solución: gracias a él se encontraban reunidos el mismo (el ser en Dios) y la Diferencia (el ser del hombre: el estado de libertad). Más rigurosamente, ese vínculo hacía que el hombre existiera en Dios . . ."*⁴

De esta manera, el ideal cristiano se enfocaba a establecer una ciudad en donde los hombres se gobernaban en estricto apego a las escrituras. Por supuesto, esta búsqueda de conformar la Sociedad y el Estado en función de ideales cristianos no estuvo exenta de problemas, disidencias y opiniones contrarias, que se reflejan en las luchas entre el Imperio civil y la Iglesia católica; sin embargo, pese a las batallas históricas, lo más importante es señalar que todas ellas se movieron sobre el mismo suelo religioso y atendiendo a una regla y a un modelo cristiano de ver y analizar el mundo. De San Agustín a Sto. Tomás de Aquino, los ideales religiosos y filosóficos del cristianismo sirvieron de condiciones de posibilidad de la organización social además de servir también de justificante de un orden social que debía cifrarse en el mandato divino. Esto último que mencionamos queda sintetizado en la Teoría del Derecho divino de los reyes, pues ésta es una justificación del poder y de la monarquía que se basa en argumentos religiosos y teológicos.

³ San Agustín *La Ciudad de Dios*, De Paulinas, México, 1980, Lib XI, 1

⁴ Cfr. Cesáreo Morales. "Individuo, Autonomía y Política"; *Cuadernos Americanos*, Segunda Epoca, Vol CCLXIV, Año XLV, No 1 (enero-febrero, 1986), p. 145

Ciertamente el derecho divino de los reyes fue la plasmación teórica en materia política de estos ideales que buscaban realizar en la tierra un gobierno cristiano. Como nos lo ha hecho ver John Neville Figgis ⁵, la Doctrina del Derecho Divino no descansaba en meros absurdos o proposiciones aisladas, sino que se sustentaba en un aparato teórico, filosófico y religioso que en su momento fue la gran autoridad. El mismo Neville ha mencionado que la teoría del Derecho divino puede resumirse en cuatro posiciones que indican una coherencia lógica (aunque quizá ya no para muchos, en especial los defensores de la democracia): 1) la monarquía es una institución de ordenación divina, 2) el derecho hereditario es irrevocable, 3) los reyes sólo son responsables ante Dios y 4) la no resistencia y la obediencia pasiva son proposiciones divinas ⁶.

Estas proposiciones señaladas resumen un aparato teórico que involucra una justificación del Estado monárquico y una explicación teológica de la sociedad y el poder absoluto del Rey para gobernar; pero lo interesante es resaltar que en base a ellas se encuentran los principios que guían a los hombres de aquella época a construir o defender un orden divino. Dichas proposiciones son esenciales para entender posteriormente la teoría contractualista moderna, en especial de Hobbes; pues los pensadores del siglo XVII y XVIII se opondrán y criticarán estas explicaciones teológicas dando paso a una nueva teoría de explicación social. En efecto, si analizamos cada una de las propuestas que defienden el poder absoluto del Rey y su justificación divina encontraremos que son opuestas a las ideas que sostendrá el iusnaturalismo moderno.

Pero veamos primeramente cuáles eran los principales argumentos del Derecho divino que sustentaban el gobierno monárquico para luego entender el cambio revolucionario de la teoría contractualista, incluida en ella a Hobbes mismo.

⁵ John Neville Figgis *El Derecho divino de los reyes*, F.C.E., México, 1970, pp. 14-24

⁶ *Ibid.*, p 1

Primeramente, podemos observar que las ideas que mantiene el pensamiento medieval acerca del origen divino del rey estaban ya planteadas desde hace mucho tiempo en cierta concepción primitiva de aquellos pueblos que creían que sus gobernantes eran la encarnación de un poder divino.⁷

Sin embargo, en el caso del pensamiento medieval, esta idea de un poder divino se vio fortalecida por ideas filosóficas de Aristóteles y por la difusión y la contribución que hiciera Sto. Tomás de Aquino a este pensamiento; en efecto, ya Aristóteles en la antigüedad había mencionado que por naturaleza existen hombres que nacen para gobernar y otros que nacen para obedecer:

*“... Mandar y ser mandado pertenece a las cosas no sólo necesarias, sino provechosas, aun en ciertos casos y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar”*⁸

Como menciona Aristóteles la diferencia entre mandar y ser mandado es necesaria y útil, además que natural, y de ahí que el pensamiento medieval observe como algo legítimo la diferencia entre gobernantes y el establecimiento de un régimen donde unos se dedican a mandar y otros únicamente a obedecer. De la misma manera se argumentaba que las Sagradas Escrituras estaban de acuerdo con la tesis aristotélica, ya que en ellas se demuestra que la suprema potestad es Dios, y todas las demás criaturas son súbditos, de ese rey omnipotente. De esta manera, si se quiere establecer un orden político deberá ser a semejanza de un orden divino, que es a la vez el orden natural de Aristóteles, en donde el Rey asumirá la función análoga del Ser Supremo destinado a gobernar a sus súbditos.

Así, el hecho de que se dijera que la monarquía era un modelo de inspiración divina no era fortuito, pues en verdad se apoyaba en la idea jerárquica de la creación

⁷ *Ibid.*, p. 25

⁸ Aristóteles *Política*, UNAM, México, 1965, I, 2

divina; tomando a las escrituras como garantía explicativa, se argumentaba que Dios ejercía su mandato de una manera monárquica y absoluta, pues era una especie de Rey o jerarca máximo que gobernaba según sus principios y su propia forma de ser, sin pedir la opinión ni el consentimiento de nadie. La monarquía era clara expresión de un reino divino; el Rey representaba el poder de Dios y se legitimaba su mandato por la ley natural divina que establecía, como ya mencionamos, que el papel de unos era gobernar y el de otros el ser gobernados, así como lo hacía Dios con nosotros. Era necesario pues que el microcosmos se ajustara al macrocosmos, en una especie de semejanzas que por una razón divina siguen rumbos paralelos.

Por otra parte, el pensamiento medieval llevó al cabo esta tesis de la naturaleza divina que ha de reflejarse en el orden mundano a la finalidad misma de la estructura social. El rey era esa persona destinada a ser el vigilante de ese orden y cumplir con la finalidad establecida por Dios. Es notorio como Sto. Tomás de Aquino señala que solamente una persona, es decir, el rey es la mejor opción de guardar y cuidar ese orden divino⁹. Y así, dado que la Naturaleza nos enseña que hay un sólo Dios que dirige bajo su unidad todo lo demás, así un Rey es aquél que dirige bajo su poder toda la colectividad humana. Sto. Tomás de Aquino afirmaba que:

“ En todo aquello que se ordena a un fin (.) es necesario que alguien dirija y decida, de tal manera que se llegue a dicho fin. Una nave (.) se inclina a una u otra parte, de manera que solo puede llegar al puerto bajo la guía de un timonel . ”¹⁰

Ese timonel o guía del que habla Sto. Tomás de Aquino es el rey dirigiendo una Sociedad. La Sociedad humana es semejante a una nave que busca un rumbo y una

⁹ Cfr. Tomás de Aquino. *Sobre el gobierno de los príncipes*. Tecnos, Madrid, 1992, t.6

¹⁰ *Ibid*, I, 8

meta, que es el orden y la paz social; pero para llegar a esa meta alguien debe dirigir a los hombres, pues de lo contrario la nave de la sociedad se perdería a la deriva sin alcanzar jamás la finalidad propuesta. Por ello también se justifica la existencia del rey, pues es un timonel o capitán que ha de dirigir la nave hacia su destino final. Resulta claro el motivo por el cual no pueden existir más capitanes o dirigentes de una nave, pues aparte de que se debe de respetar el orden divino que señala la existencia de un sólo Dios, existe también una razón pragmática: cuando se dan una diversidad de dirigentes, también hay una diversidad de opiniones y metas hacia donde debe dirigirse la nave, y así lejos de llegar a un puerto seguro, la nave vagaría sin rumbo y sin sentido.¹¹

Ahora bien, en base a lo señalado por Sto. Tomás de Aquino se puede explicar la poca importancia que concede a la participación ciudadana. En el medievo no puede hablarse de ciudadanos, ya que aparte de no existir las ciudades burguesas, no existían tampoco los argumentos teóricos que justificasen la participación política de los hombres, ni las condiciones materiales que propiciarán esa participación. Por lo mismo el papel de los gobernados se circunscribe a una tarea de siervos, que bajo una mirada paternalista, deben ser guiados y gobernados por un pastor o Rey; propiamente la función básica del pueblo es obedecer y no resistirse al mandato del jerarca máximo; como súbditos, los siervos no pueden participar ni reclamar nada al Rey, su tarea es de acatamiento hacia las leyes y disposiciones del monarca, pues éste es el único que sabe guiar y Dios le ha concedido el poder para conducir al pueblo. En todo caso que un rey sea injusto, es Dios, y no los hombres, quien puede recriminarle y castigarle, pues el Rey, como poder supremo en la tierra sólo es responsable ante Dios.

De tal manera, la sociedad que es mantenida en el medievo puede resumirse en una sociedad jerárquica con poca o nula participación política popular. En síntesis, para el

¹¹ *Ibid.*, I, 14

medieval una sociedad está integrada por gobernantes y gobernados: Al Rey y la Nobleza por derecho divino les corresponde guiar y establecer un orden y una paz social; a los gobernados o súbditos les corresponde la obediencia y dejarse guiar por su Rey. Al parecer, el mundo social del medieval sufría la misma figura de una conciencia desventurada como lo observa Hegel en la Fenomenología del Espíritu¹²; se recordará que en la obra citada, Hegel señalaba que la conciencia desventurada es una conciencia finita que pone su esencia en un más allá que considera perfecto y absoluto; en contraposición a ese orden divino, la conciencia finita se toma a sí mismo como lo imperfecto y lo relativo, y así la tragedia de esta conciencia supone la separación de dos mundos, el finito y el infinito, que a pesar de necesitarse, se excluyen mutuamente: la conciencia finita sale de su imperfección y pobreza que no le permitirá llegar a Dios infinito, en el caso de lo infinito, éste se concibe como un más allá que nunca deberá mancharse de la finitud de una conciencia servil y creada¹³. En el mundo de lo social esta figura de la conciencia desventurada tiene su paralelo en el mundo que Hegel llama de la Cultura o del Espíritu extrañado de sí¹⁴, pues como en el caso de la finitud desgarrada, se forma una dualidad entre los ideales superiores del mundo cristiano personificado por el Estado y una sociedad servil que se mantiene en obediencia y sin ninguna sustancia que la identifique a sí misma. Ciertamente, el poder y el Estado se encuentran más allá, en el mundo prescrito por Dios, mientras que el mundo terrenal adolece de esencia; sucede lo que señala Hegel:

*“ El poder del Estado es, lo mismo que la sustancia simple, la obra universal - la cosa absoluta misma en que se emuncia a los individuos su esencia y que en su singularidad sólo es, simplemente conciencia de su universalidad.- (...) (El Estado) permanece como la base absoluta y substancia de todos sus actos ... ”*¹⁵

¹² Cfr Hegel Fenomenología del Espíritu, FCE, México, 1996, pp 128-135.

¹³ *Idem*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 289-294

¹⁵ *Ibid.*, 293

En efecto, el mundo de la Cultura, o Medieval, se encuentra escindido en dos mundos, el terrenal, el divino, todo lo cual llevará a manifestar una enajenación social entre los individuos que no se reconocen a sí mismos como esenciales y un Estado que se supone universal pero que no alcanza a reconocerse en los súbditos que gobiernan. En todo caso el Estado, en esta sociedad enajenada, funcionará a partir de ideales abstractos y formales sin ninguna posibilidad de realizarlos en los individuos; y a su vez, en la inoperancia y falta de realidad de los valores universales de la cristiandad, los individuos caerán en un desencanto que los llevará a la extrañeza de su existencia o a un nihilismo frustrante.

Históricamente sabemos como esta dualidad y enajenación de la conciencia desventurada se manifestó en las luchas internas del papado y los gobiernos civiles, y en el alejamiento del Estado y sus vasallos; todo esto ocasionó una crisis ideológica, política, cultural y económica que determinó a Europa a lanzarse a la búsqueda de un progreso y un avance que paulatinamente lo encontrará en la técnica y en un conocimiento más sistematizado de los fenómenos naturales y sociales. Es en esta búsqueda de un nuevo sentido que recupere la finitud del hombre como esencial, donde se encuentra el nacimiento de la teoría de Hobbes y en general de la teoría contractualista.

Debemos entender por lo tanto, que la teoría contractualista moderna nace en franca oposición a los ideales políticos y teológicos del medievo. Sobre todo, encontraremos que la modernidad en ciernes manifestará una mayor revalorización del mundo finito del hombre y una necesidad de encontrar un nuevo paradigma a la resolución de los problemas que le plantea la sociedad y la Naturaleza. En el terreno político, el iusnaturalismo moderno da paso a una nueva explicación del Estado y la sociedad a partir del nuevo sentido que empieza a adquirir el Hombre y la Naturaleza; así, en el nuevo mundo moderno empieza a surgir el paradigma de la Ciencia experimental y

la razón desdivinizada, que ofrece una nueva manera de enfrentarse a los hechos; pues si en el medievo todas las explicaciones del mundo y de los asuntos humanos giraban en torno a una ley divina y a un Ser Supremo trascendente, en la modernidad, por lo contrario, es la Razón humana y el apoyo de una Ciencia empírica lo que se muestra como garantía y fundamento de todos los fenómenos. En el mundo moderno comienza a separarse la Razón de la Religión, y prueba de ello es que las explicaciones teológicas apoyadas en las Escrituras dejan de ser confiables para la modernidad. Ya Francis Bacon había señalado la necesidad de superar la tradición aristotélica y desmitificar la autoridad de la Iglesia; según Bacon nuestra mente humana estaba condicionada y manipulada por conocimientos erróneos y por prejuicios promovidos por las instituciones eclesiásticas; de esa manera Bacon afirmaba:

" . los ídolos y los conceptos falsos que se han apoderado de la inteligencia humana, en la que han echado raíces profundas, no sólo bloquean el espíritu de tal modo que el acceso de éste a la verdad resulta muy difícil, sino que además, aún suponiendo que la mente humana haya enseguida forzado la entrada, reaparecerán en el momento de construir las Ciencias, sirviendo de obstáculo; a no ser que los hombres, una vez prevenidos, se defiendan contra ello todo cuanto sea posible..."¹⁶

De esta manera, con la destrucción de los ídolos y los prejuicios que no nos dejan reflexionar, Bacon buscaba una nueva forma de conocimiento que, por supuesto, no implicaría ninguna relación con las argumentaciones aristotélicas y teológicas.

El pensamiento moderno así, ve más un obstáculo que una garantía de verdad en las explicaciones religiosas; esta desconfianza en la fe cristiana aunado al avance que va adquiriendo las Ciencias Naturales a través de Copérnico, Galileo, Harvey y posteriormente Kepler y Newton, repercutirá en la interpretación que el iusnaturalismo dará acerca del Estado y el Poder, por lo pronto se muestra ya en Bacon esa desconfianza en el mundo celestial y la propuesta de ir en busca de un nuevo método.

¹⁶ Francis, Bacon., *Novum Organum*, Fontanella, Barcelona, 1979, I, XXXVIII.

Podemos comprender entonces que Bacon es uno de los primeros que piden un nuevo método diferente al aristotélico, que no sólo sea explicativo o descriptivo, sino que también sirva para descubrir nuevas formas de verdad. Podríamos decir que mientras la Escolástica sólo utilizaba un método para aclarar y hacer más lúcido los principios ya establecidos por la ley de Dios, por otro lado, el pensamiento moderno busca un método que no sea sólo analítico de la realidad, sino un método de descubrimiento y avance de esa misma realidad. Es Bacon quien de alguna forma sintetiza el pensamiento moderno en sus inicios ya que caracteriza el conocimiento no como algo meramente contemplativo sino transformador de la realidad. Ciertamente, la creación de un nuevo método tenía que ver con la realidad nueva a la que se enfrentaba el hombre, el cual se consideraba con las fuerzas suficientes para transformar un mundo en ascenso. Frente a esa nueva realidad la vieja tradición escolástica se mostraba en franca desventaja. Los principios religiosos fueron válidos mientras no fueron cuestionados y mientras se creyó en el poder de Dios; pero la realidad vista desde el Hombre mismo y sin ningún apoyo religioso demostraba una contradicción entre la percepción de los hombres y lo que se les había inculcado en la fe religiosa; de tal manera el modelo metodológico de la escolástica fracasaba ante los ojos de la modernidad no sólo porque era un ejercicio de repetición de verdades ya establecidas, sino porque al mismo tiempo había favorecido el dogma y la interpretación errónea de la Naturaleza.¹⁷

Así pues, había que romper con la tradición metodológica, pero no sólo en cuanto a forma de interpretación, sino como manera de justificar falsedades que la realidad no se cansaba de contradecir una y otra vez, según lo consideraba Bacon y con él un gran

¹⁷ *Ibid.*, I, XLII

número de pensadores. Los ídolos de los que habla Bacon son sumamente ilustrativos de esta nueva visión.¹⁸

Asimismo notamos en base a lo anterior que la misma idea de método implica todo un proceso reflexivo y mediato que rompe con cualquier concepción de verdad como inspiración espontánea; la verdad, de alguna forma como resultado del método adecuado, ya implica pues, la necesidad de ser demostrada; y ciertamente la escolástica había demostrado en base a la lógica aristotélica la posibilidad de alcanzar las verdades de Dios, sin embargo, la demostración de los modernos se inclina más hacia un carácter experimental y no fundamentado por las escrituras o cualquier tipo de órdenes o creencias religiosas. La escolástica había procedido analíticamente con los principios divinos, es decir, había esclarecido esos principios mediante la lógica deductiva, pero no había propuesto un nuevo método para descubrir nuevas verdades y nuevos hechos.

De esta manera, en la tendencia de explicar la realidad social y natural por medio de un nuevo método ya se encuentra implícita una nueva noción de Razón en un sentido autónomo e instrumental; de ahí que no sea casualidad que en el siglo XVII se le conozca como el siglo del método, pues junto a la capacidad de interpretar y esclarecer los fenómenos del mundo, también existía la opinión generalizada de que hacía falta un uso adecuado de nuestra facultad racional. No olvidemos que Descartes había mencionado que el uso de la Razón era común a todos los hombres, pero faltaba dirigirlo adecuadamente para un manejo eficaz y así descubrir nuevas verdades¹⁹. El método, desde entonces ha sido indispensable en toda investigación sobre la verdad de las cosas, pues éste le ofrece al entendimiento el camino para la consecución de esas verdades; de tal manera la verdad no llega al hombre, según el pensar moderno, por medio de una

¹⁸ *Ibid.*, I, XXXIX-XLIV

¹⁹ René Descartes, *Discurso del Método*, Primera Parte, Tecnos, Madrid, 1989, p. 29.

iluminación divina, o una intuición inesperada, ni siquiera por la lógica silogística, ni mucho menos la verdad es mero proceso de interpretación del lenguaje cifrado y sagrado; para el hombre moderno, por el contrario, la consecución de la verdad necesita de un esfuerzo regulado por ciertos pasos y reglas, de ahí que Descartes, Bacon y el mismo Hobbes consideren infructuosa toda investigación que carezca de un método; la verdad ha de ser resultado de una consecuencia lógica de ciertos pasos, en donde el hombre con su entendimiento y con su experiencia del mundo consiguen conformar una certeza de sí y de su realidad.

De esta manera, la confianza en la razón humana y la seguridad de proceder en base a un método, le permite al sujeto moderno enfrentarse al mundo de la vieja tradición medieval. En el terreno político esto se puede apreciar en la medida en que la teoría divina del poder deja de ser funcional. Si para los medievales el origen y la justificación del poder político se encontraba en Dios y la finalidad del hombre era respetar y obedecer ese orden instaurado por ese Ser Supremo, para los modernos, por lo contrario, son los hombres de carne y hueso, guiados por su Razón y su propio método, los que deciden el tipo de sociedad que prefieren de acuerdo a sus intereses comunes. En tanto que el derecho divino de los Reyes manifiesta un orden preestablecido anterior y superior al hombre y ajusta la conducta humana a los ideales del evangelio, la teoría moderna señala la posibilidad de crear un orden humano bajo sus premisas racionales. En tal sentido, tiene razón Norberto Bobbio cuando señala que la teoría contractualista instaurada por Hobbes concibe el Estado como un producto de la voluntad racional²⁰ y en efecto, como señala Bobbio, la modernidad y en especial la teoría de Hobbes, construyen una explicación de Estado y la justificación del poder político cifrada en un

v

²⁰ Cfr. Norberto Bobbio. *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, FCE, México, 1989, p. 123.

conocimiento de la naturaleza humana, esto es, en palabras del mismo Bobbio:

“ . buscar la explicación y la justificación de un hecho puramente humano como lo es el Estado, partiendo del estudio de la Naturaleza Humana: de las pasiones, de los instintos, de los apetitos, de los intereses que hacen al hombre un ser sociable o insociable, en suma (.) de los individuos abandonados en este mundo sin cuidado y auxilio divino ”²¹

Con este paso, el hombre al romper con el orden medieval y su explicación política, se encuentra en su propia finitud; para el moderno es la propia naturaleza humana, la que determinará el rumbo de la sociedad; el poder, el Estado, las leyes se conformarán de ahora en adelante en la premisa de un hombre universal que aprenderá a reconocer sus límites y su falibilidad. Después de este rompimiento habrá que pensar en una sociedad que no prometa el cielo ni el paraíso, sino que se adapte a los intereses y pasiones humanas²² ¿Cómo y de qué manera pensar en un nuevo orden social para un hombre enmarcado sólo por su cuerpo, sus deseos, sus intereses y sus pensamientos? Es este trabajo partimos de esta finitud en la cual Hobbes nos ofrecerá su respuesta, aportando la premisa en la que se sustentará el poder y la necesidad de un Estado que ya no se siente representante del Salvador pero sí una Institución de orden y control pasional. En los siguientes capítulos abordaremos un punto que nos interesa destacar y que se refiere al problema del lenguaje que buscamos engarzar con el problema político.

²¹ *Ibid.*, p. 127

²² Al respecto estamos de acuerdo con lo señalado con Cesáreo Morales al referirse al hombre moderno. “El hombre es un ser mortal ha de luchar por la existencia por la autoafirmación a expensas de los demás. Una nueva fuerza habita él: la que lo lleva a la nada. El dominio, el “príncipe de este mundo”, que es también la “fuerza de muerte” la violencia, domina a los hombre los convierte en demonios. Se abre, así el círculo de la vida humana una inseguridad que comienza por el pecado y termina con la muerte” Véase C Morales, Individuo y Autonomía Política, Editorial citada, p. 145

1.2.- EL LENGUAJE Y LA REPRESENTACIÓN.

Si bien la teoría de Hobbes empieza a confirmarse a partir de la ruptura con un orden infinito, dando paso a la construcción de una finitud en el orden político, su teoría del lenguaje nace en franca ruptura con una teoría simbólica que ajustaba palabras y cosas en un mismo universo. Así no sólo la modernidad construye un edificio político que dará a lugar a un poder visible a través de la Ciencia y la racionalidad; también la modernidad aprende a nombrar de otra forma el mundo que experimenta. En la subjetividad que caracteriza al hombre moderno, su lenguaje no será sino representación de sí mismo, de su forma vacía que llena partir de voces y significantes que revelan su ser.

Pero antes de abordar la teoría del lenguaje de Hobbes en unión con su teoría del Poder, es preciso que analicemos ese terreno que posibilita un nuevo sentido de los signos. Para ello, partamos de la tesis de Foucault sobre el rompimiento entre palabras y cosas que inaugura la época clásica de la representación moderna. Como veremos más tarde en los siguientes capítulos, Hobbes reconocerá que sobre la base de la Naturaleza humana se puede erigir un orden social, pero también tomando en cuenta un tipo de lenguaje que sea representativo de esa subjetividad racional y pasional. Debemos por lo tanto también estudiar el lenguaje que le sirve a Hobbes para estructurar y organizar la comunicación social. Si Hobbes confía en el lenguaje como medio de integración social en gran parte es porque el lenguaje ha bajado del mundo divino y encuentra su lugar para nombrar y significar la pasión humana así como regular el orden a través de la racionalidad humana.

En tal sentido Foucault viene a construir un aporte en la comprensión de la significación del lenguaje moderno. En las Palabras y las Cosas Foucault menciona que

hasta el siglo XVI se había desarrollado toda una episteme de la semejanza²³. Es decir, la semejanza fue el paradigma, si así se lo puede llamar, que organizó el saber y la manera de nombrar a la realidad hasta finales del Renacimiento. Es necesario detenerse a examinar esta episteme de la semejanza pues es su ruptura en el siglo XVII lo que marca el inicio de una nueva relación entre los signos y la realidad humana. Y en efecto, en un mundo donde se concebía un orden trascendente, también los signos y las cosas conformaban un núcleo integral, donde todo era parte, de una u otra manera, del mismo ser. La discontinuidad del mundo moderno viene a sustituir esta semejanza de las palabras y las cosas por una relación de ruptura que a su vez transforma la función del lenguaje en una función representativa del sujeto moderno. Veamos como el análisis de Foucault nos lleva a comprender esa ruptura y ese inicio del lenguaje representativo.

Ciertamente, Foucault menciona que el siglo XVI estaba regulado por una serie de categorías, las cuales todas ellas podrían reducirse a un elemento directriz que era la semejanza. En otras palabras, la semejanza guiaba el conocimiento de las cosas buscando en el entramado del mundo las cualidades o características que unían a los diferentes seres; a su vez, la semejanza intervenía en la función de los signos al utilizarlos como marcas que acercaban y nombraban las similitudes de todos los fenómenos. Foucault destaca de este juego de semejanzas cuatro figuras representativas del saber renacentista: la *convenientia*, la *aemulatio*, la analogía y el juego de las simpatías.²⁴

Al respecto, Foucault señala que a su manera, estas cuatro formas de la semejanza son variantes que ordenan el conocimiento de los fenómenos. La *convenientia* por un lado, es una semejanza que une a los seres espacialmente, y muestra la cercanía de un ente con otro. La naturaleza o Dios mismo ha colocado a cada

²³ Cfr. Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968, p. 26

²⁴ *Ibid.*, pp 26-34

quien en el lugar que le corresponde, y en esta cercanía espacial ya denota una semejanza entre los seres del mundo. Así, una planta es conveniente con una bestia que se alimenta de ella por el puesto que le ha asignado el Creador ; por ello, todas las criaturas de Dios se ajustan a un orden y establecen entre ellas una comunicación que las relaciona naturalmente; las vecindades de los seres y las cosas suceden, por tanto, de una manera natural y conveniente al orden establecido; lo propio del conocimiento en este sentido, es buscar el vínculo que ata a los vecinos, a quienes en el espacio y en el tiempo son unidos por la misma conveniencia. Por el lugar que ocupan en la naturaleza los seres, se puede elaborar toda una interpretación de la obra divina, en donde el macrocosmos y el microcosmos se unen. Es decir, todos los seres no se excluyen, sino que se alinean unos con otros por la mayor conveniencia que encuentra entre sí; es decir; se enlazan unos con otros en la singularidad del espacio que los acerca.²⁵

Por otro lado la *aemulatio* es otra figura que analiza Foucault y que entraña otra variedad de semejanza en el lenguaje de las cosas. En la *aemulatio*, la función de la semejanza se da en otro sentido; si en el caso de la *convenientia* los seres se asemejan en un sentido espacial por su proximidad de unos con otros, en el caso de la *aemulatio* se da más bien una relación distante que une seres, quizá separados espacialmente pero unidos por una emulación de ciertas características. A decir de Foucault, el mundo se duplica a distancia, ya que las figuras que ocupan un puesto determinado pueden ser el reflejo de otra que se localizan en otro extremo. De esta manera, se puede comprender que el rostro de un hombre refleje el orden del universo al señalar que los ojos son semejantes a la claridad y la iluminación del Sol, o bien de la luna o de las estrellas; o que la boca refleja a Venus porque "en ella pasan los besos y las palabras del amor"²⁶.

²⁵ *Ibid.*, pp 26-28

²⁶ *Ibid.*, p 28

En este caso, la *aemulatio* funciona como un espejo que refleja el cuerpo de los entes a una distancia considerable, pero al fin es un ejercicio de acercamiento y unión entre todos los fenómenos y las cosas del universo. De ahí que surja también un conocimiento interpretativo de estas semejanzas a distancia, y se jerarquice un orden en el que los seres muestren un parecido con otros; tal es el caso del conocimiento de las plantas y las hierbas que se clasifican por una característica particular que las asemeja a una estrella, a un animal salvaje o cualquier figura del orbe.²⁷ En el caso de la tercera modalidad de semejanza que es la analogía, el acercamiento de los seres es menos evidente, pero garantiza así una pluralidad de interpretaciones; en la analogía intervienen características que no son tan visibles - acaso secretas - que marcan un parecido y una familiaridad que une cuerpos, fenómenos y grupos de seres. Aquí funciona una semejanza de tipo comparativo que juega con relaciones de identidad, contraposición o inversión, pero que de todas maneras acaba uniendo entidades y asociándolas en un conjunto de parentesco. El cuerpo humano, por ejemplo, es semejante o análogo a un atlas de la tierra que habita, pues sus huesos son semejantes a las rocas, las venas del hombre son parecidas a los ríos de la tierra y su carne es como la gleba donde mora. El conocimiento está enfocado a encontrar las analogías posibles entre las plantas, los animales y el mismo ser humano, y en ese trabajo comparativo se asocian familias de seres que por parecidas de algún modo se transmiten las mismas funciones: como el cuerpo humano es semejante al universo en el que vive, una enfermedad que sufra el hombre es análoga a la tormenta o un desastre climático. En ambos casos, en la enfermedad y en la tormenta, los sistemas se alteran, y así como se desbordan los ríos, se desbordan nuestras venas; así también como los truenos y relámpagos se manifiestan en nuestra mente como estados alterados de nuestra conciencia. Todo ello nos habla de una

²⁷ *Ibid.*, pp 29-30

especial manera de dotar de sentido a un universo que se manifiesta idéntico a sí mismo a pesar de lo heteróclito que puedan parecer los seres que lo integran.²⁸

Ya por último Foucault considera el funcionamiento de las simpatías. La simpatía juega un papel característico, pues se maneja de un modo más libre y casi sin ninguna limitación; es un poder invisible que logra reunir a los objetos disímbolos y alcanza a restituir un mundo que parece diferente. De tal manera, la simpatía es una fuerza impulsora que, transparente y apenas percibida explica de que dos o más cosas pueden estar juntas; y el hecho de que simpaticen la plantas, los animales y caracteres humanos se debe a una carga, casi diríamos emocional, que funciona como un imán y los envuelve en una unidad, que permanentemente hará que se atraigan si están lejos o permanecer juntos si no existe fuerza que los separe. El efecto cognoscitivo al igual que en los anteriores casos redundaba en un mismo círculo de la mismidad en donde se explica al ser de las cosas que por esa simpatía que las relaciona en un elemento común, que puede ser una marca, una cicatriz, una fuerza invisible o cierto empate en el humor o en el deseo de complementarse. Pero junto a la simpatía, la antipatía es la contraparte de aquélla. En el caso de la antipatía, ésta no rompe con la episteme de la semejanza, sino que, al contrario, refuerza el núcleo de un universo que a pesar de las diferencias sigue siendo el mismo, en efecto, no puede haber simpatía sin antipatía, y si la simpatía era la fuerza que cohesionaba los entes del universo, la antipatía a pesar que es una fuerza de rechazo y excluyente, sirve para explicar que aún siendo el universo uno mismo, también conserva las diferencias en cada objeto como es y diferente a los demás. Es decir, la simpatía une y es por ella que existe una hermandad entre los seres; pero la antipatía complementa el círculo de la mismidad al otorgar una razón de que existan unos seres

²⁸ *Ibid.*, pp 30-32

diferentes a otros; pero en realidad la antipatía cumple con ser negativa de una dialéctica que asume que para integrar lo uno es necesario el complemento de lo negativo.²⁹

Ahora bien, todo este proceso cognoscitivo que Foucault nos señala no debemos olvidar que tiene una relación estrecha con el lenguaje. En realidad, el juego de semejanzas refleja un orden entre palabras y cosas; la posibilidad de que existan semejanzas se da a partir de que se encuentra en las cosas una marca que revela lo que son y como se enlazan con las demás. Según Foucault, el mundo de lo similar existe porque es un mundo marcado, porque en cada objeto se puede apreciar la signatura o la huella que nos permite interpretarla y enmarcarla en el orden de la semejanza. Así, en la materia misma de los entes está escrito su destino y su posibilidad, de tal forma que el conocimiento se vuelve un juego hermenéutico de los fenómenos existentes. El teórico, el mago, el científico renacentista se desenvuelven en ese plano de la lectura de las cosas que conlleva a la adivinación, la astrología, un saber esotérico y un microcosmos reflejo del macrocosmos del Creador. Las palabras son reflejo de la mismidad de las cosas y son reflejo de un saber que tiene sus límites en la suma de objetos; como dice Foucault:

“ . La única forma posible de enlace entre los elementos del saber es la suma. De aquí, las inmensas columnas, de aquí su monotonía. Al poner como enlace entre el signo y lo que indica la semejanza (a la vez tercera potencia y poder único, ya que habita de la misma manera la marca y el contenido), el saber del siglo XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido. ”³⁰

Y en efecto, al unirse la palabra y la cosa por el enlace que establece la semejanza, el saber renacentista conformó su propio límite del mundo. Conocer una

²⁹ *Ibid.*, pp. 32-34

³⁰ *Ibid.*, p. 39

cosa, entonces, se vuelve una tarea de lectura, de desciframiento de aquella escritura divina que no se encuentra directamente pero acaso muestre sólo una señal para que encadenemos los significados.

Por tanto, así como las cosas guardan un signo que las explica, así también, las palabras funcionan como las cosas que designa; y ello explica la importancia del comentario y la sagrada escritura. A la palabra se le concede una realidad pocas veces cuestionada, sobre todo si la palabra es del Creador, y de ahí su obediencia y el respeto por esa palabra; alterarla, dudar de ella, apartarse de su fe en lo dicho, no sólo es sacrilegio, sino también alteración de su creación, de su orden. Toda escritura de Dios es sagrada y pertenece a las cosas mismas, no hay separación entre lo que dice el libro sagrado y los entes que existen dotados de materia y cuerpo. Por ello mismo también, el comentario es el máximo logro de una hermenéutica religiosa; jamás se aventura a una interpretación más allá de la palabra, sino que el comentario funciona como una segunda lectura que aclara, despeja de impurezas, resalta el detalle, pero siempre siendo el mismo texto a final de cuentas.

Quizá algo que nos pueda aclarar la revelación entre palabras y cosas en el renacimiento, sea el clásico triángulo de Ogden y Richards para explicar la religión que guardan pensamiento, símbolos y cosas. Se recordará que el triángulo es el siguiente:



Este triángulo ilustra una relación que desde los estoicos ya estaba presente; aunque los nombres pueden cambiar, este esquema representa las relación ternaria entre

³¹ Cfr. Ogden y Richards *EL significado del significado*, Paidós, Barcelona, 1980, p. 36

significado (pensamiento) significante (símbolo) y referente (cosas). Aunque la interpretación de Ogden y Richards se mueve dentro de la teoría moderna del signo, esto nos sirve para resaltar lo característico y específico de la teoría del lenguaje de la semejanza. Como se recordará, Ogden y Richards señalan que entre el pensamiento y el referente existe una relación causal directa, es decir, que la aparición del referente (cosa) ocasiona casualmente la aparición del pensamiento de aquel objeto referido y viceversa, si tenemos un pensamiento de algo esto nos remite al objeto fuera de nosotros. También hay una relación directa y causal entre el pensamiento y el símbolo (las palabras): Todas las palabras nos remiten a ideas y las ideas necesariamente se expresan mediante el símbolo convencional. Este tipo de relaciones directas entre el pensamiento con el símbolo y la del pensamiento con el referente quedan ilustradas en el esquema del triángulo con la línea continúa que uno de los puntos en cuestión. Sin embargo se podrá notar que la figura mantiene una línea punteada y que sirve para evidenciar una relación indirecta, esta es la relación entre palabras y cosas. La palabra no llega a la cosa más que a través de un rodeo que va del símbolo al pensamiento y del pensamiento a la cosa; tampoco el referente se reconoce en la palabra más que por medio del pensamiento o el significado. En base a esto, los autores mencionados opinan que :

Entre el símbolo y el referente no existe ninguna relación adecuada fuera de la indirecta, que consiste en que alguien lo use para representar al referente. Es decir que el símbolo y el referente no están vinculados en forma directa (.) sino tan sólo en forma indirecta, los dos lados del triángulo. . .³²

Sin lugar a dudas, podrá advertirse que esta visión moderna entre palabras y cosas queda marcada una relación lejana y mediada por el pensamiento. En otro contexto, pero igualmente excluyente, Seussure al identificar al signo lingüístico señala que "lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una

³² *Ibid.*, p. 37

imagen acústica³³; y en efecto el nacimiento de la Lingüística como Ciencia se basa en esta diferencia entre palabra y cosa y relevándola por una relación significado / significante. Queda claro que esta no es la visión de la Semejanza que une palabras y cosas mediante los mecanismos que ya anotamos en donde se junta y congrega al símbolo con los entes marcados de la vida cotidiana. Ciertamente el cambio de perspectiva es notable entre la visión moderna del signo y la teoría de la Semejanza del lenguaje, y por ello puede advertirse a partir de la ruptura entre el signo y aquello que designa: mientras para el saber renacentista se unía los nombres y los seres designados en una relación simbólica y material, la edad moderna rompe con ese paradigma e inaugura una teoría del signo a partir de esa ruptura entre el lenguaje y el referente e instaura un visión binaria del signo, de lo cual Ogden y Richards y Saussure son herederos.

Y en efecto, no tenemos que esperar la llegada de Saussure para reconocer la relación significado / significante, ya que ésta se puede advertir en la época clásica del siglo XVII, cuando el signo se vuelve representación. Si para la cúspide del saber renacentista el signo se agotaba en la semejanza con el referente, para la edad moderna el signo se despliega en una representación sin fin. Cabe aclarar que el signo como representación no indica en el siglo XVIII una referencia a la cosa; el signo no representa un ente fuera de él, sino que se despliega a sí mismo en una imagen conceptual y su significante; como ha mencionado Foucault:

“... Representar es oír en el sentido estricto: el lenguaje representa el pensamiento, como este se representa a sí mismo (...) Las representaciones no se

³³ Ferdinand De Saussure, *Curso de Lingüística General*, Losada, Buenos Aires, 1978, p. 128

enraizan en un mundo del que se tomaría su sentido : se abre por sí mismas sobre un espacio propio, cuya nervadura interna da lugar al sentido ³⁴

Así la representación del signo es la referencia a sí mismo mediante otro signo que le indique lo que es; por ello, un signo hace referencia a otro que representa. Pero dentro de él mismo, el signo se desdobra en el concepto que indica y la voz estrechamente vinculada que materializa al primero. De aquí en adelante se desencadena toda una serie de consecuencias que sitúan en otro nivel la función de los signos.

Se recordará que para la época donde reinaba la similitud era indispensable hacer referencia a la marca externa de las cosas para interpretárlas, pero ahora en el universo donde se despliegan las palabras y sólo se refieren a sí mismas entonces surgen cadenas de pensamientos que se analizan , se jerarquizan y se ordenan según sus cualidades . Ante la búsqueda de analogías y simpatías , el mundo clásico del siglo XVII opondrá la capacidad de analizar y discernir las representaciones; ello implica la importancia que tienen el orden para los inicios de la modernidad que a diferencia de una hermenéutica y una interpretación , le interesa conocer los signos, sus representaciones y ordenar ese universo.

En tal caso, el signo se encuentra en el interior del conocimiento y como lo señala Foucault, sólo existirá un signo en la medida que se logre conocerlo. Para el saber de las semejanzas el mundo ya estaba escrito y marcado con las huellas dadas por Dios; por el contrario, en el análisis moderno no existen signos callados o silenciosos , sino que estos se forman al conocerlos y ello implica el saber que representan.

Encontraremos más adelante en este trabajo, que para Hobbes el lenguaje tiene sentido por lo que representa y hace conocer y no porque sea semejante a lo que

³⁴ M. Foucault, *Op Cit.*, p. 83

designa. Por supuesto, ello implica la noción de convencionalidad y arbitrariedad del signo que Saussure se encargó de enfatizar³⁵, pero en el siglo XVII además de esto permite al hombre (el sujeto moderno) adueñarse de su mundo, penetrar por medio de los signos creados a un orden y a una organización convencional sí, pero por ello más terrenal y ajustada a su propia naturaleza.³⁶

En fin, el rompimiento con el saber de la semejanza implica que los signos serán cadenas de representaciones en donde una dialéctica del significado y el significante formará la fuerza motriz del conocimiento y la experiencia del Sujeto. En la construcción del hombre moderno, los signos servirán de sustrato, organización y posibilidad de experiencia en ese mismo hombre moderno. El sujeto moderno se empieza a formar por la representación que se hace de él mismo. Son las palabras y los signos los que le dicen al hombre de su situación, de su naturaleza, de su posibilidad de construir un orden social. En el terreno político, también el poder se vuelve representación: el Rey ya no será depositario de un poder divino, será el actor que represente un papel en una obra no escrita por él, ni por Dios, acaso por un sujeto sin rostro que apenas está por nacer. Hobbes encontró la mejor imagen del poder moderno al compararlo con una obra de teatro, una obra donde se representa el poder con sus actores y actrices, pero cuyo autor permanece invisible o escondido en algún lugar.³⁷

A partir de esta ruptura, la de política y la del signo, es donde vamos a situar a Hobbes, y analizar en concreto esa nueva formación del lenguaje y la política moderna. En los siguientes capítulos mostraremos como esta ruptura le sirve de fondo a Hobbes

³⁵ F. De Saussure *Op. Cit.*, pp. 130-133

³⁶ M. Foucault, *Op. Cit.*, pp. 64-68. También Cfr. el artículo de Cesáreo Morales "Foucault ¿Fin de la Modernidad?" en *Rev. Cuadernos Americanos*, Vol. CCLVII, Año XLIII, No. 6 (noviembre-diciembre, 1984), pp. 97-99.

³⁷ Cfr. al respecto T. Hobbes., *Leviatán*, Ed. Nacional, Madrid, 1979, XVI, pp. 254-259

para instaurar un nuevo sentido de la política y de los signos que le permiten organizar su teoría del Estado y las pasiones

CAPÍTULO II

Como señalamos en el capítulo anterior Hobbes intenta realizar un estudio científico del poder y las relaciones sociales, pero para ello es necesario explicar antes que nada en qué consiste esta maquinaria que es el hombre para luego comprender el movimiento de la Sociedad y el Estado. Es evidente que en esta articulación de los objetos de estudio que analiza Hobbes se manifiesta el carácter sistemático de su teoría, y ello es evidente desde el momento en que concibe que se han de articular un mundo, la Naturaleza del hombre y la teoría social y política, y que estas entidades están íntimamente relacionadas entre sí por su afinidad mecánica y el juego de causas y efectos que exhiben. Como puede observarse también, la forma en que se desenvuelve el análisis de Hobbes muestra una manera deductiva de proceder. En efecto, Hobbes parte primero de una explicación general del mundo y su fundamento material y físico para luego sobre la base de estas proposiciones generales explicar particularmente el mundo del ser humano y su comportamiento político; de tal manera se logra integrar una concepción del mundo y a la vez de fundamentar un estudio de la conducta humana y darle un nuevo sentido a las relaciones del poder.

Por otra parte, es preciso destacar una vez más el propósito político de esta empresa sistemática y teórica de Hobbes. Si bien es cierto que una de las razones que motivan a este autor inglés al estudiar el universo y el mundo humano es su deseo de conocer y su deseo de encontrar la verdad de las cosas, también es necesario aclarar que Hobbes no ve en el conocimiento un mero saber erudito y contemplativo de la realidad, sino se entiende que todo conocimiento debe prestar y redundar en un beneficio tangible y práctico para el hombre y la sociedad; prueba de ello se muestra en el Leviatan, cuya estructura deja ver la articulación entre el conocimiento y su explicación hacia las

formas del poder social y estatal. De tal manera es claro que el proyecto de Hobbes guardaba un especial interés en el desempeño político del conocimiento, y como lo ha señalado J.W.N. Watkins es evidente esta relación entre el poder y el conocimiento en la medida en que el nuevo Estado moderno necesita de conocer a sus gobernados para ejercer mejor y más eficazmente su poder:

“ Si el Soberano no supiese absolutamente nada acerca del funcionamiento interno de las mentes de sus súbditos, su control legislativo sobre los mismos se realizará a tientas y sin ninguna seguridad. Sería como un Policía al frente de un manicomio, temeroso siempre de que sus mescrutables súbditos se volvieran inexplicablemente contra él . ”¹

En efecto, como lo sugiere Watkins, el conocimiento es imprescindible para poder gobernar y Hobbes se da cuenta de ello. De hecho, en la Introducción del Leviatán se enfatiza la utilidad política del conocimiento al destacar Hobbes que quien gobierna “debe de leer en sí mismo a la Humanidad”², es decir, analizar y conocer las motivaciones humanas tanto de él (el monarca) como de aquellos a quienes se va a gobernar.

Ahora bien, dicho conocimiento humano se realiza sobre la premisa implícita de que todos los seres humanos son iguales o manifiestan similares reacciones, de ahí que sea posible el estudio de la naturaleza humana, pues éste se da sobre esa base de regularidades en la conducta y el pensamiento humano: En efecto, Hobbes observa que los hombres se asemejan entre sí por tener pensamientos y también pasiones; quien reflexione sobre sí mismo y al mismo tiempo compare sus ideas y emociones con las de los demás encontrará elementos similares en cuanto a sus razonamientos y acciones. Se necesita de antemano establecer esta universalidad y regularidad del Ser humano para poder justificar la posibilidad de un conocimiento racional que pueda aplicarse luego al ejercicio del poder del monarca absoluto; al respecto, Hobbes señala que en la primera

¹ Watkins, J. W. N., *Hobbes*, Ed. Doncel, Madrid, 1972, p. 121

² Hobbes, *Leviatán*, p. 119

instancia esta semejanza entre los hombres se manifiesta en que tenemos iguales procesos mentales y además poseemos pasiones que motivan nuestra acción, pero como aclara Hobbes:

“ . Digo semejanza de pasiones como deseo, miedo, esperanza etc. , que son idénticos en todos los hombres, y no la semejanza en los objetos de las pasiones, que son las cosas deseadas, temidas, esperadas, etc., ”³

En efecto, Hobbes deja claro que existe una semejanza y una diferencia en el actuar humano : la semejanza estriba en una común estructura del pensar y actuar humano en cuya naturaleza hay una especial manera de formarse ideas y de conducirse por medio de pasiones; pero, por otro lado, no puede negarse una diferencia entre los seres humanos y que radica en los objetos a los cuales se aplican nuestros pensamientos y pasiones. La semejanza se muestra en la estructura interna que todos los hombres tiene, en tanto que se diferencian por la explicación de su estructura interna a objetos exteriores del mundo. Así se puede decir que todos los hombres son pasionales, pero dirigen sus pasiones a diferentes objetos exteriores.

Es importante esta aclaración pues ello nos sirve para entender el objetivo al que se dirigirá Hobbes en su estudio de la naturaleza humana. Hobbes centra su atención al análisis de esta estructura interna del hombre y los procesos que se generan en la mente y en el actuar de todos los seres humanos, pero, también, no olvida la influencia del mundo externo para conformar determinadas actitudes y pensamientos que hacen a los mismos hombres ser diferentes. Sobre esa misma identidad y diferencia y al través de su estudio el monarca puede tomar conocimientos de sus gobernados y así controlarlos mejor.

³ *Idem*

A continuación revisaremos este movimiento de identidad y diferencia en donde se destaca el nuevo rostro del hombre moderno y del hombre cuya naturaleza posibilita nuevas relaciones de su ser.

2.1.- LOS SENTIDOS Y EL CONOCIMIENTO .

La razón por la cual Hobbes comienza con un análisis del hombre y su conocimiento viene en parte por la necesidad de articular y dotar de un nuevo sentido a un mundo que está resquebrajándose . El Leviatán muestra ese interés orgánico y esa necesidad de sentido que le permita el sujeto moderno situarse en un nuevo campo de batalla en donde las armas y su uso dependen de él y no de un Dios que concede la victoria por causas desconocidas . Al ser desplazado Dios de la comprensión del universo, sólo queda el hombre como fundamento de sus propias acciones , y de esta manera el único sustento en el cual la vida social puede desarrollarse. No es casual por ello que Hobbes analice la estructura del hombre antes que la de la sociedad, pues esta última no será más que la extensión de la primera, sólo que a un grado mayor y de más grandes dimensiones .

La comparación que establece Hobbes entre el hombre y la República o Estado es paradigmática en el pensamiento moderno; ella marca el nuevo propósito de fundar la sociedad y el Estado a semejanza del sujeto moderno; y así como Dios en la Biblia señala la creación del hombre a su semejanza, el hombre moderno afirma la necesidad de formar el orden social también a su semejanza.

Respecto a esta comparación Hobbes menciona que:

“ .. Allí (En el Estado) la Soberanía es un alma artificial, que da fuerza y movimiento al cuerpo entero, los magistrados y otros funcionarios de judicatura y ejecución en las articulaciones ; la recompensa y el castigo hacen las funciones de los nervios en el cuerpo natural (); la opulencia y las riquezas, de todos los miembros particularmente son la fuerza ; la salus populus (seguridad del pueblo).

sus negocios; los consejeros () son la memoria y la equidad y las leyes son la razón y una voluntad artificial ⁴

Lo que expresa Hobbes es así, el rompimiento con el ideal cristiano de formar una ciudad de Dios que fue el sueño que perduro más de diez siglos entre los ideales de los hombres; Hobbes propone, de entrada un ideal de sociedades más congruente con las posibilidades del hombre, que atiende más a la naturaleza física y mental de ese hombre a los premios de un paraíso ultramundo. Como mecanismo artificial el Estado funciona a partir de ciertos engranes y miembros que tratan de imitar el movimiento del hombre tal como es sin investiduras místicas. Lo que persigue ese Estado queda fuera de cualquier propósito ideal y perfecto, que se inclina más hacia un objeto más contingente aunque más accesible a la condición humana, Hobbes señala que en el Estado "la concordia (es) la salud; la sedición, enfermedad y la guerra civil, la muerte"⁵, por lo cual el sentido del Estado moderno estriba en alcanzar esa salud pública que reside en una concordia y, como veremos más tarde en nuestro análisis, en una seguridad que se establezca por medio de las leyes naturales; Hobbes no busca una concordia y paz social basada en el lejano ideal de un cofraternidad entre los seres humanos, sino una paz nacida de la conciliación de intereses y el respeto a un orden racional bajo la autoridad de un Estado absoluto; la concordia cristiana supone un ideal establecido por Dios, en cambio en Hobbes la concordia es producto del hombre mismo y de la autoridad sin restricciones de un monarca.

Ahora bien, es en base a este paradigma moderno de hombre y a partir de objetivos más terrenales donde cobra vital importancia el análisis que hace Hobbes del sujeto moderno; lo que sea la sociedad y lo que pueda esperarse de los hombres que la

⁴ *Ibid.*, pp. 117-118

⁵ *idem*

integran es producto de lo que sea en sí mismo ese hombre universal de características semejantes. Así pues, el análisis de Hobbes acerca de Hombre no sólo debe observarse como análisis psicológico y cognoscitivo del ser humano en abstracto, sino que debe planearse desde una óptica en donde estos elementos (psicológicos y cognoscitivos) se involucran en la formación de la Sociedad y el Poder estatal mismos. No es vanal, por eso, que el Leviatán comience siendo un estudio sobre la formación de nuestra ideas y las pasiones que nos mueven a realizar determinadas acciones. Lo que descubre Hobbes con este análisis del hombre es una estructura básica de pensamiento y de acción que luego será integrada al campo social y político.

De esta manera, comienza Hobbes analizando la manera de cómo formar nuestros pensamientos a partir de nuestro enfrentamiento con el mundo exterior. Hobbes parte de la tesis empirista que señala que nuestros pensamientos son producto de las sensaciones que nos provocan los objetos externos; desde el principio del Leviatán se asegura que estos objetos y la presión que hacen sobre nosotros son lo que ocasiona que tengamos determinados sentidos. La presión de un objeto en un determinado órgano de nuestro cuerpo genera una reacción en el ver, oír y en el percibir de nosotros mismos; pero esta percepción de los diferentes órganos de los sentidos Hobbes los percibe no como algo objetivo y real, sino como una aparencia o fantasía⁶ que nosotros nos formamos de esos objetos; al parecer Hobbes distingue por un lado la parte subjetiva de nuestro conocimiento y por otro, la parte objetiva que queremos conocer; nuestros sentidos como parte de nuestra estructura individual son entendidos como una parte receptora del mundo exterior y los objetos externos como elementos que en cierta forma inciden sobre nosotros, pero del encuentro de nuestra individualidad y de los objetos

⁶ *Ibid.*, p. 124.

ajenos no resulta un conocimiento adecuado de la realidad , sino tan sólo una apariencia de lo que el mundo es; en efecto, para Hobbes la aplicación de nuestros sentidos a los objetos no conlleva una certeza de lo que son en esencia esos objetos, sino una mera apreciación subjetiva que se explica por las reacciones que en nosotros provocan las cosas experimentadas.

Hobbes es muy claro cuando afirma:

" .. Todas esas cualidades - llamadas sensibles - no son el objeto que las causa sino otros tantos movimientos de la materia mediante los cuales afecta diversamente nuestros órganos ; tampoco en nosotros , que somos presionados, hay cosa distinta que diversos movimientos (pues el movimiento nada produce sino movimiento) .. ”⁷

En términos mecánicos, nuestras sensaciones son movimientos ocasionados también por el movimiento de los objetos que inciden en nosotros, generando todo ello una dinámica que se explica por la serie de causas y efectos que se suceden.

Con todo ello Hobbes esta liberando un pensamiento moderno de todas las ideas trascendentales en la explicación del mundo. La verdad como adecuación pierde peso del lado del objeto y se inclina hacia el lado de la apreciación subjetiva. Digamos que en la teoría clásica de la verdad se suponía cierta identidad entre sujeto y objeto y cuando el sujeto decía o nombraba una cualidad del objeto que lo correspondía existía una verdad entre la palabra y la cosa; así la verdad era resultado del encuentro entre un sujeto y un objeto en donde ambos participaban de una manera indispensable: la verdad estaba tanto en la palabra dicha por alguien como en el objeto del que se decía algo. Sin embargo en la modernidad , como bien lo ha hecho notar Heidegger entre otros autores,⁸ la verdad se desplaza hacia el lugar que ocupa el sujeto, y viene siendo enmarcado dentro de los límites de las palabras y no tanto del lado de una cosa que ciertamente

⁷ *Idem.*

⁸ Heidegger. *¿Qué es Metafísica?*, “De la esencia de la verdad”, Siglo XX, Buenos Aires, 1987, pp. 109-131.

puede ser incognoscible (Kant).

Hobbes refleja también este proceso de subjetivación de la verdad. Como señalamos hace un momento, nuestros sentidos despiertan su movimiento al tener contacto con objetos externos, generando una dinámica que puede estudiarse a partir de causas y efectos; pero en ningún momento afirma Hobbes que con ello hemos captado en su esencia a las cosas, sólo nos han afectado y generado un movimiento en nuestro cuerpo, pero de ninguna manera hemos atrapado lo que sean esas cosas. El mismo Hobbes se revela contra la idea central de la escuela aristotélica que suponía la existencia de cierta "especie" trascendente de los cuerpos que es captada por nuestros sentidos:

" dicen - señala Hobbes - para la visión que la cosa vista proyecta en todas direcciones una Species visible , un fenómeno, aparición o aspecto visible o un ente visto, cuya recepción en el ojo constituye el ver. Para el oído , se dice que la cosa oída proyecta una species audible , esto es un aspecto audible (.) Y para el entendimiento dicen también que la cosa entendida proyecta una species inteligente ; es decir un ente inteligible percibido que llegamos al entendimiento nos hace entender. . ."⁹

Hobbes, por supuesto niega esta postura aristotélica, pues como ya se mencionó , está basada en la idea de que existen ciertas entidades trascendentes que proyectadas a los sentidos del hombre producen sensaciones, percepciones o ideas sobre las cosas; para Hobbes el conocimiento es un proceso dinámico y verificable entre los fenómenos y los hombres, en donde no se capta más que movimientos, causas y efectos, fuera de ello no se experimenta ningún ente invisible que incida sobre los sentidos del hombre.

De esta manera Hobbes está posibilitando la idea moderna de un conocimiento más íntimamente ligado a los procesos subjetivos que a los objetivos. Ciertamente, nuestros sentidos reaccionan impulsados por objetos externos, pero estos objetos no contienen ninguna causalidad trascendente (species invisibles) que deba adecuarse al pensamiento o a los sentidos; así, el objeto no lleva a una carga metafísica de verdad que

⁹ Op Cit., p. 125.

limite el accionar del ser humano; por lo contrario, la postura de Hobbes, es la postura del hombre moderno que desde la captación que hace de las cosas desarrolla su propio mecanismo corporal, su ubicación y sentido del mundo. Aunque Hobbes, en este momento no problematiza en torno a la "verdad" de las sensaciones o los sentidos, sí se puede inferir que para él la verdad no es una adecuación mística y trascendente entre el sujeto y el objeto, sino una verdad que se consolida en los terrenos del sujeto, a través de sus sensaciones, de su percepción y como veremos más adelante, a través de sus palabras.

El basar el conocimiento y en cierto modo la verdad, dentro de los límites del Sujeto por supuesto que conlleva repercusiones en el campo de la teoría política y en la visión social que Hobbes defendía; pero por el momento es necesario que aguardemos esta polémica para más adelante y nos centremos en el proceso de análisis que lleva Hobbes a establecer los fundamentos de la racionalidad política de Occidente; hasta el momento hemos verificado como desde el principio este teórico inglés plantea como base del conocimiento (así como de la sociedad y el Estado vale decir) al sujeto, dejando afuera toda trascendencia divina; queda por ver como el movimiento de los sentidos se desplaza a un terreno más onírico y metafórico que es el terreno de la imaginación, que vemos en el siguiente apartado.

2.2.- IMAGINACIÓN Y MEMORIA, POSIBILIDAD DEL LENGUAJE.

En efecto, dentro del estudio de los procesos mentales Hobbes ubica en un segundo momento el análisis de la imaginación. Es particularmente importante este rubro pues creemos que a partir de la imaginación se dan los cimientos de la teoría del lenguaje social: como ya hemos mencionado, el lenguaje cumple una tarea vital al ser un elemento que estructura la realidad humana y sintetiza todo el mundo heterogéneo en el que se desenvuelve el ser humano. En el mundo de la imaginación captamos desde el inicio esta necesidad de aprender el mundo que no se puede lograr si no es por medio de signos y más tarde, haciendo uso de las palabras.

Como el mismo Hobbes señala , la imaginación sigue a otro nivel el movimiento iniciado en los sentidos. Una vez que los objetos externos han suscitado un movimiento particular de nuestro cuerpo, afectándolo y dando lugar a las diferentes sensaciones que experimentamos, el movimiento no termina ahí, sino que continua internamente en nuestro pensar. Como se puede notar , Hobbes mantiene la idea propuesta por la física - moderna que señala que el movimiento de un cuerpo no cesa si es que no existe otro cuerpo que se le oponga o detenga; y en efecto, nuestro proceso cognoscitivo es un movimiento que perdura y sigue su camino desde nuestros sentidos hasta el plano mental donde nos formamos las ideas; el mismo movimiento iniciado en nuestro sentidos perdura en la imaginación aunque con otra intensidad y magnitud.

Al respecto anota Hobbes:

“.. Tal como observamos en las aguas, aunque el viento cese, las olas cesan mucho después; así acontece con el movimiento realizado en las partes internas del hombre cuando ve, sueña etc. Pues tras haberse desplazado el objeto o cerrado el ojo, retenemos todavía una imagen de la cosa percibida, aunque no tan clara como al verla .”¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, p. 126

Esto es precisamente lo característico de la imaginación , ya que en ella se refleja un objeto o un ente percibido pero disminuido en su intensidad; para Hobbes , la imaginación, es un sentido decayendo¹¹ , esto es que durante la impresión de un objeto que se forma en nuestros sentidos poco a poco se va debilitando esta impresión hasta llegar al tiempo en que se oscurece y no es tan nítida en nuestra mente. Así pues la percepción hecha del objeto es guardada en nuestra imaginación aunque no tiene la vivacidad y la fuerza del sentido; si bien antes se dijo que los sentidos captaban una imagen o fantasía de las cosas , esta fantasía aún tenía la fuerza de movernos directamente en nuestro sentir y nuestro pensar; con la imaginación se pierde esa fuerza de la impresión directa, pero se gana en creatividad y capacidad de síntesis. Es también cierto que en el sentido manifiesta la fuerza de las cosas, pero en la imaginación el hombre puede estructurar la realidad en elementos más simples y comprensibles. Para efectos claramente cognoscitivos , la realidad no puede conocerse en sentido total, plural y diverso; pareciera que Hobbes intenta decirnos que la aprensión del mundo sólo puede hacerse parcialmente: desde nuestros sentidos éstos funcionan como especiales receptores de algunas características de los objetos, posteriormente nuestra imaginación trabaja en esa percepción que por fuerza solo guarda vivazmente sólo algunos aspectos; hemos hecho todo un trabajo de selección y síntesis del mundo, lo hemos moldeado, en cierto sentido, a nuestra manera de percibir e imaginar, o sea, que hemos conformado el mundo según nuestra estructura subjetiva.

Por otro lado, también es importante que veamos el carácter creativo de la imaginación, en lo que se refiere a su papel metafórico y como creadora de signos. Es bien cierto que la estructura propia de la imaginación , como ya lo mencionamos, permite sintetizar y moldear nuestra comprensión del mundo, pero no queda ahí sólo su función ,

¹¹ *Idem.*

sino que también involucra la formación de las bases lingüísticas de la comunicación social. Explicaremos en seguida esto.

Recordemos primeramente que para Hobbes no hay una diferencia externa entre memoria e imaginación; la memoria es el recuerdo que expresamos de un sentido que decae, así al señalar este proceso dinámico que va debilitándose estamos ejercitándonos en el plano de la memoria. Aunque Hobbes no hace diferencia sustancial entre memoria e imaginación es claro que distingue sus diversas funciones, pues aún perteneciendo al mismo plano mental se desarrolla un movimiento peculiar en cada una.¹² Años después en la plenitud de la teoría empirista. David Hume caracterizará más claramente esta diferencia¹³. Para Hume el origen de nuestras ideas está dado por las impresiones que tenemos de las cosas, y las ideas de memoria que tenemos se forman a partir del recuerdo y la casi reproducción exacta de las impresiones que tuvimos; por otra parte la imaginación es más rebelde y libre en este aspecto, pues no sigue el orden de la impresión, ni siquiera con exactitud registrar esa experiencia pasada; en grado de vivacidad y fuerza, la memoria está más apegada a la impresión del objeto, mientras que la imaginación es mucho más débil respecto al recuerdo de la impresión de un objeto.¹⁴ Algo parecido a lo que dice Hume es lo que pretende esclarecer Hobbes en su análisis; también la memoria para Hobbes es la imaginación de un objeto tal como fue presentado al sentido, en cambio, lo que Hobbes llama imaginación compuesta es la composición que hace el hombre, con cierta libertad, de las diferentes impresiones y experiencias vividas; en este último tipo de imaginación se da un arte combinatorio que da lugar a las más diversas fantasías y creaciones humanas.¹⁵

¹² Cf. *Ibid.*, pp. 126-127

¹³ David Hume *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1978, part I, pp. 1-26.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 8-10

¹⁵ Hobbes, *Op Cit*, pp. 127-128.

Esta forma de determinar la memoria y la imaginación es de vital importancia para entender el carácter metafórico del lenguaje. En el análisis de la imaginación podemos apreciar los fundamentos de nuestro código lingüístico, que no sólo es descripción y retrato de la realidad, sino también creación y transformación de esa realidad. En la imaginación observamos, y mucho más en la imaginación compuesta, esta disposición natural de combinar, alterar, transformar e incluso deformar la realidad. La metáfora no es sólo una figura retórica que consiste en alterar el sentido de las palabras, sino una condición del lenguaje mismo¹⁶; el lenguaje es de por sí metafórico desde el momento en que su materia prima son las imágenes y la combinación entre ellas. Como hemos visto con Hobbes, ni la imaginación ni la memoria reproducen exactamente la realidad; por más que la memoria quiera reproducir claramente la experiencia pasada, constituye un sentido debilitado y como tal, ha perdido intensidad y fuerza. Como ha mencionado Richard Rorty, una cosa es el mundo y otra muy distinta nuestra descripción de ese mundo¹⁷; efectivamente, tanto la memoria como la imaginación son formas, en cierto modo, de describir o aprehender la realidad, pero no son la realidad misma; en el caso del lenguaje nos acercaremos a ese mundo o realidad externa a nosotros de una manera indirecta, porque nuestra misma apreciación de la realidad está condicionada por nuestros mecanismos parciales de aprehensión como lo son los sentidos, la memoria y la imaginación. El lenguaje metafórico no retrata la realidad, sino que se refiere a ella intentando formar un acercamiento; probablemente, y es lo más seguro, jamás demos una copia fiel de la realidad con nuestras palabras, pero sí podemos crear nuevos sentidos y expresiones sobre la base de esa realidad.

¹⁶ Cfr. Drot-Todorov *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo XXI, México, 1987, p. 319

¹⁷ Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 25

Ahora bien, como parte integrante de ese movimiento imaginativo nos encontraremos a los sueños. Hobbes concibe a los sueños dentro del marco de la imaginación y que también tiene una explicación científica de por qué suceden. En los sueños en donde claramente se expresa este carácter metafórico de la imaginación; como toda imagen, el sueño se explica a partir de impresiones o experiencias pasadas, pero la combinación de imágenes es mucho más libre, lo que destaca de los sueños, a la par de su carácter fantasioso, es su condición casual y dinámica que los hace alterar la realidad y asociar diferentes imágenes que propician un especial código de significantes; de esta manera Hobbes explica esta asociación:

“... Y así sucede que sentir frío mientras se duerme engendra sueños de temor y despierta el pensamiento y la imagen de algún objeto terrible (...) Tal como la ira provoca un incremento de temperatura en ciertas partes del cuerpo cuando estamos despiertos, así sucede que cuando dormimos, un calentamiento infrecuente de las mismas partes provoca ira y despierta en el cerebro la imagen de un código...”¹⁸

En efecto, en el sueño se trastoca la realidad, que comienza a formar una cadena de significantes, que si bien tienen una explicación casual y natural, por otro lado reflejan el carácter productivo de la imaginación. Como lo veremos más adelante cuando hablemos del origen de nuestras pasiones, las afecciones de placer y dolor provocan una serie de significaciones que nos formamos por la semejanza o similitud que tienen con esas sensaciones primarias de placer o dolor. En el ejemplo de Hobbes una sensación desagradable provoca la asociación con otros objetos que en la experiencia, tal vez en otro tiempo y lugar, también ocasionó una sensación desagradable: la sensación molesta del frío se relaciona en el sujeto con el objeto temible y así ambos, el frío y el temor, se asocian por el desagrado que alguna vez ocasionaron. Como dirá más tarde Freud en nuestro siglo, en el sueño se condensa la realidad vivida y se forma un lenguaje onírico

¹⁸ Hobbes, Op Cit., p 129

que precisa ser decodificado para poder ser entendido.¹⁹ El poder de la imaginación radica precisamente en que es condición de posibilidad de nuevas formas de entender y captar la realidad, y en el sueño ese poder se manifiesta con toda plenitud al combinar, asociar y seleccionar las imágenes contenidas en la mente. En la imaginación o en el trabajo mental que analizamos siguiendo a Hobbes, encontramos ese espacio en el que se desarrolla un lenguaje basado en la metáfora y metonimia.

En base a esto es comprensible que Hobbes entienda que el entendimiento consiste en una cadena de imágenes y pensamientos que el hombre puede voluntariamente expresar mediante signos.²⁰ En las palabras del mismo Hobbes:

*“.. El entendimiento peculiar al hombre no sólo es comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos por la sucesión y estructura de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otra formas de discurso ..”*²¹

Así el trabajo de la imaginación que ya hemos visto a través de la memoria o el sueño, no es el juego caprichoso que se rige por el azar; lo que nos demuestra el movimiento de la imaginación, incluso en los sueños donde parece más libre el juego de las asociaciones, es que forman una serie sucesiva y casual de imágenes y pensamientos. En el entendimiento se sigue la cadena de causas y efectos, de tal manera que se explica que nuestros pensamientos no del todo sean incoherentes, por el contrario si realizamos un trabajo interpretativo, en nuestros mismos sueños por ejemplo, encontraremos que todos los pensamientos tienen un sentido y un significado comprensible; esto es, el entendimiento no lo forman pensamientos aislados ni ideas inconexas, sino más bien una cadena sucesiva de pensamientos que se entrelazan, se asemejan, se trastocan todos ellos entre sí.

¹⁹ Cfr. S. Freud, *La Interpretación de los Sueños*, Alianza, Madrid, 1990, pp 7-56.

²⁰ Hobbes *Op. Cit.*, p. 132

²¹ *Idem.*

Es por ello que Hobbes concibe a nuestro entendimiento como una especie de discurso mental, es decir, una especie de sucesión de pensamientos ligados entre sí y con un sentido específico²². Al igual que el discurso verbal, el discurso mental observa las características de un lenguaje constituido por signos, significados y significantes. Las imágenes y pensamientos no están en nuestra mente como si hubiera caído un recipiente vacío; la idea sucesiva de pensamiento entraña la interconexión de imágenes, procesos mentales, ideas que expresan y comunican algo mediante cierta forma. Podríamos decir que el discurso mental es una cadena de significantes mediante las cuales estructuramos la realidad, la codificamos, le dotamos un significado y le damos ciertas reglas de asociación.

Ahora bien, Hobbes distingue dos tipos de discursos mentales, pues si por un lado nuestros pensamientos son un lenguaje con sus propias reglas y leyes de significación, por otro lado también se distinguen al exhibir un orden diferente. En primer lugar tendríamos un discurso sin guía, que no tiene un propósito definido y es inconstante; este primer tipo de discurso o cadena de pensamientos se caracteriza por ser una secuencia que la mente espontáneamente y de manera muy libre; el lenguaje que propiamente pertenece a los sueños, y que funciona sin un objetivo no por ello es caprichoso, sino como ya lo observamos más atrás, también se explica por una determinada serie de causas y efectos.²³

Pero tenemos otro tipo de discurso mental en el cual sí se caracteriza por observar un propósito o un objetivo final que regula la secuencia de pensamientos que tenemos. Según esto, dice Hobbes, un deseo o propósito puede guiar a todos los demás pensamientos, siendo un discurso que voluntariamente formamos siguiendo un orden y

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 133.

un plan determinado; este es un tipo de discurso que es dirigido y orientado por una especie de cálculo que busca o prevé lo que puede esperarse de cierto pensamiento o imagen mental. Cuando un hombre fija su pensamiento en cierta idea o acontecimiento y a partir de esto trata de encontrar las causas de esta idea o hechos, o bien busca reconocer los posibles afectos que pueden desprenderse, el discurso mental se encuentra regulado y encaminado a seguir cierto orden de cosas²⁴. De esto se desprende la existencia de la remembranza y de la prudencia en el ser humano; la remembranza o reminiscencia Hobbes la entiende como la capacidad del hombre de fijarse en las cosas que produjeron determinado hecho u originaron determinado estado mental. Cuando se orienta el pensamiento a la búsqueda de esas causas ejercita su facultad de recordar y su capacidad de memoria; pero también suele suceder que nuestro pensamiento no se oriente hacia las causas, sino que se concentre en los posibles efectos que ocasionaría un hecho o el seguir determinada idea, con la cual el hombre se vuelve previsor y prudente. La prudencia en efecto, pide actuar en calma y considerando el posible futuro.²⁵

Ello explica que Hobbes entienda el signo conectado, en primer lugar, con la secuencia de pensamientos, y en segundo lugar, como parte integrante de la remembranza y la prudencia. Es claro que la secuencia de pensamientos entraña la necesidad de signos, como marcas de identificación y distinción en la cadena de significantes que la mente y la imaginación fabrican, de lo contrario no habría manera de señalar la causa y el efecto dentro de la secuencia de imágenes. Hobbes define el signo de la siguiente manera:

²⁴ *Ibid.*, p. 134

²⁵ *Ibid.*, p. 135

*“ Un signo es un evento antecedente del consecuente, y, a la inversa, el consecuente del antecedente cuando ya han sido observadas las consecuencias similares . ”*²⁶

Así, el signo encuentra su especificidad dentro de esa cadena de causas y efectos que nos permite reconocer qué imagen pertenece al antecedente o al consecuente. El signo es una marca material como lo llamará Derrida²⁷, o sea, una huella que marca o caracteriza a la realidad misma desde sus efectos metafóricos y metonímicos. Sólo así, entendiendo el signo desde la huella que le permite a la mente registrar los hechos del mundo, se puede explicar su conexión con la memoria y la prudencia; para ser recordado, un hecho se debe transformar en signo identificable que le permita la mente volver a traerlo cuantas veces quiera. El signo es una señal (huella) del pasado que permite reconocerle. Pero también el signo se dirige al futuro, al proyectar las posibles consecuencias de ese signo; la prudencia por eso exige al signo, ya que sin éste la experiencia pasada se hallaría perdida y no se podría prever de los sucesos posteriores.

Como vemos, la imaginación favorece la creación de signos; en el trastocamiento que ejercen sobre la realidad la metáfora y la imaginación, el signo surge como necesidad del mismo conocimiento y la previsión humana. Pero falta aun analizar cómo este proceso que se inició en los sentidos culmina, en cierto modo en una teoría del lenguaje que propiciará un nuevo significado de la racionalidad política.

²⁶ *Ibid.*, p. 136

²⁷ Cfr. J. Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971, pp 11-35

2.3.- LA FORMACIÓN DEL LENGUAJE .

A partir de lo que analizamos en la sección anterior podríamos decir que el análisis de la imaginación nos ha llevado a plantearnos la posibilidad de entender el origen del lenguaje sobre las bases de la metáfora y la alteración de la realidad que realizan los signos; recordemos, además, que Hobbes plantea que la secuencia de pensamientos se entrelazan en una serie de causas y efectos dando lugar a un discurso mental, es decir, un lenguaje interior, entendiendo que esta sucesión de imágenes y pensamientos no se realiza de manera azarosa, sino que procede atendiendo a cierto orden y siguiendo las semejanzas entre imágenes o ideas elaborando una cadena causal, que en realidad es una cadena de significantes , ahora bien, podríamos decir que todo ello nos está hablando de hecho de una teoría del lenguaje; y así cuando Hobbes en el capítulo IV del Leviatán analiza el sentido del lenguaje verbal o lenguaje exteriorizado no encuentra ningún obstáculo al afirmar que una de las funciones de nuestras palabras y signos exteriores es explicitar el lenguaje anterior de nuestra mente o entendimiento.

Respecto a esto último conviene recordar lo que ha afirmado Derrida, quien señala que la Cultura Occidental - y quizá más allá del tiempo y lugares - ha padecido un Logoscentrismo que, entre otra cosas ha privilegiado y opuesto al lenguaje interior de un logos divino, etéreo y trascendente , el lenguaje material, finito y corrupto del significante.²⁸ Hobbes no escapa a este logoscentrismo que opone al lenguaje interior, el lenguaje material expresado verbalmente y por escrito; el lenguaje exterior sólo sería una representación y un elemento suplementario de nuestros pensamientos. Sin embargo dentro de esta misma oposición entre lo interior y lo exterior, Hobbes no deja de reconocer el papel fundamental del signo en su aspecto material, en la medida en que

²⁸ *Ibid.* . pp. 40-56

éste es una huella o una marca que es necesaria para el registro de la memoria y los hechos; “recordar”, como ya observamos, es un proceso el cual es posible a partir de marcas (signos) que diferencian la realidad y permiten a su vez la identidad y la ubicación de ciertos fenómenos. Resulta lógico que la formación de signos se dé al través de la materialidad y enfrentamiento con una realidad que nos marca y deja un rastro o cicatriz en nuestro psiquismo y hasta en nuestro mismo cuerpo²⁹; en el caso de Hobbes este rastro o cicatriz de la realidad material, la ubicamos en el momento mismo en que los objetos golpean nuestros sentidos, y de alguna manera, violentan nuestro cuerpo, y así, toda la dinámica psíquica y cognoscitiva que analizamos es tan sólo un seguimiento de la huella y el rastro de una materialidad violenta. Podríamos corroborar aquí lo que Nietzsche señaló alguna vez en referencia al origen de nuestra memoria y nuestra capacidad de olvido. Según Nietzsche en el origen de los lazos sociales y la responsabilidad hacia otros hubo la necesidad de minar la capacidad de olvido de los hombres y reducirla por medio de la violencia del recuerdo y la memoria; en su génesis el recuerdo sólo es posible por la marca de un poder superior a nosotros, es una huella física que trauma y trastorna literalmente al hombre.

Nietzsche ve en la huella y en la violencia la forma en que fue instaurado el recuerdo y el nacimiento del Ser social³⁰. Algo semejante puede encontrarse en Hobbes realizando una lectura entre líneas. También Hobbes recorre la dinámica de una violencia que, primero, incide en los sentidos y luego se va transformando en la imaginación, el deseo y en un lenguaje interior; el signo visto materialmente instaura un trazo, que ha de ser recordado y ha de ser también el fundamento de la sociabilidad humana. Más adelante en el capítulo IV de nuestro trabajo examinaremos más a fondo esta relación

²⁹ *Ibid*, pp. 57-95

³⁰ Cfr. F. Nietzsche, *La Genealogía de la Moral*, Alianza, Madrid, 1972, pp. 65-110

entre la violencia y la formación social por medio del lenguaje, pero por el momento entendamos que Hobbes reconoce desde el primer instante que el lenguaje es de vital importancia para crear un registro de ideas y la posibilidad de crear un lazo social.

De esta manera Hobbes admite que:

“ . (de las invenciones) la más notable y beneficiosa investigación en todas fue el lenguaje, que consiste en nombres y apelaciones y en su conexión, mediante las cuales, los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado y se los declara unos a otros la utilidad mutua y conversión , sin la cual no habría existido entre los hombres ni república ni sociedad, ni contrato, ni paz, ni ninguna cosa que no esté presente entre los leones, osos y lobos ... ”³¹ .

Como puede observarse, Hobbes entiende que el principal uso del lenguaje consiste en poner nombres a las cosas y también registrar el discurso mental (exteriorizarlo) y en ambas funciones la huella del lenguaje es imprescindible para la comunicación, formación, cohesión e integración de la sociedad.

Como consecuencia de la posición anterior es entendible la explicación de Hobbes acerca del origen del lenguaje según las Escrituras. Hobbes admite al respecto que Dios instauró el Lenguaje e instruyó a Adán en la diseminación de todas las cosas, y conforme a Dios fue creado más criaturas y objetos se fue ampliando, también el lenguaje; sin embargo, este lenguaje original, reconoce Hobbes, fue perdido en la torre de Babel por la soberbia del hombre al querer igualarse a la altura de Dios; en castigo, la divinidad hizo ovidiar al hombre este lenguaje original y diversificó las lenguas a tal grado que también, los hombres se desintegraron y diversificaron. En cierto modo, el mito de la torre de

³¹ *Hobbes, Op. Cit., p 139.*

necesidad del lenguaje para consumir una sociedad; así, tenemos una teoría del hombre, cuya finalidad es el registro de las cosas y crear las bases de la sociabilidad, pues el mito de la torre de Babel revela que sin lenguaje los hombres se disgregan y que son necesarias las marcas de los signos para conjurar a los hombres ya que así reconocen iguales sentidos y significantes que les sirven para comunicarse, por ello no sólo debe verse al nombre como un registro sin utilidad alguna, sino observando que esa marca y huella que las palabras dejan, apuntan a la constitución de una comunidad y una vida política. Cuando no hay lenguaje común toda sociedad se ve impedida de comunicación y consenso, y por ende, la posibilidad de hacer una vida política se reduce casi a la inexistencia. En la torre de Babel los hombres se desorganizan por la confusión de los signos, la anarquía es el resultado de un número prolífico de signos y significados y la separación de los mismos hombres rompe cualquier modo de hacer política. Por eso, en el registro de las cosas, en el nombre que le asignamos a cada uno de los entes de la realidad, se establece una base de la acción social y propicia a los elementos sobre los cuales, unos y otros, los hombre se relacionan y mantienen un vínculo entre ellos, de tal manera que sin llegar a exagerar podríamos decir que toda sociedad tiene un fundamento lingüístico que le permite estructurarse en un orden y un consenso común.

Por otra parte, conviene aclarar que es este proceso comunicativo que da lugar a la formación social de los hombres, es relevante la estrecha relación que existe entre el conocimiento y el lenguaje. Ciertamente, a través del lenguaje exteriorizamos el discurso mental, sin embargo, el acto comunicativo alcanzado cuando lo trasmitimos a otro no termina ahí, ya que continúa su función social al proporcionar también un conocimiento tanto de nosotros mismos hacia los demás, como un conocimiento de los otros seres hacia nosotros mismos; el hecho mismo que a través del lenguaje se trasmite conocimiento no es algo superficial, ya que la misma modernidad encuentra una de sus

definiciones en arreglo a la prioridad que le presta a la Ciencia y al conocimiento experimental

Recuérdese que Hobbes advierte desde la introducción del Leviatan la importancia del conocimiento para bien gobernar y formar una sociedad de paz y seguridad; el carácter moderno de la teoría política de Hobbes se enfatiza cuando centra la solución de la problemática social en el conocimiento; desde la modernidad sabemos que el gobierno cifra su destino en el aprovechamiento que sepa hacer el conocimiento y la técnica científica; por ello, Hobbes destaca este hecho cognoscitivo que se encuentra en el lenguaje: Un monarca o soberano debe conocer a sus súbditos, y no hay mejor manera de conocerlos que a través del lenguaje que utilizan expresando sus deseos e intereses.

De esta manera, al hablar de los usos especiales del Lenguaje, Hobbes señala que sus principales funciones son:

“Primero, registrar aquello que por pensamiento descubrimos como causa de alguna cosa presente pasado, y aquello que a cosas presentes o pasadas puede producir o efectuar, lo cual es en suma adquisicion de artes; en segundo lugar, mostrar a otros el conocimiento por nosotros alcanzado, cosa que implica aconsejar y enseñar un hombre a otro; en tercer lugar, expresar a otros nuestras voliciones y propósitos para poder gozar de ayuda mutua; en cuarto lugar, satisfacernos y deleitarnos a nosotros mismos y a otros jugando con nuestras palabras inocentemente por placer o por ornamento”³²

De acuerdo a estas funciones podríamos decir que por un lado el lenguaje está relacionado con el conocimiento en la primera y, segunda funciones; por otra parte, el lenguaje también expresa la voluntad y cierta satisfacción y goce estético. Pero por el momento quisiéramos dedicar nuestra atención a esta relación entre el lenguaje y el conocimiento y preferiríamos dejar la función expresiva del lenguaje cuando analicemos en el siguiente capítulo el lenguaje y las pasiones.

³² *Ibid.*, p 140

Así pues, ya anteriormente habíamos hablado de la función representativa del lenguaje, pero lo que debemos remarcar como elemento nuevo dentro de la teoría del lenguaje es su condición de posibilidad del conocimiento mismo; en la medida en que el signo funciona como síntesis de múltiples determinaciones y que subsume la realidad en una palabra, idea o concepto, podemos hablar de una síntesis cognoscitiva; efectivamente, no todo proceso mental es un proceso cognoscitivo que lleve conciencia y deseo de alcanzar la verdad de cierto hechos, pero el lenguaje ha de ser concebido como la manera en que resulta posible el hecho del conocimiento; no habría conocimiento si no existieran los signos y las marcas que nos permiten identificar procesos y movimientos reales; de ahí que como una función especial del lenguaje señale Hobbes la adquisición de artes, es decir, la manera en cómo se consigue obtener conocimiento mediante las palabras. En la manera en cómo concibe Hobbes el conocimiento , que es tener conciencia de las causas y efectos, queda claro que una cadena causal no sería posible sin la intervención de signos, a través de los cuales podemos inferir los posibles resultados también.

Ello marca el sentido instrumental del lenguaje que Hobbes resalta a lo largo de su teoría del lenguaje. De hecho, entre los mayores alcances que el Lenguaje logra proporcionar al conocimiento, se encuentra el cálculo; no es necesario aclarar que el conocimiento moderno se entiende bajo los parámetros de la matemática y la física experimental, es decir, que los fenómenos físicos como de otro tipo empiezan a estudiarse desde el presupuesto de que tienen cierta extensión que puede medirse y ubicarse en el tiempo y el espacio con suma precisión ; de ahí la importancia del cálculo matemático que logra medir con mayor exactitud el desenvolvimiento de un proceso físico. Al respecto, nuestras palabras cumplen una función primordial para que el cálculo pueda darse y en un momento dado desarrollar todo un proceso lógico y matemático que

se desprenda del análisis de un fenómeno. La utilidad del lenguaje, en suma, estriba en que ayuda a numerar las cosas, a partir de ahí elabora un cálculo, una inferencia, un posible efecto lógico que se desprenda de los hechos y los conceptos mismos, con ello se deja ver que el lenguaje mismo es en cierta manera un cálculo o numeración de hechos y cosas que prevé futuras consecuencias, a la par de ser también un instrumento que aumenta el caudal de conocimiento posible, de ahí que Hobbes diga que sin las palabras no sea posible el conocimiento y en especial el conocimiento basado en la matemática y la física experimental, que al medir esta última velocidades, fuerzas y magnitudes de cuerpos, precisa de conocer cantidades relativamente exactas en el desarrollo de su actividad.

Así entendido, el lenguaje revela la racionalidad instrumental del cálculo y la previsión, que como veremos más adelante de nuestro trabajo, se aplica a la explicación y solución de los hechos sociales. De hecho, hay que entender que el cálculo no sólo se aplica a cantidades matemáticas, ni sólo se refieren a procesos y hechos netamente estudiados por los físicos o eruditos de la materia; Hobbes hace hincapié que el cálculo mismo reflejado en las palabras se refiere a nuestra vida diaria donde hacemos proposiciones que implican un cálculo o una previsión sobre cierto hecho, en el silogismo se muestra un ejemplo de cómo procedemos y derivamos ciertas conclusiones en base a ciertas premisas³³. En nuestro ambiente cotidiano de alguna forma calculamos cuando concluimos de cierta frase o proposición dada un elemento lógicamente inferido, y así desde los hechos más mínimos y contingentes estamos empleando un cálculo matemático.

De lo anterior, es posible plantearse que Hobbes admite cierta identidad entre los

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 145.

proceso mentales y el lenguaje mismo; aunque hemos afirmado que Hobbes señala una oposición entre el discurso mental (interior) y el discurso verbal y escrito (exterior), también es cierto que reconoce la necesidad de que el cálculo requiere del uso de las palabras, y de que en cierto modo hay una identidad entre el proceso mental y la forma en que la expresamos, e incluso llega a afirmar la preminencia del lenguaje sobre la razón, según Hobbes:

“ . Los griegos tienen una sólo palabra Logos, para palabra y razón; no porque pensaban que sin razón no había lenguaje, sino porque sin lenguaje no hay posibilidad de razonar. Y al acto de razonar lo llamaron silogismo , lo cual significa acumular las consecuencias de un dicho a otro .. ”³⁴ .

Por lo visto, el razonamiento calculador para proceder en su movimiento necesita de bases lingüísticas. Y de hecho el silogismo, que es un instrumento lógico del cálculo se cifra en nombres, proposiciones o juicios que muestran claramente su naturaleza lingüística. En cierto modo, es bastante difícil distinguir el razonamiento de las palabras y nuestras categorías mentales del uso verbal que hacemos con ellas ; pareciera que todo ello es un mismo proceso en donde pensar significa al mismo tiempo hablar y calcular nombre; de ahí que no sea casual identificar y mezclar las categorías lógicas con las categorías del lenguaje. En Hobbes mismo, el análisis del cálculo racional comienza bajo la presuposición de que tal cálculo son sujetos o nombres, de los cuales se dice o infiere algo;³⁵ Hobbes mismo clasifica en cuatro grupos de diversidad de nombres, que al mismo tiempo son categorías mentales: en un primer grupo están todos los nombres que designan cuerpos y materia; en segundo lugar estarían los accidentes o cualidades derivados de esos nombres primarios; un tercer grupo lo formarían los nombres que describen nuestras propias percepciones y fantasías; por último, existiría un cuarto grupo

³⁴ *Idem*

³⁵ *Idem*

de nombres referidos a términos generales y que se refieren a la descripción de las propias palabras (metalinguaje, si se quiere llamar así); además de estos cuatro grupos, habría un núcleo de palabras negativas o sea nombres que no designan algo en particular como son las palabras "nada" "ninguno" "infinito" etc.; y por último, un grupo de términos contradictorios o sin sentido, como hablar de un "cuadrado redondo", por ejemplo.³⁶

Independientemente de que se esté o no de acuerdo con la clasificación anterior, lo que se puede dejar en claro es la formación de las categorías racionales a partir del lenguaje, e incluso podríamos señalar que el proceso racional no es más que un proceso derivado de nuestra ordenación y clasificación que hacemos del mundo con nuestra palabras.

En verdad no es nuevo el planteamiento entre las unidades lógicas y su fundamento en el lenguaje. Si bien es cierto que las categorías lógicas han sido entendidas por una larga contradicción realista como determinaciones de la realidad o elementos que verdaderamente son propiedades de la realidad misma, también es cierto que ha existido una corriente nominalista que adoptando un punto de vista lingüístico considera que las categorías son modos por los que el ser se predica de las cosas en las proposiciones, como lo afirmará alguna vez Aristóteles están fundadas en una reflexión sobre el lenguaje y son modos lingüísticos de clarificación. Emile Benveniste ha señalado en un artículo este hecho significativo de las categorías aristotélicas, y menciona que:

‘. Nos preguntamos de qué naturaleza eran las relaciones entre categorías de pensamiento y categorías de la lengua. En lo que de válidas para el pensamiento se les reconoce a las categorías de Aristóteles, se revelan como trasposición de las categorías de la lengua. Es lo que se puede decir lo que delimita y organiza lo que se puede pensar. La Lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas por el espíritu a las cosas. La tabla de los

³⁶ *Ibid.*, pp. 145-146

*predicados nos informa así , ante todo, de la estructura de las clases de un lengua particular ..*³⁷

Esto mismo que dice Benveniste acerca de Aristóteles podríamos aplicarlo a Hobbes. También Hobbes plantea su clasificación de categorías mentales en función de un análisis del lenguaje y en un sistema que clasifica los diferentes nombres con los que nos referimos a la realidad; y así, el lenguaje y su clasificación nos demuestra también el pensamiento que se tiene de la Realidad; por supuesto la clasificación de Aristóteles difiere de la de Hobbes, pero ambas resaltan la importancia del lenguaje como instrumento lógico y su relevancia en la problemática del conocimiento. En el caso de Hobbes, el conocimiento adquirido por medio del lenguaje demuestra su inclinación por la clasificación y estudio de los cuerpos, sus cualidades y cómo son percibidas por nosotros, así como la forma en que elaboramos términos generales para referirnos a esos cuerpos o materia en movimiento; porque recuérdese que en un aspecto el lenguaje es instrumento del cálculo que sirve a la precisión que desarrolla la matemática y la experimentación que la Física moderna toma como base. En el siguiente capítulo abordaremos la manera de cómo este lenguaje calculador de la racionalidad moderna se aplica a los hechos sociales y a la problemática del fenómeno político.

Pero antes de terminar este capítulo no debemos olvidar un problema básico relacionado con todo lo que anteriormente hemos analizado, nos referimos al problema de la verdad , que nace como resultado lógico del planeamiento teórico del lenguaje de Hobbes.

Efectivamente, el conocimiento no sólo es mera aprehensión de la realidad, también busca ser un conocimiento verdadero en la medida que logra conformar un saber

³⁷ Emile Benveniste, "Categorías de pensamiento y categorías de lengua", en Problemas de Lingüística General Tomo I, p 70 Siglo XXI, 1971

científico de la realidad. De entrada, no debe sorprendernos que el problema de la verdad se enmarque dentro de los límites del lenguaje; ya al principio de este capítulo mencionamos que la verdad dejaba de situarse del lado del objeto, para colocarse del lado del sujeto. La modernidad rompe con la idea de una verdad como adecuación entre sujeto y objeto; ya Hobbes situaba como base del conocimiento a la verdad de las cosas al sujeto mismo, cuya estructura física y psíquica brindaba un apoyo al crecimiento de la Ciencia. El lenguaje como propiedad del sujeto, también marca el límite donde ha de desenvolverse la verdad misma; y así como mencionábamos que en el sentido y en la imaginación el Hombre pone una frontera entre lo que es como sujeto, y lo que es la realidad externa, de la cual sólo percibe o identifica sólo cualidades especiales, también podemos mencionar que esta misma frontera se hace mucho más palpable en el ámbito del Lenguaje.

Al respecto, Hobbes es consciente que el Lenguaje no sólo expresa mecánicamente pensamientos o hechos, como si fuera un mero reflejo o retrato fotográfico de la realidad, sino que también concibe que las palabras son el campo del engaño y del error; también ellas son motivos de invención y creatividad. El análisis de la metáfora dejaba en claro que el lenguaje siempre dice más de lo que designa o se refiere y que su trabajo de síntesis imaginativo trastoca el mundo real; con el Lenguaje, Hobbes establece esta misma cualidad creativa que fundamenta el problema de la verdad y la falsedad. Ya desde el momento en que Hobbes advierte que el lenguaje puede prestarse a una serie de abusos, esto marca el inicio de una teoría sobre la verdad en base a presupuestos lingüísticos. Recordaremos que Hobbes señala.

“... (Existen también abusos del Lenguaje) En primer lugar cuando los hombres registran mal sus pensamientos , debido a una inconstancia en la significación de las palabras, con lo cual se engañan registrando como concepciones lo que nunca concibieron ; segundo, cuando usan metafóricamente las palabras, esto es , en un sentido distinto de aquél para el que fueron ordenados, y con ello

engañan a otros , tercero, cuando declaran una voluntad, mediante palabras , que no es suya. Cuarto, cuando las utilizan para agravarse unos a otros . ”³⁸

Es bien cierto que la aplicación correcta de nuestras palabras conduce a la verdad, pero puesto que la base del lenguaje es la imaginación y la metáfora, también las palabras pueden mentir y engañar y llevarnos al terreno de lo falso. Estos cuatro abusos que menciona Hobbes, efectivamente alteran el sentido de las palabras al no registrar adecuadamente lo que tratan de significar, o cuando usan demasiado el sentido metafórico, o representan deseos e intenciones que no son genuinos y aparte buscan dañar a otros: pero todos estos trastocamientos son ineludibles. Decimos la Verdad porque también es posible decir la Mentira, ambos son complementarios de una realidad lingüística que virtualmente favorece una a otra.

Efectivamente, Hobbes es muy claro cuando señala que:

“ Verdad y falsedad son atributos del Lenguaje no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no hay tampoco verdad ni falsedad (.) Viendo entonces que la verdad consiste en el orden correcto de los nombres en nuestras afirmaciones , quien busque una Verdad precisa necesita recordar aquello a lo que se refiere cada uno de los nombres utilizados, y situarlo de acuerdo con ello, en cada caso contrario, se verá enzarzado en una maraña de palabras.. ”³⁹

Sin embargo, a pesar de esta búsqueda de la verdad necesaria para el establecimiento de la ciencia y el conocimiento, no olvidemos que la Falsedad y la Mentira son una prueba más de que el lenguaje no sólo es reflejo de la realidad, sino un ejercicio de seducción y juego azaroso que altera realidades.

El propósito de Hobbes se encamina a formular un discurso científico y verdadero de la naturaleza humana de la sociedad del hombre, del juego de poderes, pero se podría preguntar si esto es posible aun cuando el mismo Hobbes reconoce que la verdad y la falsedad se dirigen dentro de las reglas del lenguaje, que en sí mismo es una alteración

³⁸ Hobbes, Op Cit , pp. 140.141

³⁹ *Ibid.* p. 143.

imaginativa de la realidad; y así, lejos de hablarse de una sola verdad, quizá, habríamos de plantearnos una pluralidad de verdades que favorecen los distintos discursos que entran en competencia en una sociedad. Encerrada en los límites del lenguaje, la verdad es resultado y efecto de las reglas y la normatividad de un discurso, dado que la verdad no preexiste anterior al lenguaje, ni está fuera de la lengua como una cualidad de las cosas. La visión nominalista de Hobbes entiende que el mundo en sí no es verdadero ni falso, sino que son las atribuciones y el ordenamiento humano que hacemos con las palabras lo que determina la veracidad y certeza de algo: Hobbes logra plantear la posibilidad de que el lenguaje diga la verdad, porque en el fondo presupone la existencia de un sólo lenguaje y un sólo efecto verdadero; pero presuponiendo la existencia de variedad de lenguajes también podríamos afirmar la pluralidad de verdades como sus posibles efectos. De alguna manera, el hecho de situar la verdad en el campo del Lenguaje nos lleva a la consecuencia lógica de aceptar la relatividad de la Verdad, aceptando por igual la pluralidad de lenguajes, ya que existirían tantas verdades como lenguajes hubiese.

Es evidente que Hobbes admite y defiende la necesidad de un sólo lenguaje, y a lo largo de su teoría social defenderá la implantación de un lenguaje autoritario para la consecución de la paz y la seguridad de los ciudadanos, y uno de los grandes problemas para su teoría tanto social como lingüística será el de plantearse los mecanismos que justifiquen la implantación de un lenguaje único y la reducción de otros lenguajes diferente a las reglas que les imponga un sólo discurso.

Sin embargo, a pesar de la defensa de un autoritarismo lingüístico, Hobbes establece las bases para pensar de un modo más liberal el problema de la verdad y el lenguaje. Como lo ha señalado Rorty en nuestro siglo, el liberalismo en su sentido más

radical ha propugnado, por la emancipación de todo prejuicio religioso, trascendente o ideas fuera del alcance de las fuerzas humanas⁴⁰, y en este sentido Hobbes ha contribuido a tal emancipación al reelaborar el problema de la verdad dentro de las reglas discursivas. Al entender que existe una diferencia entre el mundo y lo que decimos de él, Hobbes rompe ciertamente una unidad mística y cosmológica manifestada en épocas pasadas, pero la ganancia que se obtiene con ello le da sentido al pragmatismo del mundo moderno, pues significa pensar la verdad desde la inmanencia humana, desde la contingencia un lenguaje humano y desde la convencionalidad de sus ciudadanos hablantes.

Al respecto Rorty ha señalado que:

“ El mundo no habla Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo ”⁴¹

Efectivamente, debemos partir que el lenguaje humano es una disposición - valga la redundancia- netamente humana y que sólo los seres humanos son los que pueden organizar , plantear, problematizar y solucionar los enigmas y anomalías que les presente su propio lenguaje. Pero al hablar de que los seres humanos los que deben hacerse cargo de su propio lenguaje no debemos olvidar que esto entraña efectos políticos y sociales. Como hemos visto el lenguaje redescubre el mundo y nos hace mantener cierta posición respecto a los hechos, pero el lenguaje es creado y formado por la convencionalidad de los humanos, y la “verdad” misma, en términos del lenguaje, se vuelve convencional. Así, los diferentes proyectos y los diferentes discursos se ofrecen como válidos en una sociedad donde entran en competencia. Quizá uno de los rasgos

⁴⁰ Cfr. R. Rorty, *Op. Cit.*, pp. 15-19

⁴¹ *Ibid.*, p. 26

característicos del mundo moderno estriba en que se enfrenta a una pluralidad de lenguajes que rompen con el único lenguaje divino de las escrituras del medievo; indiscutiblemente que la pluralidad de lenguajes se ve favorecida por el rompimiento con una verdad trascendental y la convencionalidad misma que empieza a verse en la formación de los signos; las palabras ya no se refieren a la verdad como trascendente místico, sino ahora la verdad es el efecto de sus reglas, y el lenguaje es sólo humano, en la medida que se forma, crea y explica a partir de la misma estructura psíquica de los humanos y no por mandato divino.

En el fondo, la convencionalidad del lenguaje es la convencionalidad de la sociedad. Hobbes explicará los lazos sociales a partir de una teoría contractualista y una visión del orden humano y esto lleva como correlato el haber entendido al lenguaje desde la contingencia en que se mueven los hombres.

En los siguientes capítulos examinaremos la relación y la diferencia que establece entre el lenguaje racional y un lenguaje de las pasiones, donde quedará más esclarecido las nuevas bases sobre las que se edificará la sociedad y el Estado Moderno; bases que toman en cuenta, en fin, la diversidad del lenguaje, su contingencia, y el convencionalismo humano.

CAPÍTULO III

LENGUAJE, RAZÓN Y DISCURSO CIENTÍFICO

3.1.- EL LENGUAJE Y LA RAZÓN

De una manera general entendemos por racionalidad la coherencia y la objetividad impuesta sobre la diversidad caótica del mundo natural o sobre los impulsos, deseos y pasiones humanas; la razón , así , es la facultad que nos sirve para dar sentido y organización al mundo plural y diverso que experimentamos, y para, determinar la acción y el discurso de los seres humanos. En este sentido no nos apartamos mucho del significado que Weber, en nuestro siglo, le atribuyó a la racionalidad occidental¹ . En efecto, fue Max Weber uno de los primeros pensadores que a inicios de este siglo señaló que el desarrollo de occidente y su modernidad obedecía a un proceso de creciente racionalidad que se efectuaba y realizaba en todas las áreas del pensamiento y la acción del hombre , tanto individual como socialmente . Proceso de racionalidad era distinguible sobre todo a partir de la edad moderna , que se desprendía del antiguo paradigma medieval y teológico para dar paso a un nuevo enfoque sobre la realidad en general y dar una nueva explicación sobre las acciones humanas en particular.

Efectivamente, como nos lo ha hecho observar Weber, las sociedades modernas exhiben un desarrollo racional en todos los aspectos desde entonces, haciéndose cada vez más necesarios esos procesos racionales sin las cuales la sociedad misma de hoy, desaparecería o caería en una crisis total. Los procesos de racionalidad de los que habla Weber se refiere a un modelo característico que colocó en el centro de los problemas de la razón al Sujeto moderno, con sus límites y perspectivas de solución. La importancia

¹ Cfr Max Wever. La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo, Introducción, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 5-22

de la Razón del Sujeto se puede encontrar en esos procesos en los cuales se eligen los medios más efectivos y adecuados para alcanzar objetivos predeterminados; esto es, que la racionalización adopta un sentido hacia la mayor productividad, eficacia y eficiencia del quehacer humano, y así del uso adecuado de la Razón se desprende la posibilidad de encontrar un método que calcule y prevea la realización de objetivos concretos.²

Lo anterior nos lleva a plantear que el concepto de Razón moderno está íntimamente ligado a la imposición de un orden dirigido hacia la pluralidad y diversidad de acciones, objetivos, situaciones, creencias etc., la racionalidad resulta ser la formulación y universalización que impone un límite al mundo del caos y las diferencias, a través de un sistema ordenado de leyes y códigos determinantes. Al respecto, el caso de Hobbes es paradigmático en el uso y el sentido de lo que Habermas ha dado en llamar la Razón Instrumental³. Hobbes como buen ejemplo de un Pensador Moderno entendió la posibilidad de aplicar la razón instrumental al terreno de la Política; este rasgo racional de occidente señalado por Weber y enfatizado por Habermas lo podemos encontrar en la teoría de Hobbes, quien admite la necesidad de regular el orden político a través de la razón humana, entendida ésta en su función instrumental. De esta manera, es conveniente que analicemos la particularidad de la razón instrumental para entender el objetivo de su teoría política y además, observar cómo logra Hobbes por medio del Lenguaje constituir y solidificar esta Razón calculadora e instrumental.

Comencemos señalando que, como ya lo empezábamos a observar al final del capítulo anterior, el carácter instrumental de la razón se refleja en el pensamiento de Hobbes cuando éste concibe que el proceso de razonar se circunscribe a una operación

² *Ibid.*, 25-107

³ J. Habermas *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Taurus, Madrid, 1989, pp 197-240 y 439-463

de sumar y restar objetos, cosas o acontecimientos diversos. Según Hobbes:

“ Cuando un hombre razonaba no hace sino concebir una suma total por adición de parcelas, o concebir un resto por sustracción de una suma en relación con otra, cosa que implica (si es hecha mediante palabras) extraer de la consecuencia de los nombres de todas las partes el nombre del todo, o de los nombres de la otra parte.. ”⁴

Nótese que en la cita anterior Hobbes no está entendiendo el “cálculo” como una operación exclusiva de las matemáticas o propia de las Ciencias Naturales, el concepto de “cálculo” engloba toda una serie de experiencias y ámbitos distintos que refleja una misma operación del pensamiento: adicionar o restar signos, eventos o cosas; y ya sea que se refieran a cuerpos geométricos u operaciones aritméticas, o bien a cuestiones sociales o políticas, el razonamiento es el mismo, o más precisamente la forma de su funcionamiento actúa igual ante diferentes objetos. Podríamos decir que el “cálculo” de la razón ofrece una estructura funcional que todo ser humano posee, pero que es aplicada a esta facultad a los objetos diversos del mundo, creando con esto los diferentes análisis e interpretaciones en los que nos movemos en los ámbitos naturales y sociales. Como lo hemos manifestado desde los inicios de este trabajo, el hombre a partir de su estructura subjetiva logra conocer, relacionarse y atrapar el mundo que le rodea, y en particular el cálculo es una manera en la que el ser humano alcanza aprehender ese mundo diverso que le ofrece su experiencia; esta aprehensión ya hemos visto que ha comenzado desde el momento en el que captamos algo por medio de los sentidos y luego reelaboramos a través de la imaginación y la memoria que generan signos de interpretación y síntesis de la realidad; ahora en el cálculo, el razonamiento humano va más lejos, pues en él no sólo se llega a comprender la realidad, sino además nos conduce a un enriquecimiento del conocimiento, a prever consecuencias y descubrir nuevos hechos o resultados.

⁴ T. Hobbes. *Leviathan*, p. 148-149.

Dentro del marco de la naciente modernidad del siglo XVII era previsible que se destacara esta cualidad del razonamiento - su cálculo - que no espera descubrir una esencia divina en los fenómenos, sino que busca controlarlos y desprender consecuencias lógicas e inmanentes de ellos; a Hobbes no le interesa interpretar el mundo, sino también transformarlo y reelaborarlo sobre las bases del cálculo racional. De ahí que se vea a la razón no como una mera función que sirva para meditar, reflexionar y comprender, sino también como un instrumento que incide en el cambio de la realidad al calcular eventos posibles. Se puede decir que Hobbes hace una reducción de la "razón humana" al limitarla tan sólo al cálculo⁵, pero esto obedece a la necesidad de los tiempos que se aplican a la creación de un nuevo tipo de vida tanto social como privada, hombres que no se conforman con seguir un mismo patrón establecido y a obedecer ciegamente los preceptos divinos, sino que buscan la innovación, la superación del pasado y un nuevo ordenamiento que les permita crecer como sujetos modernos. En la razón como cálculo se encuentra el motor de la vida moderna, la causa eficiente que hará de cada sujeto apoyarse al mundo. La razón instrumental no actúa ciegamente sino en la claridad de una suma o resta completa que paso a paso planea y organiza el presente para edificar el futuro. Tanto la razón en este sentido, como el lenguaje, como vemos, canalizan este objetivo.

Como lo habíamos afirmado en el capítulo anterior, el lenguaje establece las bases para un cálculo racional, y lo reafirma Hobbes en el capítulo V del Leviatán dedicado a la razón y la ciencia; este razonamiento puede desarrollarse a partir de la suma o resta de nombres, como ya se había dicho; ciertamente el cálculo no se refiere tan sólo a la operación que efectuemos con las palabras, también el cálculo opera cuando tenemos presente a los objetos o cosas y los enumeramos, sumamos o restamos y

⁵ *Ibid.*, p. 149

sacamos consecuencias; pero es el cálculo de las palabras una función que nos permite trascender la experiencia directa y la presenta para lanzarnos a la previsión futura de un hecho. De esta manera, al igual que los matemáticos que operan con números y figuras geométricas, los hombres dedicados a otras ciencias y actividades también calculan a través de palabras, signos y nombres; así, dice Hobbes:

" .. los lógicos enseñan lo mismo en consecuencia de palabras, sumando conjuntamente dos nombres para formar una afirmación, dos afirmaciones para formar un silogismo, y muchos silogismos para formar demostración; de la suma o conclusión de un silogismo sustraen una proposición para encontrar otra. Los escritores de política suman pactos para descubrir los deberes de los hombres, y los abogados, leyes y hechos para descubrir lo que es justo e injusto en las acciones de personas privadas.."⁶

De esta manera los nombres son las unidades mínimas de significado sobre las que se forma toda una cadena de razonamientos que involucran todo asunto político o social. Las palabras le ofrecen al razonamiento su capacidad de ser, su posibilidad de existencia; el cálculo lógico no existiría sin la unidad que representan los nombres, esas marcas que determinan la realidad, la limitan, la acatan y ofrecen una identidad a los entes mundanos. Sobre esas marcas se razona y conforma un argumento; Hobbes no acepta una diferencia entre el razonamiento de un matemático, un escritor de política o un abogado, pues los tres hacen lo mismo; calculan y miden consecuencias. Así, Hobbes admite que por eso es posible un conocimiento de los hechos políticos y un razonamiento de lo social a partir de esta facultad racional humana. Podemos decir que la Política y los hechos sociales son susceptibles de un análisis y un comprobación, pues el lenguaje en su carácter de signo y marca del mundo confronta y verifica la realidad, la verdad o la falsedad de un discurso o un hecho, todo se comprueba por medio de ese cálculo argumentativo de las palabras.

⁶ *Idem*

A partir de esto, entendemos que en el razonamiento se descubre un proceder y la necesidad de configurar un orden que deje expresada la voluntad del hombre moderno de edificar la sociedad y la política con suma previsión y coherencia. De esta manera, la edificación del mundo moderno procede con orden y fundado cada paso en una claridad lógica y evidente. Cuando Hobbes habla del uso y la finalidad de la razón deja muy en claro que la razón no debe proceder por saltos, ni separando las premisas de las conclusiones de tal manera que parezcan cosas extrañas lo que se afirma, por lo contrario, Hobbes aconseja que ahí donde se da una afirmación se proceda a entresacar la conclusión correspondiente de ella y ir encadenado afirmaciones y conclusiones hasta llegar a una conclusión final que permita observar la validez del razonamiento; lo que el argumento deja establecido, por ende, es la necesidad de una demostración bien fundamentada, con lo cual se rompe con la idea de aceptar alguna afirmación sólo por el principio de autoridad o por creencia divina⁷. El mismo Hobbes señala que:

" . El razonar sobre todas las demás cosas, quien acepta conclusiones confiando en autores y no las persigue desde las primeras partidas en cada cálculo (que son los significados de los nombres convenidos por definiciones) pierde su tiempo y nada sabe, pues se limita a creer " ⁸

En efecto, el razonamiento rompe con el esquema de una actitud cerrada que confía en la palabra divina o en autores cuyas aseveraciones no se permite cuestionar ; la actitud del hombre moderno consiste en demostrar mediante el trabajo reflexivo la solidez de las afirmaciones; de hoy en adelante las afirmaciones del lenguaje no se admitirán en tanto no se sigan de sus premisas lógicas y se desprendan de su justo sentido. Al extender el fenómeno de cálculo al ámbito del lenguaje, Hobbes ha hecho que los signos, o los nombres y los vocablos actúen como números con un valor casi absoluto, para de esta manera desarrollar un argumentación racional que vaya solidificando el edificio

⁷ *Ibid.*, pp. 150-151

⁸ *Ibid.*, p. 151

político, social y ético del poder. Es evidente que Hobbes trata de desarrollar mediante el lenguaje en cálculo social, que también sea una fuerte argumentación que pruebe la necesidad de ciertos hechos sociales como la justicia, la necesidad de un Estado o la obligación de los ciudadanos a respetar las leyes civiles. Así, todo el planteamiento y la problemática social surgirá de un cálculo y un observancia lógica de la ley y no de la mera imposición o creencia de un Poder trascendental. En le mundo entero, el poder contará con un nuevo instrumento que lo justifique: el cálculo. Y la prueba de que es posible calcular acciones sociales es el cálculo de las palabras; también éstas son registros que sumando o restando consecuencias puede encadenar, y al final, demostrar la necesidad de una acción.

Pero por sí mismo, la razón calculadora no es garantía de una certeza absoluta, porque también se puede razonar mal e incorrectamente ; ya en el anterior capítulo habíamos mencionado que verdad y falsedad son atributos del lenguaje y aquí, nuevamente cuando Hobbes se refiere al cálculo racional de las palabras observa la posibilidad de errores en ese cálculo. Una primera causa de errores se debe a que nunca estamos absolutamente ciertos de nuestros cálculos; decir que nuestro razonar es un cálculo predecible no quiere decir que esta operación de nuestra mente sea infalible; como todo computo efectuado por el hombre, los errores se deben a la misma naturaleza humana imperfecta que nos constituye; Hobbes se apoya en la experiencia y en la falibilidad de los que en algún momento se consideran sabios para demostrar que el razonamiento que a pesar de que se puede ser riguroso no entraña una verdad total y absoluta, sino tan sólo probabilística⁹. Fiel a la coherencia lógica de su teoría que a partir de la Naturaleza humana intenta desprender un conocimiento, Hobbes admite el error

⁹ *ibid.*, p 150.

humano como parte integrante del cálculo; al no tener un fundamento trascendental del razonamiento, el cálculo será sólo probabilístico y verificable por la experiencia.

De ahí que sea necesaria la experiencia de un juez o arbitro para dirimir los conflictos que se generen cuando surja un dilema respecto a ciertos razonamientos, sobre todo en aquellos debates de carácter social. La verdad así, no es una cualidad que ciertos hombres posean, ni algo que de antemano esté instituido por decreto desde la eternidad; en este sentido, la verdad resulta ser siempre una aproximación hacia las cosas, fenómenos o actitudes humanas; la verdad siempre esta en proceso de ser descubierta y de ser más de lo que imaginamos. Ello puede inferirse de lo dicho por Hobbes y permitirnos plantear la posibilidad de un verdad que no sea única ni inmutable, sino múltiple y cambiante. Pero aunque Hobbes admite la existencia y variados y múltiples argumentos, también es cierto que señala la precisión de un juez para determinar el argumento que sea más correcto. Aunque en un siguiente capítulo trataremos el problema de como logra justificar y articular diferentes discursos sociales bajo la autoridad de un soberano absoluto , ya desde este momento podemos observar que dicho proceso de justificación de un poder autoritario se puede vislumbrar . En efecto , la aceptación de los mismos argumentos pueden ser susceptibles de error, de que pueden surgir otros argumentos alternativos, da lugar necesariamente a la implantación de una autoridad máxima que otorgue un veredicto a favor o en contra de determinados argumentos , para así evitar el caos y una anarquía que irrumpa en una pelea escandalosa y violenta. .Ciertamente, en la racionalidad también se muestra una característica humana que veremos reaparecer constantemente en el Estado de Guerra, y que consiste en que cada uno de los hombres se piensa lo suficientemente sabio, orgulloso o soberbio, como para tratar de imponer su juicio sobre el de otro; de esta manera en los razonamientos también se requiere de una instancia superior que mitigue

esas confrontaciones ; aunque no lo menciona Hobbes en estos momentos en los que analiza el uso de la razón , podríamos decir que es la pasionalidad humana la que determina, de algún modo, el nacimiento de las controversias que se declaran cuando se defiende o se ataque algún argumento ; por ello dicho juez o arbitro deberá ser lo suficientemente capacitado para hacer a un lado la pasión y sólo enjuiciar si el cálculo es correcto o no, o si se derivan lógicamente las consecuencias de las premisas planteadas.

De esta manera, dándose cuenta Hobbes por una lado que en los razonamientos es posible errar y en segundo lugar que la pluralidad de argumentos en competencia originaría una lucha de unos hombres contra otros, nuestro pensador inglés dedica su esfuerzo a tratar de que se eviten los errores y a promover que exista una mayor claridad en los argumentos correctos que para el juez o los mismos hombres puedan dirimir la validez de esos mismos argumentos. Esta claridad será posible, como lo veremos, por la luz del lenguaje .

En efecto, junto con la falibilidad del hombre y la posibilidad de elaborar una pluralidad de argumentos que ocasionan la caída de errores y absurdos , hay en especial núcleo de errores que nos interesa resaltar y que se refiere al mal uso que hacemos de las palabras; en cierta medida aludimos a los errores de tipo semántico, donde el significado de las palabras se torna confuso.

Ya hemos referido al error en el que se cae al momento de hacer un cálculo precipitado, y que pudiéramos decir que es un error de método o por la mala aplicación de una estrategia lógica¹⁰ . Propiamente hablando, el error para Hobbes es hacer un mal cálculo o computo de los fenómenos o acciones a las que nos referimos, en cambio el mal empleo de las palabras , aunque ciertamente contribuye al cálculo erróneo, nos lleva

¹⁰ *Cfr Ibid., p 152*

más bien a absurdos . Por ejemplo, dice Hobbes:

“.. Cuando razonamos con palabras de significado general y caemos en una deducción general que es falsa, aunque se denomine usualmente error, es en realidad un absurdo o un lenguaje sin sentido .”¹¹

Ciertamente, cuando un cálculo se efectúa con palabras muy importantes, piensa Hobbes, que se cuida en primer término , el uso de conceptos generales, que son mayormente la causa de caer en muchos absurdos. Pareciera que en tanto las palabras signifiquen cosa particulares y puedan ser comparadas por nuestros sentidos, la posibilidad de caer en un error o absurdo se aleja; pero en tanto que nos elevamos a ideas o conceptos generales esto nos hace más susceptibles de errar en el cálculo o en el razonamiento. De ahí que Hobbes mencione que:

“.. Por lo mismo, si un hombre me hablase de un cuadro redondo, o de accidentes del pan en el queso, o de sustancias inmateriales o de un sujeto libre en el sentido de ser ajena al límite por oposición, no diría que estaba en un error, sino que sus palabras carecían de significado, es decir, que eran absurdas. ”¹²

El absurdo de que habla Hobbes se explica a partir de su postura del Lenguaje. Y en efecto, recordaremos la postura nominalista del lenguaje no admite la experiencia real de las entidades universales, es decir, que considera que aquellos términos generales o abstractos no corresponden verdaderamente a un referente que podamos nombrar. El nominalismo, más bien, sostiene y acepta la existencia de entidades individuales, en tanto que los universales quedan reducidos a un estatus ontológico de simples nombres o flatus voces¹³ . A diferencia de las posiciones realistas , ya sea extremas o modernas, el nominalismo no considera que los conceptos universales pertenezcan a alguna realidad ni fundamento en las entidades individuales , sino que sólo son meros nombres que como

¹¹ *Ibid.*, p. 151

¹² *Idem*

¹³ Cfr. M. Beuchot. El problema de los universales, Introducción, UNAM, México, 1981 pp 9-23 y 123-155.

ha dicho M. Beuchot reseñando esta posición, nos sirve para manipular cognoscitivamente la realidad;¹⁴ como ejemplo de esta posición nominalista piénsese en Juan Roscelin, o Pedro Abelardo, Guillermo de Ockam, que aunque con diferencias específicas sostienen una misma base teórica al negar una existencia real a los términos universales. Esto es importante recordarlo porque así resultará más claro, la posición de Hobbes respecto a los universales. Para Hobbes, el lenguaje ofrece principalmente dos niveles; uno referido a lo individual y otro referido a lo universal. A cada uno de estos niveles se debe dar su cabal importancia, y así el lenguaje que utiliza conceptos individuales nombra cosas, eventos particulares, antes que por nuestros sentidos puede ser comprobada su existencia, en tanto que a nivel de los universales, el lenguaje no se apoya en ninguna base empírica, por lo cual sería fácil caer en absurdos en tanto que el referente no existe. Las palabras de este último caso, según la posición nominalista de Hobbes, cuando se emplean abstractamente se refieren a un colección de ideas particulares que nombramos y sintetizamos en un sólo término u obedecen a una manera figurada de hablar. Efectivamente con los nombres abstractos corremos el riesgo de atribuirles una existencia que no tienen y de esta manera caer en los absurdos del lenguaje. Si todo lo que nombramos tuviera su correlato en un mundo sustancial tipo platónico, o admitiéramos que todo lo nombrable es susceptible de una existencia semejante en las cosas (como ocurría en el saber renacentista), en cierta medida tendríamos que aceptar que en el lenguaje no hay absurdos o sin - sentidos; de acuerdo a este realismo extremo podríamos afirmar con San Agustín que:

*".. Las ideas son ciertas formas principales o razones estables o inmutables de las cosas, que no han sido - ellas mismas - formadas; y por eso existen como eternas y siempre del mismo modo contenidas en la inteligencia divina (..) Establecido esto ¿ quién osará decir que Dios creo las cosas de modo irracional? .."*¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 124

¹⁵ San Agustín, citado por M. Beuchot en *Op Cit*, p. 73

Efectivamente, si todas las cosas son copias de un arquetipo original, todas ellas tienen un sentido y un significado real. El nombre viene a ser una marca que señala una existencia real de aquello que nombramos, la cual a Hobbes le parece un exceso y una contrariedad.

Ahora bien, esto no quiere decir que Hobbes nos indique que sólo nos mantengamos en el terreno de un lenguaje individual y que nos alejemos de cualquier tipo de lenguaje que utilice nombres abstractos; por el contrario, los términos universales tienen su utilidad dentro del cálculo racional y deben desprenderse de las inferencias lógicas para su buena aplicación ; aunque Hobbes no aclara precisamente cuándo y cómo hemos de entender esa aplicación de los términos abstractos, puede inferirse por su postura nominalista que nos recomienda mantenernos dentro de un marco conceptual que a través del cálculo de la razón vaya sumando términos identificables y comprobables a partir de ahí, elevarse a generalizaciones universales, pero siempre y cuando estos últimos se apoyen en los primeros nombres de cuantos particulares. Lo que hacemos al nombrar , recordemos , es describir y representamos la materia según Hobbes de tal forma que analizamos, identificamos cualidades , establecemos los accidentes que sufre una determinada cosa y todo esto queda inscrito en el nombre que asignamos a ese ente en particular ; también en el nombre podemos establecer términos utilizados para identificar las relaciones entre los cuerpos y de ahí derivar términos comparativos, causales etc. Por ello, las palabras generales que empleemos deben derivarse de las cualidades que integran esos cuerpos, sus accidentes, sus relaciones con otros cuerpos o ser síntesis de un proceso que hayamos experimentado.

Quizá la idea de Hobbes se aclare si pensamos en un ejemplo. Pensemos en un objeto particular, como lo puede ser una manzana . De la manzana podemos nombrar sus cualidades, accidentes o procesos biológicos; diríamos que la manzana es fruto de

un árbol , con sabor dulce, de color rojo, con una textura determinada etc.. Si comparamos esta manzana con otros frutos podemos emitir juicios comparativos y de relación , tales como señalar que la manzana es más pequeña que una naranja, o que el sabor de la manzana es más dulce que la de una mandarina, o que su textura es más suave que la de otras frutas. Todos estos juicios y nombres que vamos encontrando se desprenden de la identidad que es la manzana y de la comparación que hacemos de esta fruta con otras. Pero además de esto también podemos anunciar ciertas relaciones causales y nombrar procesos biológicos con esos frutos :

Si la manzana es puesta a hervir en agua entonces seguramente se ablandará , o si la manzana no esta madura seguramente no tendrá un sabor dulce; también podemos hablar del proceso de putrefacción de esa fruta y generalizar diciendo; toda fruta sufre un proceso de vida y muerte en donde sus estructura biológicas se deterioran , la fruta se pudre; de ahí que entonces, la idea de “putrefacción” es una idea general, pero esta basada en un conocimiento del ser particular de la fruta.

En el ejemplo anterior queda expuesto lo que podríamos decir de un objeto en particular y la manera de cómo podríamos hacer una generalización de él; como puede verse la generalización que hagamos es válida siempre y cuando esté basada en datos que se puedan demostrar. Así Hobbes no mantiene una postura radicalmente en contra del uso de términos genéricos o universales ; más bien lo que propone Hobbes es dirigirse hacia la crítica de los términos metafísicos que no ofrecen ningún garante de su verdad; su crítica esta enfocada , pues , al abuso de una Metafísica del Lenguaje que sin pruebas ni cálculo racional se atreve a afirmar conceptos más allá de lo evidente y demostrable.

En tal caso viene a ser ilustrativo lo que dijera Moritz Schlick en el presente siglo:

*“ Para efecto de establecer el significado de una proposición, debemos transformarla por medio de sucesvas definiciones hasta que en última instancia sólo aparezcan en ella palabras que no puedan ser definidas, pero cuyo significado puedan ser directamente señalados. El criterio de verdad o falsedad de la proposición se hallará en el hecho de que en circunstancias definidas (...) ciertos datos estarán presentes o no estarán presentes ”.*¹⁶

Lo que señala Schlick puede ser comprensible y aplicable al caso de Hobbes . Antes que el positivismo lógico, Hobbes había establecido que el lenguaje científico debe proceder a partir de un cálculo de proposiciones y definiciones . En el marco en el que se desenvuelve Hobbes podemos entender que los términos metafísicos caen en el absurdo, porque no contienen ese cálculo y sus definiciones no se desprenden de datos comprobables ni atienden a una realidad empírica. Por eso Hobbes al enumerar los vicios que provocan los absurdos de las palabras , señala que en primer lugar el mal uso de los conceptos viene de no tener un método , esto es, que no se procede lógicamente e infiriendo racionalmente lo que se desprende de un hecho o un dato objetivo . Pero además Hobbes señala fuertes críticas al lenguaje de la Metafísica que confunde los niveles de la palabra y la realidad de tal manera que se habla de términos como si de hecho existieran ; por ello existe otro error y absurdo que consiste en la confusión de las cualidades esenciales de un cuerpo con sus accidentes, y ciertamente al describir un objeto en sus cualidades o rasgos particulares debe cuidarse de no emplearlos de una manera independiente y así , no podemos atribuir cualidades o fantasmas o espíritus , porque en realidad esas cualidades que hemos percibido en los cuerpos no pueden extenderse a otros seres fantasiosos.

De ahí también que sea un procedimiento ilógico y absurdo el creer que existen cualidades que por sí mismas subsisten independientemente del cuerpo al que

¹⁶ Cfr. Moritz Schlik, “Positivismo y Realismo”, en el libro El Positivismo Lógico, F.C.E., México, 1965, Alfred Ayer , compilador.

pertenece. En realidad, las cualidades que existen en un cuerpo sólo inhiere en él y son accidentes que pueden observarse en otros cuerpos, pero eso no implica que esos accidentes por sí mismos existan como sustancias ; ejemplo, no podemos hablar de color en sí mismo como el rojo, o de una cualidad como la pureza, la dulzura etc. , ya que como cualidades tienen su sentido sólo en el objeto en que participan, ya sea una manzana o una mesa; pero fuera de esa participación en uno u otro objeto, no tienen esas propiedades razón de una existencia independiente.¹⁷

Lo anterior refuerza lo que ya antes habíamos señalado en referencia al ataque que Hobbes dirige al lenguaje metafórico; el uso inadecuado de este lenguaje trastoca la realidad y nos hace confundir la palabra con la cosa o extender en demasía sentidos y significados que no le corresponden a los objetos.¹⁸ En este caso, podemos decir que el absurdo de la Metafísica se basa es una falta de distinción entre palabras y cosas , de tal modo que para el hombre moderno resulta ya inoperante el saber de la semejanza que ya tratamos en el primer capítulo, y que se desenvuelve en la identidad entre la cosa y el nombre que la designa; Hobbes por el contrario, concibe que hay una separación entre cosa y la palabra que nombra, y así desde su perspectiva nominalista eso también le sirve para constituir la justificación de un trabajo científico, que a través de un lenguaje objetivo y racional que nos permite analizar, organizar y ordenar la realidad externa. Hobbes conoce el peligro de una palabra que desate sus significados y llegue a través de la metáfora a cambiar y hacemos creer que la realidad funciona de distinta manera a como lo observamos. Por supuesto, este peligro se evita limitando el poder de la palabra por medio de la racionalidad que fije el campo de acción de los vocabios, es decir, su funcionamiento además circunscribiendo el sentido de los términos por una derivabilidad

¹⁷ Hobbes, *Op. Cit.*, pp. 151-153.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 153.

lógica que correspondía a las cualidades analizadas.

No olvidemos que el objetivo de Hobbes es formular un lenguaje científico sobre nuestras acciones, y por ello desde el inicio de su teoría del lenguaje nos advierte del peligro en el que se puede caer en el mal uso de las palabras. Pero este lenguaje científico está conectado a un significado de Ciencia profundamente instrumental y pragmático que es necesario que analicemos para captar la importancia del por qué de la necesidad de un discurso científico.

3.2).- LA CIENCIA Y EL DISCURSO.

Si Hobbes intenta elaborar un lenguaje científico, no es tan sólo por el hecho de asegurarnos un conocimiento desinteresado de la naturaleza de las cosas. Como lo hemos mencionado a lo largo de esta investigación, la edad moderna se caracteriza por obedecer a un paradigma distinto de los anteriores tiempos y ello determina que el significado de algunos términos se perfile a nuevas connotaciones más de acuerdo al tiempo moderno y los objetivos instrumentales que se pretenden alcanzar. Este es el caso del concepto de ciencia, que se empieza a manejar de tiempo atrás pero que en la modernidad adquiere un giro novedoso. Y se convierte en el centro de muchas discusiones e inaugura nuevas perspectivas .

Primeramente habrá que considerar al respecto que el concepto de Ciencia está íntimamente ligado con un significado nuevo de racionalidad. Hobbes señala que la razón no es una cualidad innata, ni mucho menos una capacidad que venga de una manera pasiva a resaltar con nuestra experiencia; por el contrario, piensa Hobbes que esta disposición ciertamente se utiliza en nuestra vida diaria y se ejerce por nuestra experiencia , pero es un producto del esfuerzo y del trabajo que un sujeto realiza para tener ideas y conocimientos de las cosas. Ello entraña como dice este autor, que se

realice un adecuado uso de este esfuerzo y que a través de los nombres se obtenga un "método" bueno y ordenado para proceder desde los elementos, que son nombres, hasta afirmaciones hechas por conexión de uno con otro ; "y desde allí a los silogismos (...) hasta llegar a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres pertenecientes al tema tratado..."¹⁹

Resalta en esta idea de Hobbes, citada anteriormente , la concepción del esfuerzo que entraña el proceso cognoscitivo y el trabajo que implica la elaboración comprensiva del mundo. La razón no es pues, una cualidad que ya de por si exista en todos los hombres como una cualidad perfecta y ya acabada para dar respuesta a todos los fenómenos. La razón se construye , y habría que tomarla como Descartes,²⁰ que si bien es la cosa mejor y más repartida del mundo, habrá que señalar que necesita de un buen método para guiarla bien. De esta manera, Hobbes también percibe la necesidad de un método ligado al uso de la razón que conllevará finalmente al establecimiento del conocimiento científico, por esto, la razón y la ciencia , se entrelazan a través del vínculo metodológico ; por tanto habrá que precisar que si queremos hacer ciencia, ésta surgirá a partir de un uso metódico de Razón. En el método se refleja este esfuerzo comprensivo de apropiarse de la realidad.

Al respecto es conveniente recordar que el método propuesto por Hobbes es diferente al de Descartes o Bacon, ya que si bien es cierto que comparte con estos autores la necesidad de crear un nuevo método para la consecución de un conocimiento verdadero, también es cierto que Hobbes mantiene una idea diferente al respecto a lo que debe ser el método correcto de la Ciencia. Aunque comparte con Descartes la idea de que el método tiene una función analítica y luego sintética , y además también

¹⁹ *Ibid*, pp. 153-154

²⁰ R. Descartes, *El Discurso del Método*, pp. 35-48, Edit. Cit

comparte con Bacon la necesidad de acudir a la experiencia misma, Hobbes se separa en el énfasis que le da a cada una de estos procesos metodológicos . Ciertamente Hobbes indica que un buen procedimiento parte de un análisis que consiste en descomponer el objeto de estudio en sus más mínimas partes, para luego proceder de una manera comparativa o sintética que reconstruya ese objeto de estudio y nos lo muestre con mayor claridad, como también lo señalaba Descartes , pero a diferencia este último, el método para Hobbes se inclina hacia un sentido biológico y no tanto hacia el mecanismo propuesto por Descartes, es decir, que en Hobbes se refleja la influencia de Harvey, cuya noción metodológica va encaminada al estudio genético de los seres vivos y hacia el conocimiento del origen y causas de los movimientos vitales . Como lo explica Watkins, estudioso de la obra de Hobbes:

*" . El método comparativo se convierte en un método genético. Hobbes estaba interesado en la materia, generación y forma de un extraño animal artificial () el gran Leviatán . También el volvió a recorrer el camino desde la meta final hasta el punto de partida; pero se remontaba a partir de un cuerpo político enfermizo; y en Leviatán recapitula, no su historia sino la historia racionalizada de un cuerpo político robusto . "*²¹

En efecto, en el análisis y en la composición del objeto de estudio Hobbes se eleva de la mera descomposición a una reconstrucción hipotética y racional de lo que podría ser ese objeto de estudio. Hay que entender que el camino que sigue Hobbes trasciende la tradición paduana que formulaba la necesidad de estudiar algo descomponiendo y luego reconstruyéndolo pues Hobbes al igual que Harvey o Galileo entienden que no es un mero análisis o reconstrucción que deje al objeto tal como es, sino que además , a través del conocimiento de las causas , permita lanzar una hipótesis reconstructiva que explique el porque de un fenómeno y su posible solución o desarrollo posterior, pero basado en un conocimiento cierto de sus premisas o causas.²² Por esto

²¹ J.W.N Watkins, *Hobbes* , op cit p. 78.

²² Cfr. *Ibid* , pp. 56-78

último es por lo que también Hobbes se separa de Bacon , ya que éste propone el método de la inducción y de ahí a la constitución de principios generales, mientras que Hobbes, aunque también apela a la experiencia para fundar nuestro conocimiento , lo cierto es que su método funciona más en un sentido hipotético - deductivo que de una manera inductiva. A Hobbes le interesan los fenómenos de la realidad pero a partir de principios que sirvan para su transformación, y si le preocupan las causas y el origen de los fenómenos es para, a final de cuentas , basar un hipótesis sobre el posible futuro de las cosas.

De esta manera, el método se convierte en Hobbes en coadyuvante de una razón que no busca ser reflexiva y contemplativa de la realidad, sino constructiva de la misma y apoyada en un orden lógico plenamente cimentado. Arribamos, entonces, a los inicios de una modernidad que en sus inicios estructura su mundo a partir del concepto científico de racionalidad. Y a pensar reflexivamente la esencia de la cosa no constituye en si misma la finalidad de ciencia, sino que ahora se vuelve la razón hacia su sentido constructivo y ordenador . Pensar racionalmente implica no sólo tener ideas, ni tampoco tener la intuición intelectual de aproximarse a la sustancia de los fenómenos sino, por el contrario, la racionalidad se define por su capacidad de inferir lógicamente las consecuencias de un hecho. La Ciencia en este sentido se define como:

“ el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto a otro, gracias al cual, además de aquello que podemos hacer actualmente, sabemos cómo hacer algo más cuando queramos, o algo semejante en otro momento. Porque cuando vemos cómo se produce cualquier cosa, sobre qué causas y de esta manera, al entrar en nuestro poder causas análogas sabemos cómo hacerlas producir efectos análogos. . ”²³

Así pues, la ciencia se conecta con la idea de una racionalidad constructiva y predictiva ya prevista desde la adopción del método, y que ahora Hobbes establece en

²³ Hobbes, *Op. Cit.*, p 154

unión íntima con un saber causal que permite predecir los posibles efectos. A decir de Hobbes esto hace la diferencia entre la Ciencia y la Memoria y el Sentido, pues estos últimos son producto de un saber del pasado o de los hechos empíricos, en tanto que el conocimiento científico causal se proyecta a un futuro posible. Ciertamente Hobbes admite dos tipos de conocimiento, o bien, que se refiere a un conocimiento histórico o bien a un conocimiento causal de las cosas; y de esta manera; si recordamos la función que asumían los sentidos y la memoria, encontraremos también que éstos pueden ayudarnos a construir un conocimiento de los hechos pasados o un conocimiento de ciertos objetos según sus cualidades y características; pero en sí mismos, ni la memoria, ni nuestros sentidos constituyen un saber científico, pues sólo aportan datos y nos brindan la posibilidad de aprender la realidad; por esto mismo el saber científico es causal, establece nexos entre un hecho y otro, entre un evento y otro totalmente apartado de nuestra percepción. Si bien es cierto que Hobbes admite que es posible una ciencia histórica nacida de un análisis del pasado, e incluso que es de vital importancia este estudio analítico y genético de los hechos, afirma también que esto debe complementarse con una formulación de posibles afectos que pudieran ocurrir a los objetos estudiados en un futuro inmediato.²⁴ Ello explica que la ciencia y la racionalidad constituyan la posibilidad de ser de las cosas, ya que la inferencia lógica trabaja para ordenar, jerarquizar, analizar, y también para inferir una posible consecuencia. De ahí que se manifieste claramente el objetivo pragmático de la ciencia, pues ésta no sólo se interesa por explicar los entes de la Naturaleza, sino que además penetra en las causas y las consecuencias que pueden derivarse de ellas, ya que esto redundará en un mejor control de los hechos y eventos de la realidad así como ayudará en la transformación del mundo.

²⁴ *Ibid.*, p. 185

El hombre moderno comprende así, el poder de sus ideas y la fuerza de la arquitectura lógica. No sólo las ideas se desdoblan en un edificio de bases sólidas, sino que además su construcción lógica le sirve para predecir el futuro; gracias a la ciencia el hombre no espera pasivamente su destino, ni su vida se explica por la obediencia a unas leyes y normas trascendentales; lo que ofrece la ciencia al mundo moderno estriba en sacudirse la determinación de Dios y un destino ya preestablecido, y aproximarse a un futuro desconcertante e ilegible, pero tal vez más libre y más a la medida del ser humano; el futuro es de la ciencia en la medida que la racionalidad del hombre es aprendida por un esfuerzo que no es dado de antemano y si firmemente ganado por el esfuerzo deductivo y transformador de las palabras; pero además, porque no siendo limitada la naturaleza humana por una fatal palabra que le asigna un puesto en el universo, construye un método que le asegura una vía hacia lo nuevo, hacia el peligro, pero también a cierta seguridad de que el mundo es predecible si controlamos y manipulamos sus causas a favor nuestro .

A diferencia del existencialista que le angustia el futuro de la libertad, al hombre de inicios de la modernidad le bastaba creer en la ciencia para librarse de esa angustia y esa inestabilidad que provoca el ser libre y sin Dios. Su seguridad se funda en la Ciencia.

Cierto, la ciencia le da la oportunidad al hombre de liberarse de una determinación divina, y quizá fatal; pero esta determinación de Dios es sustituida por una determinación más optimista, aparentemente, que es la del conocimiento y el método que abre nuevos caminos y objetivos. El hombre moderno que ha caído en el renacimiento de la transición que le confundía el mundo y lo lanzaba al azar, sale de ese período para encontrar un puesto seguro; sin Dios, pareciera que la vaivén de la libertad y el azar dirigieran a ningún rumbo el mundo de los hombres, pero la ciencia en el siglo XVIII, aún no desarrollada, aún sin tener un despliegue de experiencias y aún sin tener los efectos que hoy

padecemos o gozamos, funciona como ese ideal que dota de sentido a la historia humana y que le brinda a los sujetos la seguridad de que pueden ellos solos (sin Dios, sin Iglesia) gobernar al mundo, controlarlo y dirigirlo a una meta.

El hombre moderno con la razón y la ciencia adquieren la seguridad de que el destino es suyo y su construcción le librará del capricho de la suerte y la fortuna. No más lenguaje esotérico, ni búsqueda de un sentido en las marcas del mundo del Creador; ahora el lenguaje es claro, ilumina toda confusión; optimista en el futuro, por eso puede decir Hobbes:

“ La luz de las mentes humanas esta en las palabras claras, veteadas primero mediante definiciones exactas y depuradas de ambigüedad. La razón es la senda; el incremento de la 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. .”²⁵

Así, se constituye también el discurso científico, es decir, aquella cadena de significaciones que buscan regular el mundo. El discurso científico se define así mismo por los fines que persigue y en oposición a la interpretación metafórica . En realidad para Hobbes , en la medida que se habla de discurso, este obliga a hablar de un fin o propósito definido; el discurso es una cadena que se articula en base a una meta y que no se eslabona por el azar. El lenguaje científico constituye un saber del pasado, del presente y el futuro: en el lenguaje de leyes, causas y denotaciones se afirma la posesión del tiempo y con ello, de todo lo que alcance al ser humano. Cuando es saber del pasado la ciencia es juicio y sentencia final de lo ocurrido; cuando el lenguaje de la ciencia ocurre en la explicación del presente, es lenguaje encadenado que se expresa en el momento que experimentamos; y cuando la ciencia domina el futuro, es el lenguaje de condicionalidades que proyectan una posibilidad.²⁶

²⁵ *Ibid.*, p. 155

²⁶ *Cfr., Ibid.*, p. 169

Pero hay más, el cálculo científico virtualmente está presente en las acciones diarias de la vida en la que se despliegan actitudes del pensamiento que opina, duda, y se eleva a un saber científico. La opinión nace efectivamente de la inseguridad del saber, que no precisa en acertar si algo será; pero si esta opinión se enfoca hacia la búsqueda de la verdad del pasado y del futuro, la opinión se convierte en sentencia o juicio sobre las cosas. Si por otra parte la cadena de pensamientos se enfoca la valoración de lo bueno o lo malo (en el sentido moral obviamente) estaremos hablando de una ponderación; y si además, la cadena de pensamientos se cuestiona lo posible verdadero o falso, estaremos hablando de reflexión y de duda.²⁷

De esta manera, Hobbes concibe la integración de un lenguaje calculador en la vida cotidiana. El discurso científico está en germen en esas instancias de pensamientos e ideas que todo sujeto manifiesta en su vida diaria y cuyos actos le obligan a mantener una postura o una opinión frente a la realidad que le circunda. Debe entenderse por tanto que el lenguaje instrumental lo es no sólo por el hecho de hacer un cálculo con las palabras, sino también porque es un instrumento de acción racional cotidiana, o sea, un medio que nos sirve para participar y actuar en el mundo concreto. Es una característica del lenguaje instrumental, su capacidad de realizar acciones y comprometerse en el manejo del mundo y sus fenómenos; recuérdese que el hombre moderno ya no encuentra a Dios para que éste le dirija su vida y sus pensamientos, sino que por el contrario, el sujeto moderno ha de moldear su mundo a partir de sí mismo y con el lenguaje que le exige la contingencia y la cotidianidad. Ya opinar, dudar, ponderar o sentenciar son operaciones que surgen del hombre mismo y que se inscriben participativamente en el mundo que se desea transformar. Como acertadamente ha señalado Austin, filósofo de nuestro siglo, no podemos reducir el papel del lenguaje a mera descripción o a

²⁷ *Ibid.*, pp. 169-170

enunciación de hechos, sino que hemos de concebirlo además como lenguaje realizativo de ciertas operaciones que contribuyen a cambiar el estado de cosas en el mundo en el que vivimos, y así, el lenguaje es acción y realización de eventos.²⁸ Y así como lo entiende Austin, Hobbes también parece señalarlo, al aceptar que el cálculo no se queda en la expectativa, ni en la contemplación del Ser, sino que produce efectos en la realidad. En este sentido, el lenguaje instrumental se convierte en una manera de organizar la vida social del hombre; los hombres se interconectan unos con otros a través de las palabras que comunican sus intereses y sus objetivos, y ejercen inconscientemente, un cálculo de probabilidades sobre su acción o la de otros

Ahora bien, si el discurso científico plantea su origen en el cálculo de la vida cotidiana de la opinión del hombre, también es justo señalar que el lenguaje científico se diferencia de ese sentido común y ese cálculo natural de opiniones. Al igual que el cálculo de la opinión, el discurso científico apunta a una realización de acciones y una transformación de la realidad; y en efecto, la experiencia nos puede dotar de una cualidad que nos dirija a la consecución de los resultados deseados, y de esta manera se habla del buen juicio, la discreción y la Prudencia y la astucia de un individuo, en la medida que logra aplicar casi por intuición natural un cálculo correcto de los eventos a los que se enfrenta. Sin embargo, la astucia y la Prudencia natural del sujeto carece de método y en un momento dado está a disposición del azar y la suerte, además que esas cualidades no todos las poseen. Por lo contrario la Ciencia constituye un saber bien fundado, con conocimiento de causa y que ofrece un método que puede ser aplicado por el estudio y el aprendizaje, la Ciencia en última instancia ofrece el resultado del que ya hemos hablado

²⁸ Cfr. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1981, pp 41-65

que se refiere al mejor control de los acontecimientos y a la seguridad de alcanzarlos con mayor eficacia y eficiencia.²⁹

Es así que el lenguaje científico claramente identificable y ubicado en límites precisos constituye un arma de interés político y dirección racional del poder. Hobbes con ello formula el sustento de su teoría política que tratará el fenómeno del Poder y el Estado a través de este lenguaje de racionalidad que no sólo explique sino que transforme y sirva de control y regulación en un nuevo orden social. La eficacia de este lenguaje científico racional se dirigirá a un objeto que por sí mismo forma la médula de la acción moral y política, es decir, las pasiones. Este objeto pasional de por sí turbulento y excesivo, es donde el lenguaje racional actuará para demostrar que es posible relacionar racionalidad y política, y de esto trataremos en lo siguiente, no sin antes analizar, también, el lenguaje de las pasiones.

²⁹ *Cfr., Hobbes, Op. Cit., pp. 168-184*

CAPÍTULO IV

4.1. EL LENGUAJE DE LAS PASIONES

También las pasiones poseen un lenguaje, pero también en sí mismas constituyen un peligro. Lo han constituido desde siempre para el hombre finito que aspira a la infinitud y para una racionalidad que quiere edificar el mundo de las ciencias sin ningún tipo de mácula que la oscurezca. Desde un principio la reflexión filosófica se enfrentó a un obstáculo que le impedía ascender al mundo de las ideas, a la claridad de la razón divina o a la consecución de ideas claras y distintas; ese obstáculo fue siempre un elemento finito y diferente que se expresó en la forma del cuerpo, la materialidad, las pasiones, la locura, etc. Ya Derrida nos ha advertido desde hace tiempo el logocentrismo en el que cifra toda pretensión metafísica desde Platón hasta las formas más veladas del humanismo y las ciencias contemporáneas; Derrida ha señalado que:

“ Todos los dualismos, todas las teorías sobre la inmortalidad del alma, o el espíritu , así como los monismos espiritualistas o materialistas, dialécticos o vulgares son el tema único de la metafísica cuya historia debió tender todo hacia la reducción de la huella. La subordinación de la huella a la presencia plena que se resumen en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña en su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto - teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como vida sin diferencia: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios mantiene la muerte a distancia (..) Sólo el ser infinito puede reducir la diferencia en la presencia .”¹

Así como Derrida nos habla de la reducción de la huella, podemos decir que La Pasión es esa diferencia y esa huella que perturba la cadena de planteamientos metafísicos, la pasión es otra de las formas que le recuerda al hombre la caída de todos sus proyectos, la aventura que le señala que todo viaje es finito y le centra en su propia miseria. No es casual que Paul Ricoeur señale que la filosofía permanece serena a la

¹ Cfr. , Jaques Derrida, *De la Gramatología*, p. 92

medida que reflexiona sobre el Ser y la idea, pero que advierte un temblor cuando se vuelve hacia el hombre, al que encuentra finito, y así la filosofía se convierte en una reflexión y un pensamiento sobre la miseria, sobre lo miserable y pobre que es la condición humana alejada de Dios.²

Pero es precisamente ahí, en donde la pasión y la afectividad humana hacen mella de toda idea infinita donde también se encuentra el motor de la acción humana. Pese a que la pasión también entraña el padecimiento y el sufrimiento al que un cuerpo se expone en actitud receptiva y pasiva, lo cierto es que en el mundo moderno, el hombre más que padecer la pasión, la enfrenta y la hace causa motriz de su subjetividad; Hegel es quien expondrá con más profundidad este pensamiento al decir que:

*“... La pasión (Leidenschaft) contiene en su determinación el estar confiada a una particularidad de la determinación del querer, en lo cual se sumerge la total subjetividad del individuo, sea cualquiera el contenido de esta determinación. Pero por este carácter formal, la pasión no es ni buena ni mala su forma expresa sólo que un sujeto ha puesto en un contenido único todo el interés vivo de su espíritu, del ingenio del carácter, del gozo. Nada grande ha sido realizado, ni puede serlo sin Pasión ”.*³

Así, la pasión es determinación del querer, la forma en que la acción del sujeto adquiere sentido y finalidad y que muestra los hechos y las decisiones que asume.

Sin embargo, el camino de la liberación y de la pasión no queda complementado. El logocentrismo aprende más bien otra forma de controlar y dirigir las pasiones en la modernidad, muy distinta a la que los medievales consiguieron elaborar y que desarrollaron en una relación entre la pasión y el pecado; la modernidad se enfrenta ante el peligro que constituyen las pasiones, pero también entiende que la misma naturaleza humana le obliga a considerarlas como motor de la acción ética y política.

² Cfr., Paul Ricoeur, *Op. Cit.*, pp 33 y 33

³ G.W. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Guadarrama, Madrid, 1988, Parg, 474

Como lo ha señalado Cesáreo Morales al respecto:

*“Esa tarea es algo temible; se trata, nada menos, que de hacer una ciencia de las pasiones. Los filósofos de esos siglos tienen que emprender realmente una laicización del pensamiento: fundamentar una antropología laica; y aquí se enfrentan a un problema enorme, el de pensar laicamente las pasiones. Ese problema, en buena medida, consiste en como pensar laicamente la violencia”*⁴

Así, pensamos que la reducción de la diferencia de la que habla Derrida puede aplicarse lo mismo a Platón que a los medievales o los modernos, sólo que históricamente las estrategias cambian; la manera de enfrentar y abordar esa diferencia varían y se enmascaran, pero no se pierde su finalidad y meta de control: conjurar un peligro. Simplemente para observar como los mecanismos de control sobre las pasiones se ejercen desde diferentes posturas, pensemos, a modo de comparación, la relación pasión-pecado que se da en el medievo y posteriormente como en la teoría de Hobbes cambi la visión de las pasiones, sin dejar por ello de ejercer un dominio sobre ellas.

Albert Hirschman ha señalado con gran acierto que el capitalismo logro triunfar, entre otras cosas, porque supo canalizar y hacer un uso práctico de las pasiones, a las que trocó en intereses cabalmente justificables y en argumentos racionales.⁵ Ciertamente, el uso pasional en el medievo, obedeció a otras razones sustentadas en la hegemonía religiosa e ideológica que contrasta con el uso económico de las pasiones para fines comerciales y engrandecimiento del mercado, la producción y el consumo. En cambio, en la visión cristiana predomina el sentido que relaciona a las pasiones con el pecado; y pasiones como el poder, el deseo sexual, la ambición, la búsqueda de gloria, etc., son consideradas como vicios y condenables por sus nefastas consecuencias para el orden divino y civil que quiere establecer Dios con los hombres.⁶ De San Agustín a San

⁴ Cesáreo Morales, “Individuo, Violencia y Política”, en *La Herencia de Foucault*, UNAM, México, p. 128.

⁵ Albert Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, F C E., México, pp. 38-49

⁶ *Ibid.*, pp. 17-19

Anselmo, Tomas de Aquino y otros pensadores medievales predomina esa actitud condenatoria hacia el mundo pasional, mundo de vicio y trastorno humano.⁷

Destaquemos por ejemplo, las imágenes y las metáforas con las que Dante describe el infierno en su Divina Comedia. Dante es la figura espiritual más exacta que nos ofrece el mundo cristiano que por más de diez siglos dominó la cosmovisión del hombre y su relación con Dios. No es casual que lo dicho por Dante perdure como el acercamiento más profundo al hombre cristiano de aquellos días. Las palabras de Dante sobre la pasión son típicas de una relación pasión - pecado que la modernidad esquivo o pierde absolutamente. Si recordamos las imágenes del infierno, encontraremos que desde el inicio del canto el poeta se encuentra perturbado por tres fieras que son el leopardo, el león y una loba que representan respectivamente alegorías de la lujuria, la soberbia y la codicia.⁸ A mitad del camino de su vida, Dante se encuentra confundido por estas pasiones y ellas funcionan como impedimentos para vislumbrar el camino verdadero que Beatriz por gracia divina y con auxilio del poeta Virgilio, le mostraré al fin, luego de un recorrido por el infierno y el purgatorio que le esclarecerá su mente para luego dirigirse al camino correcto del paraíso de Dios.

Es notable observar como describe el mundo pasional Dante, porque a partir de ahí queda reflejada la mentalidad cristiana que gobierna y le asigna un lugar al plexo de sensaciones, emociones y querer que expresa un hombre . De entrada las pasiones desatadas dotan al infierno y al purgatorio de una topografía claramente sorprendente y jerarquizada . El infierno y el purgatorio son lugares donde se castiga y se purgan las culpas y los pecados; es el lugar del arrepentimiento, pero también del sufrir eterno, el no retorno a la luz ni a la esperanza. El mensaje que encuentra inscrito Dante ante las

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ Dante, La divina Comedia, Infierno I, REI, México, 1988, pp. 39-54

puertas del infierno bien puede aplicarse al mundo pasional:

“... Por mí se va hasta la ciudad doliente, por mí se va al eterno sufrimiento, por mí se va a la gente condenada (. .) Dejad, los que entráis, toda esperanza...”⁹

Así en la inscripción del infierno se da el preámbulo y la advertencia, de algún modo de un universo de dolor, sufrimiento y condenación creado por el desarreglo pasional, por los impulsos no controlados, por la desobediencia y abdicación de la ley divina. Todas las pasiones, o quizá deberíamos decir cuando ellas se desbordan, ocasionan este efecto de dolor y de condena y que las ubican del lado del pecado. Aquí la valoración de las pasiones tiene como fundamento y paradigma el criterio religioso y moral de la tradición judeo - cristiana ; desde una moral de corte trascendente la pasión confunde, impregna de maldad y mancha la virtud humana; la pasión es el camino de la ofuscación que no permite crecer sino regodearse en el eterno ciclo de goce aparente y terrible sufrimiento. Infames, los pecadores personifican el mal, opuesto a la razón que han desobedecido. Sirva como ejemplo lo que dice Dante en el círculo de los lujuriosos:

“... Llegue a un lugar de todas luces mudo, que mugía cual mar en la tormenta si los vientos contrarios le combaten la borrasca infernal, que nunca cesa en su rapiña lleva a los espíritus volviendo y golpeándoles a cosa. Cuando llegan delante de la ruina allí los gritos, el llanto, el lamento; allí blasfemian del poder divino. Comprendí que a tal clase de martirio los lujuriosos eran condenados, que la razón someten al deseo...”¹⁰

El mar proceloso es la imagen del deseo que desborda sus límites y no admite las reglas y la medida de la razón. En la tormenta que acosa al pecador y lo condena a la constante marea del movimiento sin descanso. Son los lujuriosos quienes padecen este castigo, pero son todas las pasiones las que sufren análogos tormentos.

En la topografía moral del infierno, Dante transita por el sufrimiento jerarquizado según el grado de la culpa y el tamaño del pecado. Los nueve círculos concéntricos que

⁹ *Ibid., Infierno III, pp. 1-9*

¹⁰ *Ibid., Infierno V, pp. 28-39*

integran al infierno nos hablan de una organización y un orden de la pasión desbordada impregnada de culpa y transgresión. La pasión - pecado se agrupa primeramente atendiendo al daño o al grado causado: tres son los grandes pecados que se castigan, los de la incontinencia, la bestialidad y la malicia. Los pecadores por incontinencia son aquellos que no han sabido frenar sus pasiones, son aquellos que se dejan gobernar por el instinto y el placer de lo efímero como los lujuriosos, los glotones, los avaros, los pródigos, los iracundos y los ociosos. En los pecados cometidos por bestialidad se contemplan a los que obran con violencia contra el prójimo , contra sí mismo o contra Dios, tales como los ladrones, asesinos, suicidas, sodomitas, blasfemos y usureros. Finalmente en los pecados cometidos por malicia están todos los que engañan y traicionan y ejercen el fraude , como los seductores, adulares, hipócritas, falsificadores y traidores a su familia y traidores políticos , todos los cuales siembran discordia y falsedad.

Toda una gama de pecadores que sufren el castigo por no dejar que la razón gobernara los instintos y los deseos. La pasión funciona como elemento de sometimiento del hombre y en sí misma puede ser nefasta por alterar todo código moral divino. La relación del hombre con la pasión se observa desde el punto de vista de la pasividad y el sufrimiento. Los hombres se han dejado llevar por la voracidad y el apetitos sin restricción del deseo y como consecuencia pierden su alma; el hombre padece la pasión y cuando esto sucede lo esclaviza y lo degrada a la condición de bestia, animal o demonio. Es por ello que se explica también el arrepentimiento del purgatorio ; como la pasión es pecado, padecimiento insufrible, se explica la razón del arrepentimiento . Solo puede haber arrepentimiento de un culpa cometida, de un pecado que conscientemente hemos admitido como falta o error. Para los arrepentidos está el purgatorio, aquellos que esperan

verse lavados de sus bajas pasiones y en ese gesto demuestran o refuerzan la concepción de la maldad del deseo incontrolable que conduce a la ceguera humana:

"... ¿ No comprendéis que somos los gusanos de quien saldrá la mariposa angélica que a la justicia sin reparos vuelva ? ¿ de que se ensorbercen vuestras almas si cual insectos sois defectuosos gusanos que no llegan a formarse ?..."¹¹

La pasión es falta, error pecado y moralmente es una injusticia contra Dios. El hilo conductor del Purgatorio será pues el reconocimiento de los pecados, el arrepentimiento de la conducta nefasta y la indicación del sometimiento y exclusión de las pasiones.

Por el lugar que ocupan las pasiones en el Purgatorio y en el infierno se puede explicar todo un gesto de exclusión del pensamiento medieval. La pasión sometida al criterio moral tiene asignado un espacio en el pecado, en un espacio donde se concentra todo el mal, el sufrimiento y la consigna de un renunciamiento al mundo material e instintivo. La salida de este mundo de sufrimiento que la pasión engendra solo se da a partir del conocimiento claro de la ley divina, del orden cósmico y la justicia que Dios imparta sus hijos.

Pero el sometimiento de las pasiones no solo es recomendada para una vida individual digna, rígida bajo la norma moral cristiana; también es vinculada a un efecto político que norma el mundo social. Si la pasión, como Dante expresa, ocasiona tanto mal no solo a la vida privada sino que provoca el sufrimiento de otros, es necesario que aquí, en la tierra, se precise un instrumento que maniate los efectos pasionales. Para ello el Imperio y la Iglesia son dos instituciones que se justifican no solo por su poder, sino también por la supuesta calidad moral de su empresa .¹²

En estas instituciones esta cifrada la salvación moral del hombre pues las leyes de un Rey permiten salvaguardar la identidad ética de sus súbditos y la Iglesia coadyuva a reforzar los lineamientos de la fe cristiana en la vida social. Sin embargo si en la vida

¹¹ *Ibid.*, Purgatorio X, pp 124-129

¹² *Cfr.* , *Ibid.*, Purgatorio XVI, pp. 46-144.

concreta no se da esta colaboración entre estas dos esferas y si ambas exhiben una lucha política que raya en la corrupción, esto se debe a la confusión entre el bien terrenal y el bien celestial, además de que los dirigentes tanto del Imperio como de la Iglesia se dejan dominar por las pasiones. Pero en todo caso, Dante observa que la solución estriba en el acatamiento de la ley divina y a un sometimiento (exclusión) de las pasiones que ambas esferas del poder deben realizar.¹³

Se desprende de todo esto el tipo de uso político que tendrá el Esto y el Poder frente a las pasiones. El trabajo de represión a las pasiones se cifra en le objetivo moral de crear un orden divino, donde toda mancha del deseo y la finitud humana queden excluidos.

La consecuencia medieval ha elaborado una compleja forma de entender las pasiones y una manera de afrontar el peligro que supone su transgresión . En la topografía medieval la pasión ocupa un lugar lejano y lúgubre que puede ser el Infierno o la ansiedad del arrepentido Purgatorio. Con ello, la pasión queda conjurada y su peligro político se reduce a excomulgarla y lanzarla al destino insomne del sufrimiento, fuera del mundo, fuera de la vida por medio de la Iglesia y el Estado que habrán de contribuir a su condena

4.2 LAS PASIONES Y LA LOCURA

En esta segunda parte abordaremos una relación que surge en el siglo XVI y que nos puede aclarar el vínculo entre la razón y las pasiones. Conviene hacer un breve análisis de esta relación en este siglo mencionado, porque a partir de ahí podemos entender una nueva forma de concebir el mundo pasional del ser humano, distinto a la forma cristiana; resulta interesante observar que en el Renacimiento las pasiones

¹³*idem*

adquieren un sesgo que las identifica del lado de la locura, y aunque ciertamente el cristianismo advirtió la irracionalidad del deseo y la pasión, en el Renacimiento encontramos una sensibilidad que deja de condenar ese deseo y esa pasión para concebirlas como una fuerza que de la misma manera sirve para hundir al hombre o bien para encontrar mejores horizontes . Ya en este periodo se empieza a delinear la posibilidad de utilizar la pasión para algún beneficio humano que Hobbes en siglo XVII aprenderá a canalizar en el mundo político.

Si bien hemos visto que Dante con toda la carga de una tradición judeo - cristiana ha condenado el mundo de las pasiones, observaremos que a partir de la crisis del Imperio y de la Iglesia, el Renacimiento planteará un resurgimiento del deseo y del impulso desatado que llamará con el nombre de Locura y a la cual revestirá de un poder moral pocas veces visto en Occidente. La pasión en el Renacimiento se vuelve locura, y éste es otro nombre de su ser, que sin cadenas altera el orden de cosas y que el siglo XVII habrá de conjurar y de utilizar también. Analicemos este proceso en el que las pasiones se convierten en locura.

Primeramente podemos decir que la razón moderna puede entenderse a partir de su relación con su otro que es lo opuesto a ella; de la experiencia de este enfrentamiento accedemos a un sentido o sentidos que va adquiriendo tanto la razón como su opuesto, la Locura. Para este análisis, me baso en el libro de Michel Foucault "Historia de la Locura en la Epoca Clásica" que nos sirve de directriz y que aporta ideas muy sugerentes para interpretar la Relación razón - locura.

A lo largo de la Historia, la relación entre razón - locura ha existido y se ha manifestado de muy diferentes formas, pero en la edad moderna adquiere una peculiaridad que la marca un destino .que hasta la fecha seguimos heredando ; si hemos de creer en el juego teórico de Foucault, la razón moderna empieza a adquirir su

mismidad, o por lo menos la mismidad que en su tiempo cree adquirir, en la medida en que se separa de la Locura. Si algo es propio y le pertenece a la Razón que inagura Occidente es la distinción que le aparta de la Locura.

La Razón sabe de sí misma desde el momento que sabe que no es Locura, desde el momento en que consigue apropiarse de sí, arrojando la sin razón al terreno de lo Otro.

Pero esta conciencia no ha sido dada de repente, ni ha sido dada en un momento histórico que pueda fecharse; más bien ha sido un proceso en donde las dos entidades, Razón - Locura, no existen como conceptos ya acabados y ahistóricos; más bien son conceptos híbridos que de una pluralidad de acepciones empiezan a perfilar un sentido moderno a partir de experiencias muy directas y de una realidad que incide sobre otros conceptos.

De esta manera, hemos de decir junto con Foucault, que el proceso que culmina en un momento dado con la distinción razón - locura, tiene un proceso lento y gradual y en donde son determinantes varios factores de muy diversa índole. Foucault señala un punto de partida en el Renacimiento, en un espacio donde la ambigüedad que priva de la Locura, es la misma ambigüedad de la Razón. Ambigüedad y mezcla de sentidos señalan en ese momento histórico que no eran muy precisas las fronteras entre razón y locura; quizá nunca antes lo hallan sido desde el momento en que la razón siempre admitía un espacio para la Locura, desde el momento en que la locura tenía cierto grado de razón. Pero quizá en el Renacimiento esta entremezcla de razón y locura, esta idistinción aparente se hace con mayor énfasis.

En el citado libro de Foucault se examina una imagen ejemplar; "La Nave de los Locos" que no se refiere tan solo a la Narrenschiff de Brant, o a las pinturas de Bosco, Brueghel o Durero referidas al tema de los locos, ni tampoco es una referencia al elogio

de la Locura de Erasmo ; "La Nave de los Locos" es una imagen y una experiencia propia del Renacimiento que recorre todo el ámbito cultural y social de Europa.

"La Nave de los Locos" es la imagen que Foucault señala como paradigmática en el mundo renacentista para observar la relación Razón - Locura y la ambigüedad que esta relación entraña. Mediante la Nave de los Locos se expulsa una inquietud, un malestar; se expulsa a quien hace evidente la ridiculéz del mundo¹⁴ y lo absurdo de un orden. El Loco inquieta porque amenaza la vida social y porque denuncia el orgullo y los vicios humanos. Contra esta amenaza al loco se le embarca y se le pierde en le arrabundo mar sin destino y sin la búsqueda de un lugar específico.

Pero en esa expulsión del loco en una barca sin destino, se advierte una característica ambivalente; el loco representa un peligro porque tiene cierto poder. Como dice Foucault:

*"... El Loco (...) recuerda a cada uno su verdad (...) Explica el amor a los enamorados, la verdad de la vida a los jóvenes, la mediocre realidad de las cosas a los orgullosos a los insolentes y a los mentirosos ..."*¹⁵

Al respecto cabe recordar Elogio a la Locura¹⁶ obra de Erasmo en donde se nos plantea las formas en que se va expresado la locura y que reflejan ese sentido crítico que la sinrazón adquiere, tal como lo menciona Foucault. En efecto, Erasmo nos muestra una Locura polivalente y pluralizada de la vida cotidiana, pero que en el fondo guarda el prototipo exacto de la experiencia renacentista sobre la locura ; guarda una ambigüedad que lo mismo es una burla, una sátira, que una imagen real y concreta de la verdad, jocosa y alegre, pero al fin verdad existente en el mundo, sólo que revestida de disfraces exóticos y diversos.

En la obra citada de Erasmo, se nos cuenta ahí una verdad que no es seria ni

¹⁴ Cfr Michel Foucault. *La Historia de la Locura en la Época Clásica* F.C.E , México, 1967

¹⁵ *Ibid.*, p 24

¹⁶ Cfr. Erasmo de Rotterdam. *Elogio a la Locura*. Alianza, Madrid, 1990, pp. 29-186

cuantificable según los criterios positivistas, sino una verdad que es juego y que insensatamente ríe a carcajadas; la locura (Stultitia) aparece en el teatro de la vida, en el gran foro de una representación en la cual cada uno de nosotros asume su papel, asume su propia forma de Locura que le conduce por la vida y sus atajos.

Así pues, el encomio a la Locura, nos lo presenta Erasmo desde el principio en función de una tarea práctica para la vida, pues sin la locura toda conducta humana sería limitada, escasa e infeliz; todavía no ha llegado el día en que la verdad habite en laboratorios, ni en la seriedad de un gesto científico y mecánico, pues aún Erasmo la considera parte de una habilidad natural para evadir o superar los obstáculos de la existencia, o bien para aceptar y tolerar los golpes y daños que nos hacen nuestros semejantes; sin la Locura toda existencia sería insoportable. De la misma manera como también lo menciona Johan Huizinga al referirse a la obra de Erasmo:

“... La Locura es alegría, es esa liviandad del corazón indispensable para la felicidad. El hombre que solo tiene razón, sin pasión, es una imagen de piedra, burda, carente de todo sentimiento humano un monstruo, un espectro de quien todas huyen, insensible ante toda emoción natural, no susceptible de amor ni de compasión...”¹⁷

Efectivamente, la locura es sabiduría práctica que deviene felicidad o tolerancia respecto al mundo y los demás; la importancia de la locura en toda acción humana lo encuentra Erasmo en esas expresiones que son el amor propio, el orgullo, la vanidad, la vanagloria, la voluptuosidad; todas ellas pasiones locas, todas ellas máscaras de un mismo desenfreno, pero que mueven cada una de ellas a los individuos para tratar de elevarse y mejorar la condición humana, o incluso, para alcanzar ideales nobles y excelsos. La misma valentía y el amor pasional ejemplifican una locura que arrastra con peligros y desafíos que una conciencia cuerda juzgaría absurdos y descabellados.¹⁸

¹⁷ Johan Huizinga. *Erasmo*, Turiel, Madrid, 1965, p. 61

¹⁸ Erasmo, *Op. Cit.*, pp. 23-25

Pareciera que con ello Erasmo nos quisiera comunicar con el insensato mundo de la verdad, que para existir requiere de un toque absurdo e irracional, y ciertamente, la verdad de Erasmo no solo pide razón y cálculo, sino pasión y arrebató incommensurable, de lo contrario toda verdad sería ridícula e inútil. Pero si bien la Locura es el motor de la acción humana y la condición de su posible verdad y felicidad, no debe olvidarse que también es una clara muestra de crítica moral hacia la sociedad. En el doble gesto de la escritura de Erasmo, que es a la vez sabiduría y falsedad, verdad y error, se adivina una conciencia crítica que a través de las formas de la Locura en forma sarcástica se burla de los orgullos y las banalidades humanas. Ciertó, la pasión humana convertida en locura, motiva la creación y el desarrollo de los hombres y mujeres, pero también los envuelve en un mundo absurdo, y así la Locura se convierte en denuncia e inquietud. La dialéctica de la razón y la locura muestra que la razón envuelve su verdad en grados de locura sabios y polimorfos, pero a su vez la Locura en sus rostros insolentes y tipos infames inquieta a la sociedad por sus poder y razón crítica.

De ahí que Foucault tenga razón cuando señale que la Locura es denuncia, es crítica de la sociedad y de la moral establecida. También la locura ironiza la existencia misma del hombre cuando la suplanta por el temor a la muerte; los hombres son locos que llevan siempre una vida absurda. Así la locura es burla de los defectos morales, de las carencias humanas, de su falta de perspectiva y su empecinamiento en actitudes ciegas. Ese es también la locura, su poder para reírse de todo y de todos.¹⁹

Pero este no es solo su poder, este poder de denuncia, de rebelión de burla. Su poder también es un saber de la fascinación, su poder radica en fascinarnos con imágenes locas que nos pierden en interpretaciones. Foucault nos habla de las

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 37

imágenes de la locura, de como el hombre descubre en las figuras fantásticas, una forma de saber y de como esas formas de sueño o pesadilla, que todo lo mezclan, redundan en un conocimiento esotérico de la adivinación y la magia²⁰. El loco también tiene la verdad, pues a través de esas imágenes adivina y acierta en el carácter esencial del mundo, el loco trasciende el mundo ordinario, su sabiduría se refiere a esas imágenes inquietantes que el hombre común no percibe; se requiere de una sensibilidad y de una perspectiva que nos adentre al mundo verdadero, que solo la locura puede darlos. Interpretar esas imágenes caóticas es sabiduría de un orden trascendente, de otra especie de conocimiento que entrelaza arbitrariedades y figuras alternadas, pero a su modo y en su momento verdades.

Vemos así, que la locura para el Renacimiento entraña un poder y un sabiduría; también una palabra y una lógica, una vez que se escucha y un ordenamiento, eso sí esotérico, de la realidad; pero no hay esa frontera que sitúa a la Locura y a la razón en lugares totalmente contrapuestos. Si bien es cierto que a lo largo de la historia de las ideas la razón ha ocupado un lugar que unas veces se opone a los instintos, las pasiones, el sentimiento y la locura, es bien cierto que el Renacimiento dejaba un puente que podía transitar el loco, existía también su palabra que lo acercaba a mundos divinos, y le pertenecía una verdad que era temida y en su caso respetada, y por ello tenía un poder que le permitía acceder a un lugar dentro de la sociedad.

La propuesta de Foucault nos permite reflexionar sobre el papel de la razón también. En su sentido más general la razón es la facultad que guía al hombre, es decir una facultad propia del ser humano que lo distingue de otros animales. Por ello mismo, así como el instinto guía a los animales en su sobrevivencia, el hombre utiliza la razón

²⁰ *Ibid.*, p. 39

para saber manejarse en el mundo que le tocó vivir , y así la Razón es instrumento de investigación y apropiación de la realidad que se convierte en la fuerza del pensamiento.

Pero en el renacimiento, la razón no es esta fuerza que libera de prejuicios, mitos y de las opiniones arraigadas pero falsas, de las apariencias y que nos permite establecer un criterio universal o común para el hombre en todos los campos. Más bien es una Razón que entraña una confusión de la que más tarde se congratulará la modernidad de haber salido. Asume eso sí, una actitud crítica que vislumbra ya la exclusión que habrá de hacer de la locura.

Así como hemos mencionado el poder trágico de la locura, su verdad y su palabra, poco a poco se empieza a asistir en los siglos que siguen al Renacimiento un despojo, a un cambio de ideas y de perspectiva frente a la Locura. La Locura empieza a tomarse como ilusión error, el mundo del absurdo: surge esta conciencia crítica de la Razón que relega al mundo de la apariencia y la fantasía a una otredad que pertenece al Error y la insensatez.

¿Pero a qué se debe este cambio? ¿cuáles son las causas de tal transformación en esta relación locura - razón ? Indiscutiblemente el cambio es de suma importancia pues define los horizontes de la Razón Moderna. No queremos señalar una causa o causas absoluta de tal cambio, tan solo apuntamos una hipótesis que delinearé futuras investigaciones. Y nuevamente pensamos que en la experiencia de la locura se define la posibilidad de comprender la razón.

Quizá una forma de entender el cambio mencionado se deba, en un momento dado, a una percepción y una sensibilidad social que encuentra en el loco el motivo de nefastas consecuencias. Al mal se le excluye como primera defensa para conservar el orden social; las instituciones, la ley, los edificios creados expresamente para confinar a los diferentes corresponden a una necesidad social; Foucault señala:

"... Hasta el Renacimiento la sensibilidad ante la locura estaba ligada a la presencia de trascendencias imaginarias. En la edad clásica, por vez primera la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad, y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético de reparto que le permite rechazar, como a un mundo distinto, todas las formas de inutilidad social. ..."²¹

En la búsqueda de la consolidación de un orden burgués, la locura resulta una amenaza; pero a diferencia de la amenaza del loco en el Renacimiento que denunciaba la vida absurda de los seres humanos, la amenaza de la locura para una sociedad moderna en ciernes radica en que esta representa la transgresión a una economía y a una ética pragmática del desarrollo social. Por eso en un primer momento a los locos se les confina junto con una mezcla de tipos ociosos de desempleados, de libertinos y viciosos. Todos ellos representan la perniciosa humana, la esencia deteriorada del hombre, pues no trabajan, no son útiles. El loco así es castigado condenado por su condición de transgresor social. Y toda una ética del trabajo ayuda a justificar esta condena.

La exclusión sirve en este primer momento para identificar al diferente, para denunciar a los tipos asociales y para fijar la mirada en aquellos individuos extraños que salían de sí para no volverse a encontrar nunca. La clasificación de los locos, su taxonomía y su ordenamiento más tarde como enfermedades mentales y del espíritu, tiene su origen en ese reclutamiento de desempleados e inútiles.

Y en este reclutamiento encontraremos toda una serie de discursos religiosos, morales, económicos, políticos, así como prácticas institucionales que configuran un cerco y un molde a la locura y a su clasificación para redundar finalmente en una ciencia y un conocimiento de la locura en ese encierro como objeto de estudio, un objeto creado a través de la política del orden, la economía de la utilidad, la religión del trabajo, la moral del comerciante y del usurero, de una policía que actúa frente a lo extraño.

²¹ *Ibid.*, p 116.

En cierta medida podemos observar que hay un doble gesto que propicia el Renacimiento: en su segregación y condena a la locura, seguirá siendo fiel a una moral cristiana que condena los excesos y las pasiones desatadas; pero por otro lado y al mismo tiempo se le reconocerá a la locura y a la pasión su contribución para la acción humana y para ejercer la voluntad creadora y afirmante del Hombre.

En el Renacimiento se trazan ya las fronteras de las pasiones y la locura y se empiezan a vislumbrar los criterios para determinar que ciertas pasiones puedan ser utilizadas para el ordenamiento social.

Aquellas pasiones que siendo excesivas e inútiles para la economía y la justificación del proceso y el trabajo, serán confinadas como objeto de estudio de la medicina y serán excluidas y dejadas en el silencio. Aquellas pasiones que, por lo contrario son útiles para el desarrollo de la nueva sociedad capitalista en ciernes, lejos de condenarlas se les buscará un lugar y se les tratará de guiar mediante un buen método. Esto último es el inicio del nuevo tratamiento que la razón moderna hará de las pasiones.

4.3 LENGUAJE Y PASIONALIDAD.

Otra forma de enfrentar a la pasión habrá de aparecer en el mundo moderno, del cual Hobbes es parte fundamental para crear un nuevo paradigma que consolida la naturaleza pasional del hombre moderno. Ya hemos visto la solución de la tradición judeo - cristiana, que consiste en la condena moral y la exclusión de los impulsos del reino oscuro del infierno; además, conocimos la ambigüedad y el poder de la locura pasional durante el renacimiento; pero, como observa Hirschman, el freno de las pasiones pasó a ser conforme avanzó el siglo XVI, inútil si estaba cimentado en una condena infernal o

una condena moral la cual repercutía en la ineficacia del Estado y la Iglesia como institución de gobierno político.²²

Poco a poco, en el terreno político la solución para controlar socialmente a los sujetos mediante el acicate moral y la represión de las pasiones fue cediendo a otro paradigma más racional, y en otro sentido fundamentado en un estudio de la Naturaleza humana. Hirschman ha señalado al respecto que:

*"...La opción más obvia (para controlar las pasiones) es la apelación a la coerción y la represión. Se recomienda al Estado la tarea de contener por la fuerza si es necesario, las peores manifestaciones y las consecuencias más peligrosas de las pasiones (. .) Una solución mas compatible (. .) es la idea de control de las pasiones en lugar de su mera represión. De nuevo se confía en el Estado o la "sociedad" para la realización de esta Hazaña, pero ahora no solo como protección represiva, sino como un medio transformador, civilizador . . ."*²³

Efectivamente, la modernidad ensayará un camino muy distinto a la represión pasional como modelo de control social. La idea de una canalización de las pasiones en beneficio de una utilidad social, sin embargo, no se dará sino a través de un nuevo enfoque que justifique a las pasiones como parte inherente a la naturaleza humana. Al respecto Descartes, autor imprescindible, define la frontera que divide al tratamiento pasional moderno del resto de épocas anteriores. Descartes inaugura ciertamente el racionalismo de una manera novedosa al ofrecer las condiciones de posibilidad en las que se desarrollará el pensamiento de Occidente. En el acercamiento que el sujeto moderno desarrollará y experimentará frente a su realidad y su mismidad, queremos destacar la nueva relación que asumen la razón y la pasión que ya Descartes plantea y que Hobbes y Spinoza así como otros pensadores seguirán sobre esa línea de interpretación.

Durante algún tiempo se ha querido reducir el racionalismo cartesiano a una posición extrema que supone que el fundamento de la realidad y el conocimiento se

²² A. Hirschman, *Op Cit.*, p. 23, al respecto también véase el artículo de C. Morales "Foucault: ¿el fin de la Modernidad?". *Cuadernos Americanos*, Vol. CCLVII, año XLIII, No. 6, (nov.-dic 1984), pp 87-100

²³ *Ibid.*, p. 23

encuentra en la razón o en un principio racional común a todo hombre. En esta medida el racionalismo pretende superar las verdades dadas por revelación o por mera experiencia y concebir que todo tiene una causa lógica demostrable. En términos generales, podemos decir que el racionalismo ha existido desde el nacimiento de la filosofía misma, pero lo característico de la modernidad es concebir que la razón humana puede ser garantía de todo saber y ser de las cosas. Ciertamente el racionalismo cartesiano pone como fundamento el pensamiento, la razón humana, pero falta señalar que el trabajo de la razón humana para sintetizar o reducir todo fenómeno a este principio racional entraña toda una nueva forma de relacionar al hombre con la naturaleza. Este es el caso de la relación razón - pasión, que también Descartes le ofrece un nuevo rumbo.

En una carta a un amigo Descartes señala que:

"...La Filosofía que cultivo no es tan barbara ni tan feroz que rechace el uso de las pasiones; al contrario solo en él concibe toda dulzura y felicidad de esta vida Y aunque hay varias cuyos excesos son viciosos, existen otros, sin embargo, que considero mejores en tanto mas excesivas..."²⁴

En efecto, las palabras de Descartes son reflejo de una nueva actitud que se gesto ante las pasiones. En primer lugar ya no se les rechaza ni se les excluye a las pasiones, sino que se les encuentra constituyendo parte del ser humano y la razón, y por otro lado, ya no se condena su exceso, sino como afirma el mismo filósofo también el exceso de algunas pasiones contribuye a una mayor felicidad y placer.

Ciertamente, la filosofía que cultiva Descartes no rechazará el uso de las pasiones, pero desencadenará los medios apropiados para una explotación comercial de los deseos, los intereses y los placeres a un nivel masivo. Obviamente se descubre una nueva forma de ejercer el poder ya no mediante el ejercicio de la fuerza y la amenaza coactiva de la Iglesia y su Infierno, sino que ahora el medio de control y dirección del

²⁴ René Descartes. *Carta al Marqués de Newcastle*, marzo-abril, 1648

deseo se encuentra conformado por una racionalidad que conociendo y experimentando aprenderá a manipular a los sujetos sociales.

La Ilustración no solo es un término vacío y retórico para etiquetar un periodo de la historia del pensamiento, sino que señala una actitud que en Descartes ya estaba planteada y se refiere a la luz que el conocimiento debe de imponer a la realidad circundante. De esta manera la luz del conocimiento no es la metáfora con la cual hemos de reconocer los rostros de la Ciencia, sino también el acceso del sujeto moderno a la claridad de un mundo que se le negaba bajo los designios de Dios y que le ofrece un dominio y un gobierno ya no sobre demonios, vicios y pecados, sino sobre placeres, utilidades y ganancias. El hombre moderno habrá conjurado demonios colocando de su lado a la ciencia y a una pasión domesticada por el interés social y la rentabilidad burguesa.²⁵

De esta manera Descartes inaugura un gesto ilustrado al no rechazar el peligro que representa la otredad de las pasiones, e incorporarlo al saber de la Ciencia. La luz del conocimiento ilumina a las pasiones y las desnuda de todo peligro. Las pasiones que se retiraron a la bóveda oscura del infierno y que corrieron como locas en el renacimiento son tratadas por el racionalismo de una manera curiosa e inquisidora. Ya no se les teme, pero se analiza y se pregunta qué son y a dónde se dirigen; se descomponen en sus partes, se ordenan y jerarquizan y se descubre que son partes integrantes del ser humano y, lo mejor, que pueden utilizarse según una mecánica de causas y efectos. En las Pasiones del Alma de Descartes ya no se aprecia esta intención de hacer un nuevo estudio de las pasiones, ya que los antiguos lo hicieron llenando de fantasías y de falsedades todo lo que se refiere al mundo del deseo, según opina el filósofo francés.²⁶

²⁵ Cfr. A Hirschman *Op. Cit.*, pp 39-55.

²⁶ René Descartes. Las Pasiones del Alma, CNCA, México, 1993, I art. I, p. 31.

Y lo primero que intenta demostrar Descartes en el libro ya mencionado es señalar que las pasiones pertenecen a las funciones del alma y no las del cuerpo. En efecto, en la concepción cartesiana el movimiento de los cuerpos obedece a causas mecánicas y físicas, en tanto que los pensamientos son producto del alma; el calor y movimiento de nuestros miembros, así como las funciones de los órganos internos de nuestro cuerpo son producto de una compleja maquinaria. Por otra parte, las funciones del alma implican los pensamientos, deseos, voluntades, percepciones e imaginaciones; en particular Descartes afirma que existen dos clases de géneros de pensamientos que tiene el alma: unas son acciones y las otras son sus pasiones:

“ . Las que llamo sus acciones son todas nuestras voluntades, porque experimentamos todas que provienen de nuestra alma, y parecen no depender sino de ella, como por el contrario se puede llamar generalmente sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, porque muchas veces no es nuestra alma la que nos hace tales como son, porque siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas.”²⁷ .

Puede verse por lo que dice Descartes, que de entrada se han establecido una reducción de la pasión a un mero funcionamiento del alma racional; con la concepción cartesiana más que involucrar al cuerpo, las pasiones se inclinan hacia el lado de una racionalidad que controla el deseo. Ciertamente, Descartes admite como antaño que la pasión se caracteriza por ser un padecimiento que sufre el alma, pero queda de lado el tinte moral y condenatorio de la pasión: ya no es una pasión que sufre, es una pasión con la que convive el alma y forma parte de una racionalidad ordenada y jerarquizada. Más específicamente Descartes entiende que las pasiones son emociones, sentimientos, deseos suscitados o bien por una pequeña glándula del cerebro o bien producidas por objetos exteriores,²⁸ pero en todo caso nacidos de una causa natural y aceptados como

²⁷ *Ibid.*, art. 17, p. 40

²⁸ *Ibid.*, ar. 27 y 55, pp. 45-58.

funcionamiento del alma racional. En Descartes se manifiesta este nuevo tratamiento de la huella pasional, sus efectos que en el medievo logró a base de amenaza y castigo cancelar y anular que restituye el rostro de la pasión, la saca de la luz y la considera un elemento natural dentro del cosmos universal . Es aceptada a condición de que renuncie al cuerpo y se deje moldear por los ordenamientos de la razón; el peligro del deseo no esta en sí mismo, sino en que no se deje controlar o gobernar; pero para saberla controlar es necesario el conocimiento de aquello que permanecía en lo oscuro. En toda una primera parte del libro citado de Descartes se manifiesta un análisis que busca ser científico y esclarecedor de las pasiones; en una segunda parte se ordena y jerarquiza a las mismas, y se deja ver sus causas. Ambos procedimientos, el análisis y la jerarquía a través de sus causas, son dos cosas de una misma actitud clásica y moderna la del conocimiento como poder de regulación y sometimiento. La pasión se puede regular si conocemos sus causas y sus posibles efectos, y de esta manera se pueden someter a partir del poder que genera un conocimiento que las encauza, las limita y las canaliza a determinados objetivos. Descartes finaliza su libro señalando que las pasiones en sí mismas no son buenas ni malas y que entre más las conocemos menor temor hemos de tenerles, y que el único prejuicio de ellas se deriva de nuestro mal uso o falta de meditación o industria para saberlas manejar.²⁹ Y es en esta última recomendación donde expresa a esa característica moderna de cifras el buen uso de algo al método, al procedimiento, a los medios, a la correcta estrategia de una razón que tiende a fines prácticos, donde también se localiza el tratamiento que se hará de las pasiones en el terreno político pero de ello será Hobbes el más indicado para proponerlo y canalizarlo racionalmente.

²⁹ *Ibid.*, art 211, pp 131-133.

Y efectivamente Hobbes, al igual que Descartes elaborará una interpretación nueva de las pasiones. Aunque la teoría de las pasiones de Descartes y Hobbes pueden diferir de un modo sustancial, lo cierto es que se mueven en un mismo horizonte histórico; existe en ambos autores la necesidad de penetrar mediante el conocimiento en la oscuridad del deseo, ambos confían en que la luz del conocimiento dejará el temor infundado en las pasiones; ambos estarán muy lejos de condenar y maldecir los deseos, las sensaciones y las emociones humanas; y más bien las interpretan a éstas como elementos naturales del ser humano, los analizan y desprenden sus posibles efectos y causas mecánicas. Solo que en Hobbes el análisis pasional hará mucho más explícito su efecto político. Analicemos con un poco más de detalle esta teoría de las pasiones de Hobbes, ya que a partir de aquí se vislumbrará la necesidad del poder político para maniatar, mediante el lenguaje y la ciencia, la insubordinación del juego pasional.

En efecto, Hobbes comparte con Descartes la visión mecánica de las pasiones, y ambos las conciben también como movimientos naturales del ser humano. Pero en el caso de Hobbes, éste no los verá como funciones del alma, sino como movimientos naturales del cuerpo y del cerebro. Hobbes al hablar del mundo pasional comienza señalando que existen en el hombre movimientos naturales que bien pueden ser considerados como vitales o bien como voluntarios.³⁰ Los movimientos vitales son aquellos inherentes a nuestra condición animal que perdura durante toda nuestra existencia, tales como la respiración, la digestión, la circulación de la sangre, la nutrición etc. Todos ellos, son movimientos que no necesitan de la imaginación y que nacen como funciones innatas, o sea no aprendidas por la experiencia. En el otro movimiento voluntario interviene la imaginación o los pensamientos precedentes que dirige la acción o el movimiento hacia a dónde, de qué manera, y el que. La diferencia que puede

³⁰ Cfr. *Hobbes Leviathan*, cap. VI, pp. 156-157.

observarse es clara, pues mientras que en el vital, los movimientos se ejecutan sin deliberación y son funciones necesarias para la sobrevivencia, por el contrario el movimiento voluntario supone un pensamiento y un destino de la acción creado por la imaginación,³¹ y que además es contingente pero hay que hacer notar que aunque es importante la imaginación en el origen de los movimientos voluntarios no debemos olvidar el papel que juega la sensación producida por los objetos externos, ya que como lo ha señalado Goldsmith, estudioso en la obra de Hobbes:

“ El movimiento externo, produce más de un efecto en el organismo: produce antes que nada, una reacción que llamamos sensación () En segundo lugar, cuando la acción del objeto continúa hasta el corazón, hay un efecto sobre el movimiento vital. La actividad corporal se estimula o se obstaculiza. Un movimiento o impulso que ayuda o refuerza el movimiento vital provoca un apetito o deseo, un movimiento o impulso del organismo hacia el objeto. La “aparencia” de este movimiento, la sensación interna del organismo, se llama “deleite” o “placer” ”³².

En efecto, como señala Goldsmith, comentando a Hobbes, la explicación de las pasiones es todo un proceso que va desde la sensación hasta la imaginación y el pensamiento. Así como Hobbes nos habló de la formación del conocimiento a través del sentido y la percepción, ahora debemos tomar en cuenta como ese mismo proceso genera la posibilidad de los movimientos voluntarios y las pasiones.

Como puede verse las pasiones son entendidas dentro de la explicación mecánica y causal de Hobbes; en este sentido debe advertirse que Hobbes está entendiendo al hombre como sujeto en constante movimiento, y como causas internas de ese movimiento del hombre se encuentran los impulsos voluntarios que son otro nombre de las pasiones.

Ciertamente, los hombres son sujetos en movimiento pero cuyo movimiento requiere de una explicación lógica, sobre todos los voluntarios, porque según Hobbes

³¹ *Ibid.*, p. 157.

³² Goldsmith *Hobbes o la Política como Ciencia*, F.C.E.; México, p. 61

éstos no son producto del capricho, el azar o una disposición libre de actuar. Las pasiones son esos motivos que explican el porqué de un determinado comportamiento y surgen también obedeciendo a una causa. Dado que el hombre es movimiento, desde su origen, el hombre es un sujeto que desea, un sujeto que se mueve y motiva su acción por el deseo de obtener aquello que le fortifica o fortalece su vida, pero también es un sujeto que rechaza lo que obstaculiza su existencia y conservación. De ahí que en un primer momento Hobbes entienda que el hombre cuando se dirige su esfuerzo a algo, esto lo haga motivado por el deseo, y ello explique la razón de nuestros apetitos y aversiones; al respecto cabe hacer notar que tanto el apetito como la aversión adquieren un sentido que no es moral, sino que son entendidos como modos de ser de un movimiento, en este caso, voluntario del hombre; es decir para Hobbes tanto el deseo o apetito como el rechazo o la aversión a algo significan un movimiento o fuerza mecánica que en un caso, en el deseo, es un movimiento de acercamiento a un objeto, y en el otro, en el rechazo, es el movimiento de retirada o alejamiento también de un determinado objeto.³³ . Como puede verse, los términos del deseo para Hobbes significan una correlación de fuerzas y no términos moralizantes que hagan referencia a un deber ser. Al no colocar el mundo del deseo fuera del hombre, sino como causa motriz de su actuar, inherente a su propia naturaleza, Hobbes no establece ni un infierno ni un purgatorio en donde colocar las pasiones. Hobbes condena las pasiones, pues desde el principio anota que son propiedades naturales del hombre, además que esenciales ya que si dejásemos al hombre , hipotéticamente sin pasiones su actuar tanto individual como social desaparecerían: de esta manera, las pasiones son tan fundamentales para la existencia humana que sin ellas toda posibilidad de una ética , una política o cultura especial sería

³³ *Hobbes. Op. Cit., p. 157*

indispensable . Un hombre sin pasiones sería un cuerpo muerto, sin acciones, sin relación con otros .

Por eso, básicamente comprendiendo al hombre como ser pasional, es decir, como un ser que necesariamente debe tener pasiones para actuar y tener una vida privada y pública, no pueden ser susceptibles de una valoración moral condenatoria. Antes que el criterio moral, Hobbes privilegia el análisis científico: antes de colocar a la pasión una etiqueta de virtud o vicio, Hobbes realiza un estudio científico del impulso voluntario. De ahí que por eso para este autor los términos pasionales y el deseo se relacionan más con el movimiento, las fuerzas y las leyes mecánicas exentas de una coloración moralista.

Y así amor y odio vengan a ser dos nombres que significan fuerzas de atracción o de rechazo que los seres humanos tienen cuando se enfrentan a una realidad determinada. Ello implica por qué razón elegimos ciertos objetos, por qué convertimos a las cosas en objetos de deseo o de rechazo; así como se explica que el sujeto del deseo lo es porque tiene pasiones, las cosas deseadas o rechazadas se explican porque suscitan amor y odio, extendiendo claro está, que estos términos son fuerzas de atracción o de repulsión.³⁴ Así los principios generales amor y odio con los que designamos nuestra preferencia o aversión - objeto no sean más que expresiones de un movimiento de acercamiento o de alejamiento de ese objeto con el que nos enfrentamos. Este movimiento de fuerzas está alejado de cualquier valoración a priori que nos señale o indique lo que hemos de referir. Bajo un criterio moralista y apriorístico, primero se da la norma moral y se designa el valor moral bueno que deba seguirse y de esta manera lo que deseamos y odiamos está en función de esta prescripción moral; Hobbes de lo contrario, invierte los términos y señala que antes de moralizar el amor, el deseo o el odio

³⁴ *Ibid.*, p. 158

primero hay que analizarlos como fuerzas de la acción humana; ello provoca que la moral sea más bien considerada como consecuencia del deseo y no como su causa. Bajo el criterio de Hobbes, solo existe la moral porque el hombre primeramente es un ser pasional que elige, prefiere o rechaza objetos. De aquí puede entenderse que la moral y en particular los conceptos de bueno y malo sean relativos al no existir a priori una norma que regule el deseo, y no se deje al criterio subjetivo del amor u odio o el placer las calificaciones de los objetos y las acciones humanas. Hobbes es muy claro cuando señala que.

*“ . Sea cual sea el objeto del apetito o deseo de cualquier hombre, esto es lo que él, por su parte, llama bueno, y el objeto de su odio y aversión, malo; al que su desprecio, vil e inconsiderable. Pues las palabras bueno malo y despreciable son siempre usadas en relación con la persona que las usa, no habiendo nada simple y absolutamente tal, ni regla alguna común del bien y del mal que pueda tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona del hombre (.) o de la persona que la representa, o de un arbitro o juez, a quienes hombres en desacuerdo eligen por consenso, haciendo de su sentencia la regla ”.*³⁵

Con este comentario Hobbes hace caer toda moral que presuponga una norma necesaria y universal a la cual deba ajustarse todo hombre. Desde el criterio moral será dado desde el propio sujeto del deseo y su experiencia con las cosas. No debe olvidarse que el hecho de que se prefiera una cosa a otra depende del apetito adquirido con los objetos a los que nos enfrentamos. Ciertamente reconoce Hobbes que algunos de nuestros apetitos son innatos o sea nacen con nosotros como el deseo de comida; pero hay otros deseos que se adquieren por el enfrentamiento de cosas o eventos particulares, y cuyo resultado de este enfrentamiento nos satisface o nos causa desplacer, creando con ello la particular manera con la que valorizamos las cosas; todo lo que se desea o se rechaza es resultado de un conocimiento o experiencia pasada, en donde el sujeto ha comprobado por sí mismo el placer o la amargura de un objeto o acción.³⁶ Por ello lo

³⁵ *Ibid.*, p. 159.

³⁶ *Ibid.*, p. 158

bueno y lo malo no son términos absolutos, sino que están en función del sujeto que los dice y su experiencia acumulada.

De ahí también, como lo señala Hobbes, que no pueda hablarse de una moral natural en el hombre, sino solo surgida de la experiencia del sujeto, de la convención humana, o de una autoridad política nacida de un consenso. Si existe un deber que norme al hombre, este puede entenderse de una manera relativa y contingente; no existe una regla que nos señale el camino adecuado de nuestra conducta, ésta debe ser formulada en base a los requerimientos y a la propia manera de percibir y de relacionarse de un sujeto con el mundo; en el caso de la normatividad social, tampoco existe una ley a priori que ~~de~~ deba obedecer todo grupo de individuos, sino que éstos también elaborarán las leyes más idóneas que regulen su conducta social por consenso; y en el caso de la autoridad del Estado o de un juez, sus mandamientos deben estar cifrados en el consentimiento general. Así, no puede hablarse de que exista un mundo del deber ser formulado de antemano y cuya tarea sea ajustar la conducta humana desde preceptos generales, abstractos y absolutos; la idea de Hobbes gira en torno a una moral de tipo empírico y regulada por las necesidades, deseos y aversiones de sujetos contingentes que aspiran no al reino de los cielos, sino a satisfacer su propio ego y perdurar en su existencia mientras venga la muerte

Por estas razones ha de observarse que el primer criterio para elaborar un valoración de las cosas esté en función del placer y el movimiento vital. Así el primer criterio que utilizará Hobbes para clasificar las pasiones estará cifrado por las sensaciones de deleite y de placer que nos pueden causar las cosas con las que nos enfrentamos; este deleite o placer debe entenderse como una sensación estimulante que fortalece las ganas de vivir, es un movimiento vital que aumenta en nuestro ser ciertas potencialidades para seguir existiendo; por el contrario la sensación que provocan ciertos objetos que

obstaculizan nuestro movimiento vital y que disminuyen nuestra fuerza de actuar dan lugar a sensaciones de placer, de enojo o de molestia.³⁷ Se advertirá que Hobbes está anticipando la definición del gran Spinoza cuando en su *Ética* define a los afectos como aquellos que aumentan o disminuyen nuestra potencia de actuar;³⁸ y en efecto al igual que Hobbes, Spinoza entenderá que las afecciones motivan o disminuyen nuestra capacidad de existir, dado que todo ente busca perseverar en su ser³⁹ y el caso del hombre particular este se esforzará por buscar aquello que aumenta su potencia de vivir y actuar. De ahí que por eso se persiga el deleite o el placer, porque al hombre le da una sensación de aumento de energía y excita la capacidad humana de seguir viviendo

Todas nuestras sensaciones y pasiones pueden agruparse siguiendo esta argumentación de Hobbes, en donde se considera lo bueno como esta sensación agradable y lo malo como aquello que ocasiona disgusto o molestia. En el fondo, placer y molestia son el patrón donde cada una de las sensaciones podrá colocarse. De esta manera podrán hablarse de los placeres de los sentidos y de los placeres de la mente, como primera clasificación de los placeres de los sentidos son aquellos en donde directamente se obtiene un placer por medio del tacto, el gusto, la vista, el oído o el olfato; en tanto que los placeres de la mente nacen de las experiencias que podrán surgir de cierto objeto si es lo que llegamos a conseguir. En el caso del objeto está presente, en el otro solo es la imaginación, pero en ambos casos puede suceder la misma sensación placentera. De la misma manera las pasiones o sensaciones contrarias de dolor y molestia se derivan del mismo modo ya que estén presentes los objetos rechazados o solo existan como expectativa de futuro dolor en la mente.⁴⁰

Estamos ante la presencia de una tipología de la pasión fundamentada en un

³⁷ *Ibid.*, p. 160

³⁸ Baruch Spinoza. *Ética, tercera parte, def III*. UNAM, México, 1986.

³⁹ *Ibid.*, prop. VI y 55.

⁴⁰ Hobbes. *Op. Cit.*, p. 160

racionalidad subjetiva, y en donde el criterio esencial se basa en el placer o en el dolor que provoca el objeto o una conducta humana, en la sensibilidad de un hombre. Todas las demás pasiones que nombramos de diferentes maneras en realidad son variaciones estas sensaciones de placer y dolor primarias; la diferencia que se establecerá entre las pasiones se dará en función de diversas consideraciones: la primera consideración que hace variar el nombre de una pasión estriba en la probabilidad del bien que se desea alcanzar, esto es, es función de si tenemos la creencia o la opinión probable de que el objeto de nuestro amor o placer está a nuestro alcance o no: tales son las pasiones de la esperanza o la desesperación. Cuando señalamos por ejemplo tenemos esperanza de algo, tenemos ese apetito o deseo con la creencia de que es probable que alcancemos; por lo contrario en la desesperación, sufrimos y padecemos por la firme convicción de nuestro deseo es imposible de alcanzar.⁴¹

Pero además de este criterio que hace variar el nombre de las pasiones tenemos también otros tres criterios que determinan esa variedad pasional. Una segunda consideración que diferencia a las pasiones se basa en el objeto que sea amado u odiado, o sea, en función de que nuestra sensación de placer o dolor se refiere a un objeto u otro, este es el caso del temor que es una sensación de desagrado unida a un objeto que pensamos que nos dañará o bien la codicia que refiere al deseo de obtener riquezas.⁴²

En tercer lugar, también tenemos una consideración que altera el nombre de nuestra pasiones y consiste en tomarlas en cuenta en conjunto o en combinación, y así tenemos el caso de las pasiones como la bravura que es combinación de la valentía y la magnanimidad que desprecia toda ayuda, o la vanagloria que es la combinación de la

⁴¹ *Ibid.*, p. 161

⁴² *Ibid.*, p. 162

admiración fundada en la adulación que otros hacen a nosotros mismos. Por último tenemos otro criterio de valoración pasional que se da por alteración o sucesión de las diversas pasiones: es el caso del amor que puede adquirir deferentes maneras de nombrarse según se refiera a hacer el bien a todos (o benevolencia) o amar solo por el goce de los sentidos (lujuria) o amar a una persona particular (pasión amorosa)

En todo caso, Hobbes agrupa a las pasiones según la manera en que afectan al sujeto moderno y en función al objeto de la pasión, el cómo la enfrenta el hombre y las variaciones que existen de tal experiencia. En ningún momento hay la intención de valorarlas en un sentido moral ubicándolas como buenas o malas , sino por el contrario hay un análisis que se centra en el proceso dinámico de causa y efecto sobre esto se elabora un conocimiento de la naturaleza humana en acción . Hobbes ha identificado claramente la causa de toda pasión, es la naturaleza humana deseante que quiere satisfacerse y alejarse de todo dolor y malestar; teniendo en cuenta este origen los apetitos y las aversiones variarán el objeto y la manera de relacionarnos con ese objeto, pero no desaparecerá este fundamento humano del deseo. Bajo este criterio resulta lógico que pasiones como codicia, la ambición, la gloria, el afán de poder no se condenen y sí en cambio se juzguen como motores de acción humana. Independientemente de la moral que tiza la conducta humana, toda pasión es admitida en el seno social por la acción que propone, por el dinamismo que genera la sociedad y por la posibilidad de engendrar nuevas motivaciones para el trabajo, la producción y el desarrollo de la nueva sociedad.

En lo que destaca Hobbes, el papel motivante de la pasión para hacer política, para plantear condiciones de poder y de administración. El catálogo y la minuciosidad de Hobbes para caracterizar las pasiones le brinda la posibilidad de conocer las fuerzas que entran en juego en la sociedad ; en el siguiente capítulo hablaremos de las pasiones que

más participan en el mundo de la política, pero baste por el momento señalar que todas ellas en su momento son reconocidas como movimientos internos que motivan la conducta humana y social, y que sin ellas, prácticamente la vida en sociedad (moral, religión, política, cultura, etc.) sería imposible.

Por ello el lenguaje de las pasiones no se deja circunscribir a meras palabras e ideas, sino que su relevancia es su acción. Al respecto el lenguaje de la pasión funciona de manera diferente que en otras esferas. Ya Roman Jakobson nos ha hablado en este siglo de las seis funciones básicas del lenguaje, en donde se recordará que dependiendo del enfoque del emisor, en donde se recordará que dependiendo del enfoque del emisor, o el receptor, del referente, del código, de la necesidad de mantener el contacto comunicativo o del mensaje mismo que se escribe o pronuncia, se delinean seis funciones: una función referencial cuando se busca informar o describir algo, una función expresiva cuando se centra en las emociones y opiniones que expresa el emisor, una función incitativa o conativa cuando se centra en que el destinatario realice alguna acción; una función poética cuando se centra la finalidad en el mensaje, en su forma o en el significante; también tenemos una función fática cuando el lenguaje se usa con el fin de mantener un contacto comunicativo mediante fórmulas lingüísticas ritualizadas por la sociedad; por último una función metalingüística se formula cuando el centro de atención es el código que se utiliza.⁴³ Busca descifrar el sentido de las palabras o expresiones que usamos. Lo anterior lo mencionamos porque mantiene cierta relación con lo que afirmará Hobbes acerca del lenguaje de las pasiones; en efecto, Hobbes observa que las pasiones manifiestan por su propia forma de ser una peculiar manera del lenguaje. Si bien en el capítulo anterior habíamos caracterizado al lenguaje científico como referencial, en términos de Jakobson ya que bajo un sentido de verdad trata de describir y explicar las

⁴³ Cfr. Roman Jakobson. *Ensayo sobre lingüística*, Ariel, Barcelona, 1985. pp 347-395

causas de los fenómenos, ahora en el sentido pasional, éste nos muestra su propio lenguaje, que podríamos caracterizarlo en uso incitativo o conático de las palabras además de ser expresivo del sujeto emisor.

Ciertamente, el lenguaje de las pasiones nunca es descriptivo, ni enuncia un referencia al mundo, sino que, por un lado, expresa los sentimientos y emociones de un sujeto y, por otro lado, busca incitar la acción o realizar un deseo. Así advierte nuestro pensador inglés que en primera instancia el lenguaje pasional predomina al modo indicativo en el que se expresa el deseo del sujeto; el mismo Hobbes señala que el lenguaje del deseo o la aversión está dado en términos imperativo y de órdenes, o bien en un tono de súplica o consejo, pero en todo caso predomina la expresión y la necesidad de realizar un deseo mediante nuestra acción o buscando que otros realicen la acción deseada.⁴⁴

Lo característico de las pasiones es entonces su acción, que no se limita a ser una descripción ni una constatación de sentimientos y emociones humanas, sino que va al plano de los hechos y ahí encuentra su razón de ser. De esta manera nos recuerda Hobbes que más que las palabras que significan las pasiones hay que calificarlas y valorarlas por la acción:

*“.. Estas formas de lenguaje, digo, son expresiones, o significaciones voluntarias de nuestras pasiones, pero no son signos ciertos, porque pueden ser usados arbitrariamente, según que aquellos que los usan tenga o no dichas pasiones. Los mejores signos de las pasiones presentes están en la expresión, en los movimientos del cuerpo, acciones y fines y objetivos que de otras formas conocemos en el hombre”*⁴⁵

El hombre puede nombrar sus pasiones pero ellas no se dejan atrapar por las palabras, las pasiones son variables, múltiples, heteróclitas y su lenguaje no es la voz o el signo que las signifique, sino ese elemento significante material que son los gestos y los

⁴⁴ Hobbes. *Op. Cit.*, pp 166-167.

⁴⁵ *Ibid.*, p 167.

movimientos del cuerpo que integran un lenguaje de la acción del poder; el lenguaje de la Pasión es político porque exhiben una doble cara: Lo que se expresa y lo que se hace, pero es en la acción, como en la política, donde se encuentra un real sentido, su real capacidad para dominar o propiciar un hecho en uno mismo o en los demás.

Como lo ha señalado Austin existen expresiones realizativas que no consisten en decir algo sino en hacer algo, pues lo que se expresan no se agota en las palabras dichas o escritas sino en lo que realizan o permiten realizar se dejan de hacer con ellas.⁴⁶

De este tipo son las expresiones pasionales de las que habla Hobbes y que determinan el rumbo de la conducta social. Ahora bien, una vez que se ha determinado el papel del lenguaje científico, y una vez caracterizado el mundo de las pasiones y su lenguaje, el problema de Hobbes es cómo realizarlos en una visión racionalista de la Política. Recordemos que Hobbes nos ofrece una nueva perspectiva del fenómeno político y que ésta se caracteriza por el nuevo uso instrumental de la razón sobre una nueva, también concepción de las pasiones. Hemos visto cómo una racionalidad sentimental brinda la forma científica de abordar el objeto de estudio y además en este capítulo cómo se integra a las pasiones en una mecánica de causas y efectos con un despegue de una moral medieval. Ahora resta conocer, como Hobbes integrará una síntesis de ambas realidades: por una parte el lenguaje racional que influye y trata de condicionar toda libertad por medio del poder de los significados y la coherencia, y por otra parte una instancia pasional que no se deja limitar por cualquier estructura racional y que solo se dirige hacia el camino que solo el deseo le indica. Habrá que ver cómo se conforma el mundo político, como logra Hobbes reducir el peligro pasional y dirigirlo hacia el interés social, el mantenimiento de un orden y la conservación de un Estado y una

⁴⁶ J. Austin. *Como hacer cosas con palabras*, pp. 41-52.

autoridad legal. Demos paso, pues al análisis en este trabajo de la racionalidad política, que es la parte final de nuestro trabajo.

CAPÍTULO V

En el presente capítulo analizaremos la manera en que se constituye el lenguaje político a partir de la racionalidad y las pasiones. Como ha mencionado acertadamente Niklas Luhmann la sociedad moderna se distingue de otro tipo de sociedades en el sentido que constituye una red de comunicaciones donde el lenguaje es imprescindible para afirmar o consolidar las relaciones sociales.¹ Aunque Luhmann se refiere a las sociedades contemporáneas de alto nivel de complejidad, lo dicho por este gran teórico es aplicable a los mismos inicios de la sociedad moderna; Hobbes mismo representa el mejor ejemplo de que la preocupación por el lenguaje constituye un papel relevante para la formación de las relaciones sociales y políticas. Y efectivamente el poder sólo se hace posible a partir de su representatividad en el lenguaje; todo poder se realiza concretamente en la regulación de la acción social porque logra un plexo de comunicaciones y logra en los signos esclarecer las funciones, las acciones y obligaciones de los sujetos. En el libro clásico de Luhmann El Poder se ha dejado esclarecido que el Poder es un medio de comunicación que alcanza una fuerza decisoria en su papel de lenguaje actuante.²

En el caso particular de Hobbes analizaremos este lenguaje del poder y como logra reactivar el sentido de la sociedad, después de que el paradigma cristiano resulto inoperante. Para ello seguiremos el clásico orden que plantea el jusnaturalismo en la conformación de la Sociedad y el Estado: primero estudiaremos el Estado de naturaleza; en segundo lugar la Naturaleza del Pacto a través de las leyes de Naturaleza; y por último la Constitución del Estado y su legitimidad. Todo lo anterior en la perspectiva del lenguaje.

¹ Cfr. Niklas Luhmann. *La Teoría Política en el estado de Bienestar*. Alianza, Madrid, 1994, Cap. I y II, pp. 31-39. También sugerimos ver el artículo de Cesáreo Morales "La regulación de los ordenes sociales colectivos: del Dios mortal de Hobbes a la mano invisible de Adam Smith", en *Revista Cuadernos Americanos*, Vol. CCLXVI, año XLV (mayo-junio, 1986), pp. 86-101.

² Cfr. Niklas Luhmann. *Poder*. Universidad Iberoamericana, México, 1995, Cap. I, pp. 7-26.

5.1.- ESTADO DE NATURALEZA Y LENGUAJE.

En La explicación del Estado Natural Hobbes parte primeramente de que los hombres son iguales por naturaleza, es decir, que tienen las mismas facultades y la misma posibilidad de confirmarse o padecer de igual manera. Los hombre así, tanto corporal como mentalmente poseen igual disposición para realizar o maquinarse cualquier cosa; ciertamente, puede ocurrir, y de hecho existe una diferencia de fuerza entre los hombre y el más fuerte y vigoroso puede someter a otro más débil que él, pero aún así, existe una compensación a esta debilidad a partir de inteligencia y la sagacidad que muestre un individuo; pues si bien es cierto que el poder físico es relevante para dominar a un individuo, también es cierto que las facultades mentales obligan a quien es débil de fuerza física a buscar mecanismo que suplan esta carencia. En esto, entonces, es muy importante la capacidad mental o inteligencia para que un individuo pueda sortear los peligros que le presenta la vida. En este sentido, podemos ya advertir que Hobbes con estas ideas, de alguna manera, señala el principio del poder moderno, basado ya en la razón y no por simple fuerza física. Aunque podríamos decir que el poder siempre ha necesitado del uso de la inteligencia o de la ideología para su justificación, lo cierto es que Hobbes señala un rumbo importante en este punto al dirigir la justificación del poder hacia el camino de la razón instrumental.

Por esto mismo el poder de la razón se muestra en la capacidad que tienen los hombres para calcular los posibles efectos de sus acciones y la de los demás; cualquiera, en cualquier momento puede imaginar o proyectar una acción, para librarse de un problema, atacar a otro o conseguir algún bien que le sea deseable. Así la razón que Descartes consideraba la cosa mejor repartida del mundo, es una de las premisas por la que nace la competencia entre los hombres, pues cada uno se muestra con la capacidad

para ejercer su racionalidad y alcanzar sus objetivos. En ello juega un papel esencial la vanidad humana pues como dice Hobbes:

“ Lo que quizá haga de una tal igualdad algo increíble no es más que una vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer con mayor grado que el vulgo; esto es, que todo hombre salvo él mismo y unos pocos otros, (...) aprueba. Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque puedan reconocer que muchos otros son más vivos o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo que haya muchos más sabios que ellos mismos: pues ve a su propia inteligencia a mano, y la de otros hombres a distancia. ”³

Ciertamente, en sí misma la razón calculadora no es la causa única de la competencia, y lucha entre los hombres, pues sólo es un instrumento o medio para conseguir algo. Pero unida esta razón instrumental a la pasión humana de la vanidad del saber o la soberbia intelectual, crea la posibilidad para que se origine una competencia en la que cada uno se cree el mejor y el más inteligente de todos. La igualdad en inteligencia y facultades crea pues, junto con la soberbia del saber, una competencia entre los hombres que los lleva a una disputa por demostrar su conocimiento e inteligencia.

Pero de la misma manera que la igualdad de capacidades genera una competencia entre los humanos, también la igualdad por desear y alcanzar los mismos objetivos genera un malestar social. Es un hecho que los hombres son seres que desean y que no dejarán de desear, al menos hasta que mueran, y por ello su naturaleza se dirigirá a conseguir la satisfacción de sus deseos a través de ciertos objetos o la posesión de ciertos bienes; sin embargo, aquí rige algo que sería un principio de economía, pues los deseos y los sujetos exceden en número y capacidad en relación a los bienes y satisfacciones de esos deseos, ello genera lógicamente una lucha y competición, pero además genera también una inseguridad social en la que cada uno estará luchando por poseer bienes que otro individuo o individuos desean igualmente. Por eso dice Hobbes

³ Hobbes, T. *Leviatán*. P. 222.

que dos hombres que desean la misma cosa devienen enemigos y se esforzarán por destruirse mutuamente⁴ y ello habla de un estado de inseguridad en el que nadie puede estar en paz con sus bienes, ya que otros lo envidiarán y harán lo posible por arrebatárselos y hacerlos suyos; cada hombre verá al otro al invasor posible, al enemigo en potencia, al destructor y ladrón virtual; de lo cual se deriva una desconfianza total, un miedo latente: El otro no es amigo sino competidor y acaso el signo de nuestra muerte violenta,

Por esto, el poder se vuelve una dominación obsesiva; cada sujeto para liberarse de la inseguridad y el temor de los otros, cifra en su aumento de poder y en el yugo sobre otros la confianza y la paz que ni el hombre, en este caso, requiere de la seguridad de minar el poder de los otros, de limitar su libertad, de invadir territorios y conquistar hombres, pueblos, el mundo entero. Maquiavelo no se equivocaba al proyectar al hombre del poder, en su incansable tarea por sobrevivir, de mantenerse y aumentar el dominio.

Pero si la competencia y la inseguridad establecen las bases de la inconformidad social la gloria del reconocimiento contribuirán también a un estado de guerra generalizado. La búsqueda por el reconocimiento de nuestros valores y virtudes creará las condiciones para estimular una guerra entre los hombres. El hombre no sólo a sí mismo se percibe como el más inteligente y sabio, sino que además busca la gloria y la fama, es decir, que se le reconozca por la sociedad como virtuosos y de una reputación notable; no basta sentirse orgulloso de lo que se es, sino que además es necesario que otros también acepten que somos valiosos. Por su puesto, esta pasión por la gloria y el reconocimiento es fundamental para una lucha de unos contra otros, pues cada uno se

⁴ *Idem.*

pensará como el más apto y valioso y buscará que así se le reconozca, pero para ello el enfrentamiento con los otros será indispensable.⁵

Siglos más tarde, Hegel captará también este movimiento y este proceso que va desde la lucha por la vida al reconocimiento de las autoconciencias. Se recordará que en la Fenomenología del Espíritu Hegel plantea que el tránsito de la conciencia a la autoconciencia exhibe un desarrollo en donde el sujeto reconoce que el saber del objeto es también saber de sí mismo, es decir, que la conciencia ya no se conforma con saber lo que el objeto es, sino que entiende que su saber que se refleja en el objeto es al mismo tiempo, y quizá más esencial un saber que descubre la conciencia misma. En el mundo de la autoconciencia la relación sujeto-objeto se centra del lado del sujeto, que concibe a la Naturaleza, el mundo y la realidad como un producto suyo. Pero para afirmar esta autoconciencia se necesitará un trabajo de lucha y esfuerzo contra el mundo que se le opone. El esfuerzo de la autoconciencia es la lucha por la vida, por la subsistencia, por querer afirmarse ante la vida que en primera instancia se le muestra como hostil.⁶ Entonces, la autoconciencia deviene deseo y apetito por la vida; el deseo por apropiarse de los objetos con el fin de hacerlos suyos y así manifestarse como autoconciencia que crea y domina al mundo. Por ello, la lucha por el reconocimiento será un paso ineludible para ser autoconciencia libre e independiente, pero esto no sólo lo puede alcanzar por medio de una lucha en contra, de los objetos que se le oponen y, en segundo lugar, contra las demás autoconciencias que reclamen para sí su libertad e independencia también.⁷

La lucha por el reconocimiento señalada por Hegel implica la necesidad de ser reconocido por otra autoconciencia, pero primeramente cada una de ellas existe para sí,

⁵ *Ibid.*, p. 223

⁶ Hegel, W. F. G. *La fenomenología del espíritu* pp. 107-109.

⁷ *Ibid.*, p. 113

envuelta en el vértigo de la vida en donde buscan ser reconocidas pero no conocer al otro como independiente y libre. En un primer momento, la lucha por el reconocimiento se vuelve, como diría Hobbes, una lucha a muerte contra las demás autoconciencias, imposible de mantener cualquier relación de alternidad entre ellas. Lejos de aprender una alteridad entre las autoconciencias, se manifiestan nuevas relaciones de dominio y sometimiento que hacen surgir la dialéctica del amo y del esclavo. Al final cada autoconciencia deberá conocer la importancia de la otra para su autoafirmación y su libertad, pues sólo a través de los otros se da esta posibilidad, la de ser reconocida como independiente y soberana.⁸

Podríamos decir que esta figura que Hegel observa en la Fenomenología del Espíritu manifiesta la misma tendencia que Hobbes anota en el estado de guerra. Como en Hegel, cada individuo lucha por sobrevivir, y en el deseo por la vida se necesita afirmar oponiéndose a otros. Es claro que en Hobbes la lucha por el reconocimiento es la lucha del sujeto moderno por hacerse valer como ser autónomo e independiente, pero aún este reconocimiento permanece en el egoísmo de ser sólo para sí y no para el otro la lucha busca sólo el fin de que los demás reconozcan el ser autónomo de mí conciencia, pero yo no los reconozco libres y autodeterminantes. Será la necesidad de la paz y la seguridad lo que hará ver en cada sujeto que también los demás importan y valen, pero en un Estado de guerra generalizado serán las pasiones y la necesidad de ser reconocido lo que creará las condiciones de una contienda cada vez más peligrosa.

Veamos pues, que la competencia, la inseguridad y la fama son causa inequívocas de la lucha entre los hombre. De esta manera es posible entender que por su misma naturaleza humana, los hombres están más dispuestos y propensos a la lucha que a la paz. Hobbes reconoce que el nexo que junta a los hombres es una comunidad

⁸ *Ibid.*, pp. 114-119.

no es un lazo que provenga de la misma condición humana, es decir, no somos seres que naturalmente nos congreguemos para fines pacíficos; si permanecemos unidos es más bien para defender nuestros intereses convencionales o nuestra pasión de ser reconocidos pero en todo momento, percibimos al otro como enemigo o medio para obtener una satisfacción egoísta. Vistos en su estado natural, los hombre son animales pasionales luchando cada uno por su sobrevivencia y atacándose unos a otros; en tales condiciones, la idea de una sociedad atendiendo a un bien común es inconcebible, ya que por naturaleza estamos más dispuestos a luchar y a reñir, que a vivir en paz y con fraternidad con nuestros semejantes. Surge así, lógicamente, un estado de guerra que no es otro que el mismo Estado natural sin un poder que gobierne ni obligue a nadie a seguir una normatividad.

Hobbes concibe que el núcleo de un estado de guerra se da a partir de una falta de poder coercitivo que respeten todas en común acuerdo. Dejados de su pasionalidad natural, predomina el interés particular y subjetivo de los hombres y no hay ley ni regla que se respete más que la que cada quien se asigna según su conveniencia. La guerra, debemos aclarar, no es tan sólo un estado de violencia directa, o una lucha sangrenta, sino un estado latente de inseguridad, de peligro y de plena disposición a agredir a alguien en cualquier momento.⁹

En este sentido compartimos el mismo parecer de Norberto Bobbio que señala que el Estado de Naturaleza o de guerra es:

*“ . Un Estado en que la paz resulta posible únicamente por la amenaza continua de guerra (. .) La “guerra de todos contra todos” es una expresión hiperbólica: dejando de lado la hipérbole significa aquel Estado en el que un gran número de hombres, uno por uno en grupo, viven en aquel temor recíproco y permanente de una muerte violenta, a falta de un poder común... ”.*¹⁰

⁹ Hobbes *Op. Cit.*, pp. 223-224

¹⁰ Norberto Bobbio. *Hobbes*, F.C.E., México, 1981, p 47

Y en efecto, Hobbes entiende que en el Estado Natural puede existir ausencia de guerra, pero esto no significa una verdadera paz; en miedo común y el temor constante de ser atacado ocasiona una zozobra social que se hace intolerable y difícil de vivir.

Sin embargo, Hobbes no condena la pasionalidad de los hombres aunque esta pasionalidad sea la causante de la inseguridad social. Como ya habíamos visto en el capítulo anterior, las pasiones no son un pecado para Hobbes, sino movimientos voluntarios de la naturaleza de hombre, y sin los cuales no existiría un estado social ni humano. Hobbes reconoce que el Estado de guerra que un estado pasional nos lleva a consecuencias nefastas, pero no porque en sí mismas las pasiones sean un pecado, sino más bien porque no existe un poder que controle esas pasiones. Por el contrario, la posición cristiana sí condena a la pasión y ve en ella la causa del deterioro social, por lo cual habría que reprimirla y en su caso anularla completamente. Hobbes ensaya un camino contrario, es decir, no condena a la pasión ni anula sus efectos, sino ejercer por medio de control sobre ella. Ciertamente, el estado de guerra causa estragos y una lucha encarnizada, pero la visión de Hobbes está demasiado lejos de una condena moral; su hipótesis de un Estado de guerra, es para Hobbes una tesis que se deriva lógicamente de las premisas naturales de la condición humana, en donde se manifiesta el análisis y la postura de un científico social; por eso, lejos de una condena moralista.

Hobbes trata de circunscribir un análisis al estudio de las causas y efectos de una sociedad pasional sin un control coercitivo, además de proyectar su posible solución.

Es bien conocido que la visión del hombre que mantiene Hobbes es la misma que Maquiavelo había sostenido también; tanto el uno como el otro observan que el hombre es un animal que se rige más por la pasión que por la buena voluntad, esto es, un hombre que dirige su conducta mirando su propio beneficio en vez de mirar el bien de

otro. Ya Maquiavelo había trazado la imagen ingrata del hombre al referirse a él como un ser nefasto:

*“ Porque los hombres en general, se puede decir esto: son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias ; y mientras les favorece, son todo tuyos, te ofrecen su sangre sus bienes, la vida incluso e incluso los hijos (. .) mientras no los necesitas; pero cuando llega el momento te dan la espalda ”.*¹¹

Ahora bien, esto mismo que señala Maquiavelo, es también el retrato del hombre para Hobbes, que con más énfasis se muestra en el Estado de Naturaleza. En el egoísmo que caracteriza su personalidad, el hombre aprende a manipular las pasiones para su bien particular, sin importar los medios o a quién tenga que someter; como ya se mencionó el resultado de este egoísmo, de una vida basada en el yo, es la consecuente guerra generalizada. Así, es de vital importancia hacer notar y reiterar que el deterioro social no es culpa de nuestra pasionalidad ni de la forma egoísta de ser del hombre, ello construye una naturaleza imposible de borrar, pero lo que sí es posible terminar en este estado de cosas es la lucha encarnizada a través de un mejor control que se haga de las pasiones.

Es evidente lo que caracteriza al Estado de Naturaleza es su falta de regulación social . Hobbes mismo establece la ley o un orden que califique las acciones de justas e injustas no cabe en tal Estado Natural. En la lucha por sobrevivir todo está permitido, y ninguna acción ni actitud por si misma es buena ni mala, injusta o justa. Según Hobbes, la única regulación es la que cada hombre establece según su propio sentir y su propio interés , pero hablar de una justicia de orden general que establezca lo debido y lo indebido para todas es más bien creación de una convencionalidad humana y no una disposición natural del hombre. En palabras de Hobbes:

¹¹ Maquiavelo. *El príncipe*, Cap. XVII, p. 67 Tecnos, Barcelona, 1988

“ . La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran podrían estar en un hombre que estuviera solo en el mundo como sus sentidos y sus pasiones. Son cualidades relativas ahombres en sociedad, no en soledad...”¹²

Así, la normatividad y la justicia son hechos que se forman por convención y nunca deben ser tratados como hechos naturales no características innatas del ser humano. El hombre no es justo por naturaleza, ni su moral observa el bien del otro, en todo caso, en el orden natural se califica en un sentido subjetivo donde el bien o lo bueno es lo que satisface los sentidos o el ego de un individuo, y lo malo es lo que perjudica el mantenimiento de nuestro yo.

Ahora bien, en este Estado Natural la función del lenguaje se puede inferir de una manera inmediata . Como lo hemos afirmado a lo largo de esta tesis, el lenguaje cumple con ser esa estructura organizativa que conforma la realidad y el mundo social de los seres humanos. La estructuración de la realidad que establece el lenguaje la hemos analizado en los capítulos precedentes y ahora la podemos aplicar a este mundo natural del Estado de guerra. En el Estado de Naturaleza, podríamos decir que las palabras cumplen con representar esos rasgos subjetivos que alejan a unos hombres de otros. Ciertamente, el papel de la palabras para conformar la realidad es de vital importancia, pues en los signos sintetiza el caudal de percepciones e imágenes todo ser humano; sin embargo, esta estructuración en el Estado de Naturaleza permanece dentro de los límites de la subjetividad de cada quién, cada palabra y cada signo representa la manera particular de sentir y percibir el mundo por un sujeto. En su sentido social, el lenguaje todavía no es vínculo comunitario de este mundo natural, sino expresión subjetiva que permanece en la particularidad del sentir y el desear.

¹² Hobbes Op Cit., p 226

Que el lenguaje manifieste lo particular y lo general a la vez no es una contradicción irresoluble sino una dialéctica que establece una mediación entre un nivel subjetivo. Pudiera pensarse que en el Estado Natural por permanecer en la subjetividad de los deseos no ofrece posibilidad de un lenguaje, ya que por esencia toda palabra en la medida no existe, va referida a otro, y en su relación social con los demás encuentra una verdadera función. Admitimos, es cierto, la característica social del lenguaje y no creemos en la construcción de un lenguaje privado, sin embargo también admitimos que en cada grupo social las relaciones que se establecen entre una esfera individual y una esfera social mediante las palabras cambia y difiere en énfasis, nivel o importancia. En el caso de Hobbes y su hipótesis del Estado Natural no existen elementos para creer que el comportamiento humano se reduzca a mero instinto sin hacer uso de las palabras; tampoco es un Estado donde el lenguaje sea un vehículo de normatividad generalizada y mediante leyes regule socialmente a los individuos; el lenguaje es este mundo de guerra funciona más como elemento expresivo y sintetizador de imágenes y sensaciones, que como elemento de unificación social.

De acuerdo al criterio de Jakobson, esbozado en el capítulo anterior de este trabajo, recordaremos que las funciones del lenguaje son varias y que en el caso concreto del Estado Natural de Hobbes se aplican las funciones expresiva y connotativas del lenguaje. Podríamos decir que sin perder su función comunicativa que nos relaciona con los demás, el lenguaje en el Estado Natural se inclina a ser manifestación y expresión de sensaciones y deseos, además de ser vehículo incitativa de acciones y comportamientos concretos. En el mismo sentido, nos parece acertada la opinión de Pierre Guiraud que hace tiempo afirmaba que las funciones del lenguaje bien pueden ser sintetizadas en una función referencial y una función emotiva; según Guiraud:

“... (Estas dos expresiones) constituyen las dos grandes modos de la expresión semilógica que se oponen antitéticamente, de manera que la noción de

una "doble función del lenguaje" puede extenderse a todos los modos de significación. En efecto, comprender y sentir, () constituyen los dos polos de nuestra experiencia y corresponden a modo de percepción no solamente opuestos sino inversamente proporcionales...".¹³

Y en efecto, sin pensar su esencia comunicativa, el lenguaje puede inclinarse a ser expresión o ser referencia de un objeto. En el ámbito del Estado de Naturaleza predomina el lenguaje cifrado en la expresividad de la pasión, o en términos de Jakobson y Guiraud, una comunicación que manifiesta la actitud del amor frente al referente, o sea, se abre una canal de comunicación afectiva y objetiva entre emisor y objeto referencial. Esta es una manera en que se utiliza el lenguaje, pero no es la única, y bien lo sabe Hobbes, que también entiende la diferencia entre comprender y sentir y la aplica al análisis del Estado Natural y, como veremos, al Estado Civil. En el Estado de Naturaleza predomina exactamente el elemento sensitivo de la comunicación, que, como también analizaremos más adelante se opone a la comunicación más objetiva y más racional del Estado que pretende instaurar la sociedad civil. La oposición que existe entre el Estado Natural y el Estado de Sociedad Civil que aparece en la mayoría de los pensadores iusnaturalistas, es la misma oposición que puede notarse entre el lenguaje comprensivo, de acuerdo a lo sugerido por Guiraud; por su misma naturaleza el lenguaje de las pasiones tiende a ser desbordante y sin freno, en tanto que el lenguaje de la racionalidad contrasta con ser un vínculo de límites y reglas bien determinadas. Al igual que Guiraud creemos que:

"... La comprensión se ejerce sobre el objeto y la emoción sobre el sujeto. Por comprender, "relacionar" "intelligere", "reunir" significa sobre todo una organización un ordenamiento de las sensaciones percibidas, mientras, que la emoción es un desorden y una conmoción de los sentidos. ".¹⁴

Quizá lo señalado por Guiraud explique en gran parte el caos de la sociedad en estado de naturaleza, pues el lenguaje busca ser expresión de los sentidos y deseos del sujeto y en ningún momento se piensa en confrontar una organización social; aquí

¹³ Pierre Guiraud. *La Semiología Siglo XXI*, México, 1972. p. 16.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 17-18

adquiere mayor relevancia el papel individual sobre el social y lo que importa es que el individuo se haga respetar, sobreviva y amplíe su dominio sobre los demás, y sus palabras representan ese sentir .

Sin embargo, el lenguaje emocional no está del todo desligado de la racionalidad que también organiza y condena las sensaciones. Hemos de decir la contraposición entre comprender y sentir no anula uno de los contrarios, solo señala el dominio, en un tiempo y lugar, de uno de ellos. En el caso del lenguaje pasional que predomina sobre el racional de el Estado de Naturaleza, pero que no marca la anulación de la razón, sino más bien su control y dominio sobre su función social ordenadora. Por ello es posible decir que gobernada por la pasión y por el interés del sujeto la razón está al servicio de los deseos particulares y cada quién la ejerce según su voluntad; recuérdese que la razón es un instrumento en Hobbes y que como tal, cumple con ser un medio de dirección, pero que cada uno utiliza según su conveniencia.

En este caso, el lenguaje racional le sirve al hombre para calcular las consecuencias y las acciones que le inclinan hacer sus deseos. El predominio de la pasión deja que el mundo no comprenda objetiva y racionalmente las acciones, sino su mira no trasciende la visión individual para entender la postura del otro. En el fondo, es el lenguaje intransitivo e imperativo: en el mundo natural en el que se desenvuelve el hombre sus vocablos, afirmaciones y palabras solo hablan de él y en el sentido que no quiere ser sino dominio, poder y capacidad de sobresalir y mandar a los demás. El otro es un medio, que el lenguaje solo lo refiere si satisface algún deseo o involucra un obstáculo a su interés. No hay transferencia, un lenguaje así, no reconoce al otro, más bien lo utiliza sin dialogar con él.

El diálogo, su anulación y su carencia marcan al mundo de la guerra: porque no hay diálogo, sino lenguaje solipscista el sentido se enrarece. En su capacidad para superar

el yo y entender al otro, el lenguaje denota transferencia de sentimientos, emociones y pensamientos, pero en la guerra esto no ocurre, sino sucede un lenguaje sordo que habla pero no oye al otro. Encerradas en sí mismas, presas de un deseo que no quiere compartirse, las palabras no ceden, sino imponen al otro su significado y no transfieren sino el goce de la muerte violenta del otro. El lenguaje fracasa en la guerra por su unilateralidad, por su posición extrema que lo ubica en un punto del cual no puede salir; siendo expresión de sentimientos y deseos, y siendo una palabra de acción, el lenguaje debe aprender que para seguir existiendo necesita incorporar los significantes y significados que vienen de los otros, así como sus acciones, de lo contrario el peligro del otro, la inseguridad de la vida, y el temor de la violencia extinguirá todo signo y toda existencia.

En el Estado de Naturaleza, a pesar de existir el lenguaje, no existe comunicación; pues así como la paz no es ausencia de guerra, así la comunicación no es ausencia de silencio. En la guerra cada contrincante habla para sí mismo o desea ordenar, pero de sus múltiples locuciones no nace la comprensión por el otro, ni siquiera se ha entendido su mensaje. La comunicación necesita tanto hablar como escuchar, necesita tanto el mensaje como el código en el que han de entenderse los interlocutores. Comunicar es una transferencia que da y recibe sentimientos, emociones e ideas bajo un código relativamente estable de significados y significantes, y que implica un juego de diálogo entre emisores y receptores pero para tal diálogo y comunicación se necesita superar el mundo que envuelve el Estado de Naturaleza, y esto será posible a partir de que se reconozca, aunque solo sea por mero interés de sobrevivencia, que necesitamos de los otros.

En la siguiente sección abordaremos la importancia del pacto social y analizaremos la función que juega el lenguaje en este vínculo que une a una objetividad social los intereses de los seres humanos.

5.2. EL PACTO SOCIAL Y EL LENGUAJE COMO CONTRATO

En la sección anterior señalábamos que el mundo de las pasiones trae consigo un estado de guerra, al menos si no existe un poder lo suficientemente fuerte para controlar la competencia y la arbitrariedad de los instintos. El lenguaje en tal estado de guerra era un vehículo de la expresión subjetiva del hombre, pero no alcanzaba aún el nivel de un nexo social e integrador de la comunidad humana. Ahora observaremos que la capacidad de los hombres para alcanzar la paz y para que cada uno consiga la anhelada seguridad de sus bienes está en función del uso adecuado de su razón y del manejo mesurado de sus pasiones; en ello, el lenguaje actuará como el medio que enlace entre las pasionalidades subjetivas y el paso hacia una objetividad social necesaria. Veamos de que manera este proceso se va generando.

Hasta el momento, el Estado de Naturaleza le ha servido a Hobbes para demostrar lo caótico que sería un mundo que llegara al extremo de una pasionalidad desbordante; sin embargo dicho Estado hipotético no es condenado por Hobbes en el sentido moral; las pasiones que prevalecen en este mundo no dejarán de existir, aún cuando existiera una amenaza tan terrible como el infierno para tratar de frenarlas, puesto que esas pasiones no son accesorias al hombre, sino que son parte inherente de la naturaleza humana. A través del pacto social, Hobbes intenta demostrar un paso lógico del mundo pasional al mundo social y legal sin renunciar a los deseos y los intereses subjetivos de los hombres; dado que la naturaleza humana es egoísta y pasional, Hobbes

se enfrenta al problema de justificar la necesidad de la sociedad y del poder es tal, sin reprimir ni extirpar a la naturaleza humana misma.

A pesar de todo y por lejos que pudiera parecer, el paso del Estado de Naturaleza a una Sociedad Civil está cimentado por la misma naturaleza egoísta e incidiosa del hombre; si bien es cierto que Hobbes nos había señalado que el hombre no goza ni busca la compañía de otros hombres, pues son competidores de los mismos bienes que necesita él, también es cierto que por conveniencia de su propio interés, necesitará de una organización social que lo proteja de los demás y le asegure sus bienes. El paso a la sociedad civil no es pues un paso altruista, en beneficio de los otros, sino un paso interesado en preservar el dominio y los deseos de cada sujeto, pero ahora legal y racionalizada.

En efecto, Hobbes señala que si como los seres humanos entraran en **competencia y franca guerra** unos contra otros debido a sus pasiones de gloria, fama y **poder**, así también este mundo pasional debe de asegurar ciertas reglas si no quiere que el mundo humano termine por destruirse; y son las mismas pasiones las que hacen posible pensar en una organización humana. Nuevamente, la causa de unión de los hombres es una sociedad civil no es la búsqueda de una confraternidad moral, sino el propio interés que cada quien manifiesta para conseguir sus propósitos. De hecho Hobbes marca como un claro inconveniente del Estado de guerra, no el deterioro moral sino la imposibilidad de crecer en el ámbito económico, cultural y social de cada uno de los seres humanos; lo que frena una pasión desbordada es el progreso y el avance económico - social, y con estas palabras Hobbes admite que :

“.. En tal condición (en el Estado de Guerra) no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faja de la tierra; ni computo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino lo que es peor que todo, miedo

*continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta . ”.*¹⁵

De tal modo, las condiciones de inseguridad a la larga ocasionan un prejuicio a la vida individual y social, pues si bien el hombre no gusta de la compañía de otros, también es cierto que sin los otros no podría avanzar en el logro de sus deseos; por eso para liberarse de esa inseguridad y conseguir bienestar a través de los otros necesita de asegurarse de una sociedad que consienta la formación de leyes que afirmen su interés. Encontramos, pues que la necesidad de obtener paz nace de un mismo objetivo de preservar la vida y sus pasiones, ya que como dice Hobbes, el deseo de obtener cosas, el temor a la muerte y la seguridad de que sus bienes serán preservados inclinan a los hombres a buscar los mecanismos de una integración social.¹⁶

Cabe señalar que en esta búsqueda de paz por conveniencia propia, la razón interviene como mecanismo para alcanzar ese propósito de seguridad y bienestar social. Es evidente que dada la condición humana descrita por Hobbes no es posible confiar en la buena voluntad de la gente , y que por muy inclinada que esté por la paz, ésta no se alcanzaría sino existe una regla que obligue a todos a respetarla y observarla, esto es, que deben formularse leyes que proporcionen la seguridad de que se acatará el respeto de la vida y los bienes de todos los integrantes de la sociedad . Pero la razón funciona sólo a la luz del lenguaje que provee el conocimiento necesario para formular leyes objetivas y necesarias que acepten todos. Y en efecto, el lenguaje funciona como la herramienta que logra objetivizar el deseo de paz y seguridad, ya que de lo contrario los individuos se quedarán solo con una buena intención de paz sin formular ninguna expresión ni reconocimiento de ella.

¹⁵ *Hobbes Op Cit. p 224*

¹⁶ *Cfr. Ibid. , p. 226*

Nos encontramos, pues, en este paso hacia la objetividad social con una función del lenguaje que deja de ser mera expresión de sentimientos y deseos para convertirse en una tarea generalizadora y universal. Ya hemos visto que el lenguaje manifiesta tanto, lo individual como lo general, y a lo largo de este trabajo hemos tratado de analizar ambas manifestaciones; por un lado el lenguaje es expresión subjetiva que hace emerger las emociones y sensaciones de los individuos; por otro lado, es un trabajo de generalización y obtención de conocimiento que a través de leyes manifiesta la necesidad de las cosas lo cual nos permite adentrarnos en el conocimiento de las causas. En el terreno de lo social uno de los problemas que atañe al lenguaje resolver es de establecer un nexo y un puente entre el lenguaje subjetivo y la necesidad objetiva de un lenguaje que todos acaten. Hobbes observa que la solución de este dilema puede darse a partir del establecimiento de leyes y de una normatividad que regule la conducta subjetiva; y entonces en el surgimiento de leyes se conformará la integración del nivel subjetivo a un orden social. Veamos en adelante de que manera sucede esto.

Por lo que hemos podido advertir, Hobbes no confía en los preceptos extramundanos para integrar al hombre en una sociedad civil; los ideales cristianos para edificar una confraternidad universal han perdido validez y eficacia, y el nuevo mundo burgués exige un modelo distinto más acorde a la naturaleza humana. Este modelo de conformación social ya no será pensado como orden divino, ni seguimiento de ideales trascendentales, sino enfocando a la ley que los mismos seres humanos se pueden dar y observar. En este sentido de conformación social el lenguaje adquiere la posibilidad de ser agente integrador en el derecho civil de los ciudadanos.

Cabe aclarar al respecto, que el Derecho natural es muy diferente a la idea que mantiene Hobbes de una sociedad regulada por leyes civiles. Admite que existe un Derecho Natural, por medio del cual el hombre tiene derecho a todo y hacer uso de su

poder como juzgue más conveniente. Por supuesto, en el Estado de Naturaleza priva este derecho en donde libertad y poder son elementos que cada quien dispone según su interés; la naturaleza ha dado este derecho a los hombres para que preserven sus vidas, y cada uno puede justificar su conducta en la medida que defiende su existencia e interés. Sin embargo, este Derecho Natural no basta para conciliar a los hombres, sino que se necesita de una ley más fuerte y que se dirija a la obligación común de respetarla: El Derecho Natural se orientaba exclusivamente a la preservación de la vida, en el aumento del poder y uso particular de la libertad, en cambio el derecho que Hobbes intenta establecer se dirige (si bien es cierto que a la preservación de la vida también) a la limitación de nuestro poder y libertad. Y así el establecimiento de las leyes naturales que Hobbes define involucra un sentido social y no meramente un sentido subjetivo. Por ello, Hobbes afirma que :

“... Una ley de Naturaleza es un precepto o regla general encontrada por la razón, por lo cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o lo que le arrebate los medios de preservar la misma (...) porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos, como lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que una y la misma materia son incompatibles . ”¹⁷

Como puede verse, básicamente la ley es restrictiva, opone a la libertad la obligación de hacer una cosa o dejar de hacer otra. En ello, el lenguaje es clave para esta tarea, pues no solo tiene la capacidad de formular leyes de carácter general, sino que posea la capacidad discriminatoria y diferenciante para observar la realidad en sus detalles; en otras palabras, mediante los signos y las letras determinamos la realidad, y esto es de vital importancia para la imposición de las leyes ya que así también se determina la conducta debida o indebida.

¹⁷ *Ibid*, p. 227

A lo largo de este trabajo hemos visto como se forma el lenguaje, y a partir de los sentidos y la imaginación hemos visto como el sujeto integra en símbolos y significantes la realidad. Ahora estamos frente a una determinación social del lenguaje, pues así como para conformar un conocimiento los humanos requieren de un trabajo de ubicación, selección e inferencia de causas que logran mediante los nombres, así también en las relaciones sociales este trabajo se repite, solo que ahora el lenguaje mostrará su racionalidad enfocada a la acción social y mediante leyes civiles que ubican, seleccionan y marcan las restricciones de la conducta humana así como su sentido.

Así pues, la idea de Hobbes es establecer un control social mediante una racionalidad instrumental que se reflejará en lo que él llama leyes de la naturaleza. Y en efecto, una vista somera de las leyes de la Naturaleza nos deja ver que el ordenamiento social se fundamenta en una racionalidad que calcula eventos y posibles consecuencias, del actuar social, empleando una terminología que Weber y Habermas han utilizado, podríamos decir que Hobbes trata de establecer una racionalidad con arreglo a fines en el ámbito de lo social y en donde el Derecho adquiere la racionalidad de una ciencia empírica cuya eficacia está en el cumplimiento de sus leyes. Se recordará que Max Weber distinguía cuatro tipos de acción social, que en síntesis se refieren a 1).- Una acción racional con arreglo a fines que se define por la utilización de los objetos y de los hombres para conseguir los fines perseguidos por un sujeto; 2).- Una acción racional con arreglo a valores de tipo ético, religioso y estético etc.; 3).- Una acción racional efectiva, que es predominante subjetiva y emotiva; y finalmente 4).- Una acción racional tradicional, que se mueve a través de los hábitos, costumbres y principios heredados de generaciones pasadas.¹⁸

¹⁸ Cfr. Max Weber, *Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 1976, pp. 20-24

La clasificación de Weber que muestra una construcción típica ideal, nos sirve para aclarar el sentido de la acción social y referido el caso que nos ocupa, nos permite comprender la intención lógica de la teoría de Hobbes. En efecto, en la propuesta de las leyes naturales priva más el sentido de una racionalidad con arreglo a fines que está más preocupada por los objetivos o alcanzar que por otro tipo de finalidades. De hecho el interés de las leyes naturales está enfocado al preservar la vida y mantener de manera efectiva las propiedades de los sujetos, por ello todas las reglas y valores se encuentran supeditados a ese orden.

Para Hobbes ha perdido funcionalidad los principios de la tradición cristiana, y también resulta imposible guiarse bajo los valores o creencias de la fe católica que propugna ideales nobles pero inalcanzables en la realidad, y de la misma manera es necesario superar la conducta subjetiva meramente emocional del Estado de guerra, de ahí que entonces Hobbes ve en la eficacia de las leyes científicas la posibilidad de obtener mejores resultados para obtener estabilidad y paz social.

Ciertamente, expresión de lo mencionado anteriormente lo encontramos en el análisis de las primeras leyes de la naturaleza. Si observamos la primera y segunda ley de la Naturaleza que menciona Hobbes encontraremos una clara intención de establecer leyes generales atendiendo a un finalidad específica, bajo las cuales todo valor o sentido posterior estarán supeditados. La primera ley de la Naturaleza señala que:

“... Todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida que espere obtenerla, y que cuando no pueda obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra ”

Y la segunda ley específica:

“... Que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia ”

que considere necesaria, y se conteste con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo ¹⁹

Estos principios dejan expuesto el trabajo de la Razón que busca esclarecer las condiciones de una sociedad pacífica, pero como puede verse, atiende sobre todo a una finalidad que asegure la existencia y vida humana; es cierto, todo hombre debe esforzarse por la paz, siempre y cuando los otros busquen la paz también, y de lo contrario todo sujeto tiene el derecho de defenderse como pueda; se notará que en lo anterior se argumenta a favor de la paz no por ser un mero valor apreciable, ni por una tradición que se deba seguir, sino por la necesidad de conservar la vida misma, que es la finalidad a la que todo sujeto se halla determinado primeramente. Por otra parte, la segunda ley señala también una finalidad que marcará el sentido de la sociedad y cuya meta está en función de la renuncia al derecho natural, pero con la ganancia de mayor seguridad y estabilidad para la vida de cualquier individuo. Cabe aclarar que con estas leyes no se rompe con el interés y la pasionalidad humana del Estado de Naturaleza, sino que se intenta fortalecerlo pero con más seguridad y mayor vigilancia, por eso es correcto lo que señala Fernández Santillán al respecto:

*“ . Una de las diferencias entre las dos componentes humanas (pasión - razón) esta en el diverso modo de perseguir la utilidad ; el hombre que se rige por las pasiones en el estado de Naturaleza toma aquello de lo que tiene necesidad, independientemente de los daños secundarios que por ello pueda derivar; en cambio el hombre que se rige por la razón en el estado civil sacrifica la utilidad incierta e inmediata por el bien durable y seguro . ”*²⁰

En realidad, las leyes naturales marcan el inicio de una racionalidad que se vuelve eficaz en el manejo de conseguir ciertos propósitos, pero que no cuestiona en si la validez de esos propósitos, es decir, la razón tan solo es el instrumento para conseguir los deseos humanos, sin preguntarse si estos deseos son buenos o malos. La única razón

¹⁹ Hobbes. *Op. Cit.*, p. 228

²⁰ Fernández Santillán. *Hobbes y Rousseau* FCE México, 1988, p 28

de limitar los deseos humanos esta en función del prejuicio que pudiera tener para otros u ofender la vida y los bienes de otros, pero mientras no ocurra esto, todo deseo es válido y posible.

De tal manera, la búsqueda de la paz es en el fondo un medio más que una finalidad en sí misma. Buscar la paz es necesario cuando se intenta preservar la vida, pero también porque es la condición bajo la cual nuestros deseos serán realizados

Por otra parte, la segunda ley natural enfatiza el costo que acarrea vivir en sociedad ; sin perder su naturaleza pasional y sus intereses, el hombre debe sacrificar su libertad y su poder, pero con ello alcanza un bien mayor, gana seguridad y la capacidad de realizar sus intereses por una vía menos violenta; pero cabe aclarar que la renuncia a tal derecho natural no se dirige a uno solo, sino que involucra a todo un grupo social que desea integrarse . De tal manera que es una renuncia que cada uno de los miembros del grupo realiza con el fin de obtener un bien mayor, estableciendo un nexo social en igualdad de condiciones , esto es, con la misma obligación de respetar al otro y a sus bienes y que recíprocamente obliga a la sociedad a respetar al individuo o los particulares.

Aunque en ello notemos que se está perdiendo la libertad y que el poder se encuentra limitado, la segunda ley marca el beneficio social y la retribución individual que ocasiona tal normatividad. La renuncia al derecho natural por ello no es absoluto y sin restricciones ; no le pide al hombre renunciar sus pasiones absolutamente, ni a su naturaleza humana completamente a cambio de nada; solo establece una renuncia al uso indiscriminado de la libertad y el poder, para usar ese poder y esa libertad mesuradamente. Además, se trata que se establezca un cambio recíproco de bienes, es decir, es un contrato en el que se renuncia a algo (es este caso a la libertad y el poder absoluto) pero se complementa a una ganancia superior. Dada la naturaleza humana,

egoísta y convenenciera, no es posible confiar en la buena voluntad ni en los buenos propósitos de los individuos, y por eso es necesario que esta segunda ley se extienda bajo el enfoque de la transacción interesada. El inicio del contrato social puede verse bajo la óptica de esta segunda ley, pues es la propuesta va encaminada a que todos, sin la presión de otros hombres y por voluntad propia, establezcan un contrato de igualdad de circunstancias y con los mismos derechos y obligaciones sin excepción alguna. Por supuesto, la finalidad del contrato está en función del bien individual que puede ocasionar ese contrato; paz seguridad, posibilidad de crecimiento. En cierta manera, en esta renuncia a la libertad y al poder puede notarse que la vida pasional del hombre no se ve afectada y sí ayuda a encaminarla por los senderos de la sociabilidad, de tal suerte que a través se un contrato se busca trocar la pasionalidad subjetiva en una pasionalidad objetiva, social y política.

La idea de contrato es pues esencial en la constitución de una sociedad, porque es una acción que transfiere voluntades y crea lazos de comunicación; sin el contrato, las personas quedan aisladas en la subjetividad, pero a través del pacto no solo se están obligando mutuamente a conseguir la paz sino que forjan las herramientas de su comunicación. En la concepción de Hobbes, recuérdese que un contrato es la transferencia mutua de un derecho, pero dicha transferencia no tiene sentido si no se aclaran los términos y los signos que dejan huella del compromiso adquirido; aquí es donde el lenguaje marca un sesgo importante en la sociabilidad pues delinea el sentido en el que han de dirigirse los sujetos contratantes. El lenguaje es así contrato que enlaza particulares asignándoles derechos y obligaciones para con el otro; el signo ya no denota la expresión emotiva de un individuo como ocurría en el Estado de naturaleza; ahora en el contrato, el lenguaje es signo comunicativo, enlace con el otro a través de la palabra. El sujeto que vivía para sí y se encontraba inmerso en su propio interés y

satisfacción se necesita relacionar con otros, aunque sea por necesidad y conveniencia propia, y en ello el lenguaje es vital, pues ofrece el instrumento que compromete la acción de los sujetos, los liga en responsabilidades y manifiesta la transitividad de la voluntad y el deseo. Por esto es significativo el decir de Hobbes al respecto:

“ Los signos de un contrato son expresos o inferidos. Son expresas las palabras habladas con comprensión de lo que significan () Los signos por inferencia son a veces consecuencia del silencio, a veces consecuencia de acciones, a veces consecuencia de emitir una acción. Y en general es signo inferido de todo contrato todo aquello que demuestre suficientemente la voluntad del contratante. ”²¹

La palabra funciona como mutua translación, es signo que establece el puente de las voluntades, las decisiones, y, aún inferido, es signo de las intenciones. Aunque sea por un interés egoísta, el sujeto no obstante, mira y contempla al otro y su lenguaje se convierte en un compromiso que atañe a la conducta de ambos. Al dirigirse al otro, el lenguaje es fundamento de toda moral y relación social, pues los signos hablan para el otro. En este sentido, recordamos las palabras de Emmanuel Levinas que en Totalidad e Infinito señala:

“ El lenguaje instaura una relación irreductible a la relación sujeto - objeto: la revelación del Otro. En esta revelación, el lenguaje como sistema de signos solo puede constituirse el otro interpelado no es representado, no es un dato, no es un particular, por un lado ya ofrecido a la generalización (.) El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación de uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio, lo diremos pronto, es ético ... ”²²

Aunque la posición de Levinas es muy distinta a la de Hobbes, notamos un cierto parecido respecto a la relación del lenguaje con la Ética; en ambos autores , el lenguaje constata una relación del Yo con el Otro que se vuelve ética y mira a las personas como

²¹ Hobbes *Op Cit.*, p 231

²² Levinas E. *Totalidad e Infinito*, Sigueme, Salamanca, 1987, p.96

responsables y obligadas a respetar ciertos derechos y actitudes. Sin embargo, es cierto que los separan visiones muy distintas, pues mientras Levinas basa en la revelación del Otro (cara a cara) la posibilidad de constituir un lenguaje ético.²³ Hobbes por su parte, reconoce que es hasta el contrato (lenguaje objetivo) cuando el Otro aparece. Ciertamente, para Levinas el lenguaje debe relevar la experiencia de un reconocimiento del Otro como tal, fuera de una presuposición interesada o de cualquier sentido instrumental de la persona; en cambio, en el lenguaje del pacto social se manifiesta un interés de los sujetos para conseguir un fin preestablecido: la paz, la seguridad, el orden; en este último caso la moral es producto más bien de un interés pragmático que de un reconocimiento desinteresado del Otro. Aunque Hobbes reconoce al Otro en el contrato, este último asume la característica de un medio para relacionar sujetos que tienden a una finalidad de bienestar particular y cada uno ve en el Otro un competidor o un medio del que puede aprovecharse. Pero precisamente por esta actitud interesada, las leyes naturales forjan un especial sentido de la moral. Por cierto, la idea de la moral no será la de Levinas : la de un respeto por el otro y su diferencia, sino de una moral pragmática enfocada al control y normatividad de lo que los hombres hacen o pueden llegar a hacer.

En el caso particular de Hobbes las leyes de la naturaleza formular las bases y los criterios de la nueva moral moderna inclinada a racionalizar la conducta y buscando una finalidad más pragmática de control social. En verdad toda moral se mueve en el terreno de la sujeción y la normatividad, pero las distintas morales se caracterizan por la manera en que se justifican y en los resultados que presuponen, y en el caso de Hobbes la moral instaurada se legitima en la necesidad de salir del Estado Natural y con la finalidad de garantizar la seguridad y el respeto a los bienes; la moral civil propuesta por

²³ *Cfr. Ibid*, pp. 201-261

Hobbes no es una moral de ideales sino apoyada en leyes que coaccionen mutuamente a los contratantes y para que se obtengan el resultado esperado del orden y la paz.

Lo anterior lo podemos observar también en el sentido de justicia que empieza a adquirir rasgos más pragmáticos que idealistas. En efecto, la tercera ley de la Naturaleza que enfatiza Hobbes señala que la justicia debe entenderse como el cumplimiento de los pactos celebrados. Esta tercera ley enfatiza el carácter esencial de los pactos, es decir, que su pronunciamiento y aceptación implica la necesidad que se realicen y se resuelvan en actos concretos; la palabra dirige la acción social, pero es la conducta del sujeto la que debe cumplirla; por ello, todo pacto es una palabra que incita a la acción y en términos objetivos determina el deber y la obligación que tenemos para con el otro, y romper con ello es romper con el lenguaje social y romper todo vínculo con el Otro; esto último es lo que llama Hobbes un acto injusto, el rompimiento de la palabra y de que el lenguaje no pase a la acción de lo prometido.

Por lo que puede observarse, la Justicia, es la tercera ley natural que tiende a promover un vínculo social más directo en la acción de los individuos. El hecho de cumplir los pactos, le garantiza a la sociedad mayor seguridad en la medida en que sus miembros se encuentra unidos por la palabra y la acción, la cual respetarán haciendo más sólido el núcleo social. Así pues, el vínculo social se haya determinado no por la buena voluntad, por los ideales nobles de solidaridad, ni siquiera por la promesa de un mundo mejor, sino por la capacidad de acción de sus propios ciudadanos, esta acción social no pide un tributo transmundano sino una conducta muy concreta y plenamente alcanzable dentro de los límites de la naturaleza humana; cumplir los pactos.

Por esta razón el lenguaje no se dirige exclusivamente a determinar la característica de los pactos, sino también a determinar la naturaleza de la acción efectiva. Anteriormente habíamos dichos que una función de la palabra era motivar la acción y la

realización de una propuesta. Los actos realizativos del lenguaje no están divorciados de las leyes naturales propuestas por Hobbes, pues en realidad lo que postulan va dirigido a la acción que debe comportar alguien para poder vivir en paz y con seguridad. En las Leyes Naturales no debe verse ideales morales, sino actos concretos que deben realizar los individuos, y así el lenguaje se convierte en acción y no meramente en palabra, *flatus vocis*.²⁴ La posición de Hobbes es entendible por eso, cuando señala que hay justicia solo en los actos y no en las intenciones de los sujetos, ya que es la conducta y la acción lo que hace realidad la palabra y hace efectiva la pretensión de respeto a la vida y a los bienes del otro. (nota p. 244).

Así la justicia es un llamado al esfuerzo por respetar lo dicho en el concreto, y es la necesidad de que una palabra adquiera el sentido pleno de su realidad. La palabra es la posibilidad de la justicia y de que cada quien establezca un nexo con los otros. La sociedad justa propuesta por Hobbes considera a los individuos egoísta e interesados, interactuando unos con otros cada uno buscando satisfacer sus deseos, pero sobre la base de respetar ciertas condiciones contratadas. La justicia adquiere sentido en esta sociedad por lo que la palabra pueda convocar, propiciar o sugerir. El nexo de solidaridad humana que a la caída del cristianismo se creyó perdido, resurge con Hobbes bajo el rostro del lenguaje que cumple y hace cumplir acciones, ciertamente bajo un interés egoísta, pero posibilitando la integración de los individuos

Una revisión sobre las siguientes leyes de la Naturaleza nos permite constatar lo anteriormente señalado referente a la naturaleza socializadora del lenguaje y su capacidad integradora de los individuos en el ser social. En todas ellas se revela una moral que establece un actuar social al alcance del ser humano y no meros ideales trascendentes e inoperantes: en todas ellas se revela también el cálculo de nuestro actuar

²⁴ Cfr. *Austin, op. cit., p. 244.*

que prevé la acción futura. Moral calculadora, pero más dispuesta a realizarse que los nobles ideales.

Y en efecto, de la cuarta a la última ley Natural la moral propuesta desarrolla un sentido plenamente pragmático. Lo que es interesante observar es que cada una de las normas o leyes adquiere su validez por el cálculo interesado y por los efectos o consecuencias que pueda traer determinada actitud; al respecto, véase la cuarta ley y las siguientes²⁵ en las que se recomienda la gratitud, la deferencia, el perdón para con el otro, pero en función de un interés ulterior. Se debe ser agradecido por los favores recibidos para que en el futuro no generar animadversión o rencores que debiliten nuestra estabilidad o la de otros; también la Deferencia debe ser entendida como la cualidad que facilita el trato con los demás y que acomoda nuestra manera de ser a la de los demás para así evitar las asperezas y rencillas sociales, por lo mismo, el perdón es condición de posibilidad de que la sociedad subsista en paz y en relativa armonía, pues si no perdonáramos el mal que nos han hecho se crearía una cadena de venganzas y rencores que sería infinita y minoría de esfuerzos por la paz y la seguridad social.

De esta manera, podemos observar que la gratitud, la deferencia, el perdón son normas que podrían ser sintetizadas en palabras de Hobbes en lo siguiente: "... que los hombres no miren la magnitud del mal pasado, sino la magnitud del bien por venir..."²⁶ en efecto, a Hobbes le interesa establecer una moral civil que no se basa en buenas intenciones o en excelentes propósitos, sino que de verdad sea aplicable y eficaz, y la mejor forma de garantizarlo es que la moral de las leyes naturales fije su atención en el otro, pero además asegurando que la conducta deseada se realice en función del interés propio del sujeto; solo de esta manera, podrán los individuos actuar de la manera

²⁵ Cfr. *Hobbes Op. Cit.*, pp. 246-252

²⁶ *Ibid.*, p. 247

deseada si consideran que la gratitud, el perdón, la diferencia, el no ser vengativos, redundará en un bien futuro para sus personas. Lejos de llevar a cabo estas leyes naturales por puro altruismo, los sujetos acatarán mejor las reglas de comportamiento social si miran que con ellas obtendrán un bien personal en el futuro.

Por ello mismo, las Leyes de la Naturaleza también señalan que en la consecución por la paz, el hombre debe cuidarse a sí mismo de no cometer alguna acción que provoque irritación a otros; la octava ley y la novena se refieren respectivamente a la insolencia y contra el orgullo ; en ambos casos las leyes señalan que ningún hombre debe odiar y despreciar a otro ni en los actos ni en las palabras, ni en los gestos, así como debe tratarse como iguales a todos los hombres, Tales prescripciones, por supuesto, no buscan limitar la acción humana por considerar vicios o pecado, o la insolencia o al orgullo, sino por una razón pragmática, ya que estas pasiones acarrearían el rompimiento de los contratos y la consecuente guerra entre los hombres. Ello redundará finalmente en la no aceptación de la arrogancia, que es la décima Ley Natural, ya que todo hombre al sentirse superior rompe con el contrato que se establece en la igualdad de circunstancias; el orgullo, la insolencia y la arrogancia se entrelazan por ser perjudicables al orden y la paz, lo cual va en detrimento del interés de cada quien.²⁷

Como puede verse, estas últimas leyes de los que hemos hablado regulan la relación entre los hombres, así como limitan algunas pasiones, con el fin de alcanzar el orden y la seguridad social deseada. Las siguientes leyes naturales, de la onceava a la decimonovena, hacen hincapié por otra parte, en las relaciones de justicia y equidad que deben privar en los pactos establecidos. Se señala de esta manera que ante un contrato los sujetos son iguales entre sí, que igualmente pueden hacer uso de los bienes comunes, y en el caso de inconformidad deben someterse al juicio de los árbitros, que por

²⁷ *Cfr. Ibid., pp. 248-249.*

supuesto, deben ser imparciales y conocedores de cada caso.²⁸ Cabe aclarar que como lo señala la ley número 17, nadie puede ser su propio juez, esto solo ocurre en el Estado Natural, pero en el estado civil la impartición de la justicia está determinada por la objetividad y universalidad de las leyes, que se aplican y se hacen obedecer a todos, y en donde garantizarse a los pactos la imparcialidad tanto de jueces como de testigos.²⁹

Lo importante de estas últimas leyes reside en que marca los límites del actuar humano, y como concede una libertad condicionada por el otro y por el derecho que surge de las pactos y contratos establecidos. Como las primeras leyes, estas últimas regulan la conducta y guían la vida moral de la sociedad en función de los fines de paz y seguridad que se persiguen.

Por lo observado anteriormente, podemos señalar que el lenguaje de las disposiciones que propone Hobbes para normar el mundo civil y superar con esto el estado de guerra, es un lenguaje que hace énfasis en la objetividad, la comunicación, pero sobre todo, en el cálculo y la necesidad de realizar determinadas conductas. Utilizando la terminología de J. L. Austin podríamos decir que las Leyes Naturales se mueven dentro de un uso realizativo del lenguaje, esto es, que las Leyes de la Naturaleza son meros ideales o normas abstractas, sino que adquieren su certeza en la acción que promueven o la conducta que quieren cambiar o seguir. Estas disposiciones, por supuesto, no describen el mundo; las palabras no reflejan tampoco la expresividad del individuo, pero se convierten en una función que entre laza intenciones y favorece un rumbo racional de nuestros intereses y pasiones. Como ha señalado Austin, cuando hacemos uso de una lengua podemos llevar a cabo tres importantes actos:

1).- Un acto locutivo, el cual consiste en decir algo, en proferir un acto fonético

²⁸ *Ibid*, pp. 249-250

²⁹ *Ibid*, p. 251

siguiendo un sistema gramatical y un sistema referencial; 2).- Acto ilocutivo, el cual es un acto que se realiza al decir algo determinado por el modo en que se está usando la locución proferida; 3).- finalmente un acto perlocutivo es aquel en el que se realiza por el hecho de haber efectuado un acto locutivo. Un ejemplo para aclarar el sentido de estos 3 actos puede ser el siguiente:

La expresión "te invito al cine" es un acto locutivo en la medida que es una preferencia fonética con sentido y de acuerdo a ciertas reglas gramaticales que la hacen inteligible; pero también la misma expresión es un acto locutivo puesto que señala un hecho muy concreto, se me esta haciendo una invitación, es decir que la expresión proferida indica también un sentido de la acción que se trata del hecho mismo de estar invitándome al cine; pero también es cierto que esa misma expresión es un acto perlocutivo, ya que con la invitación se provoca otro acto que puede ser de aceptación o de rechazo.³⁰

Lo anterior es importante señalarlo para el caso de Hobbes, porque la utilización de las leyes de la Naturaleza puede aclararse a la luz del punto de vista de Austin; y efectivamente las leyes de Hobbes son actos locutorios en la medida que son preferencias fonéticas que expresan la objetividad y universalidad de ciertas reglas, con un sentido y una construcción gramatical bien formada; pero además, son actos ilocutivos ya que señalan la necesidad y el deber de realizar determinadas conductas; por supuesto, los actos perlocutivos se enfocan al efecto que espera observarse al llevar acabo los actos ilocutivos y que dependen de las circunstancias, pero que esperan obtener resultados de paz y seguridad social.

³⁰ Al respecto, puede verse el libro de Quezada, Acero y Bustos Introducción a la filosofía del lenguaje Cátedra, Madrid, 1985, pp 197-225, para una visión más amplia del tema.

Ciertamente, las leyes de la Naturaleza de Hobbes se enmarcan en lo que Austin, analizando los diferentes verbos realizativos, llamaría verbos compromisorios,³¹ puesto que en un sentido más estricto la fuerza de estos actos ilocutorios está en función de establecer nexos y compromisos. Recuérdense al respecto lo que dice Austin.

*"... Los compromisorios, tienen como caso típico el prometer, o el comprometer de otra manera; ellos lo comprometen a uno a hacer algo, pero incluyen también las declaraciones o anuncios de intención () y también cosas vagas, que podemos llamar "adhesiones", tales como tomar partido"*³²

Y en efecto, como dice Austin, los verbos que expresan un compromiso se encaminan a digerir hacia cierto punto la acción y, en el caso de Hobbes, fortalecer el nexo social a través de ese compromiso. Aunque ciertamente en las últimas Leyes naturales (número II-19) también se inscriben en el rango de expresiones judicativas, ya que buscan emitir un veredicto razonable y consistente, más bien el efecto perlocutivo buscado se basa también en el acto ilocutivo del compromiso de respetar las leyes, los contratos y los jueces.

Cabe señalar que otro punto de interés de la teoría de los actos de habla centra su análisis en el nexo o en la falta de él que hay entre los actos ilocutorios y su realización. Efectivamente, el hecho de que un acto ilocutorio nos marque la dirección de nuestros actos y no indica que pueda darse mecánicamente el acto señalado, pues esto depende ya de otras circunstancias. En el caso de Hobbes, los señalamientos ilocutivos que propone con las leyes de la naturaleza no garantizan que de hecho se den, primero, efectivamente, y, segundo, que ocasionen un efecto perlocutivo de orden y paz social. Al respecto John Searle ha sido quien de alguna forma ha indicado la solución al problema de la realización y los efectos de los actos ilocutorios.³³ Recuérdense que Searle

³¹ Austin. *Op. Cit.*, cap. XII, pp. 195-212

³² *Ibid.*, p. 199.

³³ John Searle. *Actos de Habla* Cátedra, Madrid, 1988 p p. 13-61

propone que todo acto ilocutorio depende de condiciones previas y circunstancias especiales, y entre las condicionantes que queremos destacar podemos señalar las siguientes: Según Searle deben de existir condiciones preparatorias que consisten en tomar en cuenta al individuo y su capacidad para poder realizar un acto propuesto, así como las condiciones que propician la ejecución de dicho acto. En este caso en las leyes naturales debe tomarse en cuenta la capacidad de los sujetos para cumplir los pactos, lo cual depende de ellos mismos así de las circunstancias que propicien su deseo de paz y seguridad. En un momento dado si todos los individuos se muestran severamente egoístas y no dan pie al cumplimiento de la norma, o en su mayoría sigue imperando un Estado de Guerra, las Leyes Naturales se verán inoperantes e inútiles. Sin embargo Hobbes confía que el deseo por la paz y por asegurar la vida y las pertenencias crearán las posibilidades para cumplir los pactos; de tal manera que en la perspectiva de Hobbes los sujetos sí son capaces de cumplirlas y de modificar el Estado de guerra del que quieren salir, puesto que las leyes están al alcance del poder humano y representan un interés propio para los sujetos que les retribuirá grandes beneficios.³⁴

Por otra parte, el mismo Searle habla de condiciones de sinceridad, las cuales son importantes en la ejecución de un acto ilocutivo y que se refieren a las creencias y sentimientos de un hablante que le obligan por convicción propia a ejecutar el acto propuesto. En este sentido, las leyes que propone Hobbes confían en que por un interés en la ganancia de mejores y mayores bienes los pactos tienen un alto grado de probabilidad de ser cumplidos, ya que alguna forma los hombres deben de estar conscientes y convencidos de los beneficios que traerán el cumplimiento de las leyes

³⁴ *ibid.*, pp. 62-78

naturales; ciertamente es una convicción interesada, pero funciona al interior del compromiso social como una condición subjetiva para la realización de los pactos.³⁵

Finalmente, Searle ha afirmado que son indispensables las condiciones esenciales, que en síntesis se refieren al compromiso tácito y explícito que todo acto ilocutivo entraña. Al prometer, al jurar o el deseo de cumplir con algo ya entraña que nuestra promesa, juramento o deseo ha de realizarse efectivamente. En su mayoría un acto ilocutivo obliga a realizar un acto; sería una incongruencia comprometerse a algo con la firme convicción de no cumplir la promesa. Las leyes naturales de Hobbes por eso se constituyen como actos ilocutorios en la medida en que su compromiso obliga a realizarlo y se desenvuelven de una lógica pragmática. Efectivamente, el compromiso entraña la necesidad de actuar, aunque bien sabemos que otras circunstancias azarosas pueden intervenir para obstaculizar la realización de un acto, pero de cualquier forma, la búsqueda de Hobbes en las Leyes Naturales trata de asegurar el control de toda variable y ser un medio normativo y comprometedor desde un punto de vista calculador y pragmático.

Ahora bien, si bien es cierto que aún asegurando las condiciones que hagan más probable la realización de los actos ilocutorios existe la posibilidad de los contratos no se respeten, Hobbes agrega todavía un elemento más, cifrado éste en la coerción de Estado para hacer posible el orden social. En la siguiente sección abordaremos este problema que nos ubica en el camino del lenguaje y el poder, pues nos permitirá ver la garantía de un orden político se localiza en la forma en que se utilice el poder y en la forma en que éste sirva de un medio de comunicación para una sociedad que se vuelve cada vez más compleja.

³⁵ *Ibid.*, p. 65-70

5.3) LENGUAJE, PODER Y ESTADO

En la sección anterior analizamos el papel del lenguaje en su sentido objetivante y conformador de conductas sociales; vimos la necesidad de entender que las leyes de la naturaleza involucran no solo ideales de conducta, sino acciones bien dirigidas por una normatividad racional y calculadora. No obstante, a pesar de que toda norma precisa de acción y la realización de un acto, Hobbes no confía tan solo en la buena voluntad o la racionalidad humana; es necesario el Poder del Estado que respalde las leyes naturales, o sea una fuerza que obligue al respecto y a la realización de ciertas conductas, por supuesto, la fuerza del Estado debe ser racional y legítima, derivada de la lógica contractual que establece Hobbes.

Así, en primer lugar, Hobbes tendrá que demostrar la necesidad del Estado, y, en segundo lugar, que la fuerza del Estado se deriva lógicamente y racionalmente. Finalmente ésta llevará a plantear un lenguaje del poder, cifrado en un autoritarismo justificable. De esta manera, podremos entender que el lenguaje no solo expresivo, no tan solo conforma socialmente e indica un acto ilocutivo,; también el lenguaje es el lenguaje de un Poder que determina el rumbo de la política y en su ley de administración es imposición y fuerza necesaria.

Efectivamente, Hobbes desde la misma condición humana que juzga egoísta, interesada y pasional, ya nos prepara para justificar el ejercicio de la fuerza. Recuérdense estas palabras:

“ Porque las leyes de la Naturaleza (...) son por sí contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia algún poder. Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre ..”³⁶

³⁶ Hobbes. Op. Cit., p. 263

Es preciso revestir a la palabra de una fuerza absoluta mediante un Poder incuestionable, nacido de la misma conveniencia humana que busca preservar su vida y obtener un bienestar seguro. La aplicación de la fuerza es no un acto de superioridad soberana, ni un capricho del poder absoluto, sino que en la comprensión de Hobbes es una fuerza necesaria para instaurar un orden que todos desean y una seguridad que todos procuran .

La estrategia de Hobbes para justificar un poder absoluto es la misma que Maquiavelo, quien ante la pluralidad de fuerzas y la guerra política de diferentes tendencias recomienda la concentración del poder y el monopolio de la fuerza con la consecuente represión necesaria de los sujetos para mantener el orden y la paz.³⁷ Hobbes entiende esto mismo, y arguye que la vida pacifista e industriosa solo es posible a partir de la institución del poder absoluto concentrado. Por supuesto, para ello es necesario el consentimiento de todos aquellos que teniendo el poder voluntariamente desean renunciar a él y cederlo a una instancia superior que es el Estado. De hecho una República o Estado se forma a partir de ese contrato y se define así:

“ (Estado) es una persona cuyos actos ha asumido como autora de una gran multitud, por pactos mutuos de unos a otros a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos , según considere oportuno para su paz y defensa común . ”³⁸

En consecuencia, el Estado se convierte en el soberano absoluto, que concentra el poder y determina la normatividad social. Sin embargo, el poder absoluto y la concentración del aparato gubernamental no debe ejercerse de manera despótica o por capricho del monarca ; sino que debe adecuarse a las condiciones de una sociedad y obedeciendo una reglamentación racional, sin que esto último reprima la competencia y los deseos de progreso de los sujetos.

³⁷ Maquiavelo, *Op. Cit.*, pp 5-111. También véase C. Morales “Los ordenes sociales colectivos...” *De Cit.*, pp 86-101.

³⁸ Hobbes. *Op Cit.*, p. 267

Al respecto cabe recordar que en el ya clásico libro La teoría Política del Individualismo Posesivo, C.B. ; Macpherson señala que la teoría de Hobbes se adecua a un modelo de sociedad posesiva de mercado, ya que esto redundaría en un modelo político y una moral que trata de regular a los sujetos en función de reglas racionales, pero que den libre juego a la competencia y a la adquisición de bienes. El Estado y el poder por lo mismo no se ejercen sino a partir de un libre juego de mercancías, pero manteniendo un control de ciertas zonas que limiten el abuso y el exceso de algunas pasiones.³⁹ Según Macpherson, el modelo de sociedad posesiva propuesto para explicar la teoría política de Hobbes se distingue de un modelo de sociedad tradicional y un modelo de sociedad de mercado simple. En la visión de Macpherson, una sociedad tradicional se caracteriza por ejercer un control autoritario sobre el trabajo según los grupos, las clases y las ordenes tradicionales; por lo tanto la imposición de la ley y la costumbre y para cada extracto social corresponde una función y una tarea específica que no puede transgredirse por nadie; además de no existir propiedad individual de la tierra, tampoco existe un mercado libre de trabajo, ya que cada miembro de la sociedad recibe por jerarquía o estrato su función determinada.⁴⁰

Por otra parte, la sociedad de mercado simple se caracteriza por no tener un asignación autoritaria del trabajo, así como de existir una reglamentación que defina la ejecución de un trabajo, ya no en función del estrato o rango que posean los individuos, lo cual posibilita a los individuos traten racionalmente de incrementar sus ganancias a partir de un mercado de productos.⁴¹ Sin embargo, a pesar de existir un mayor libertad respecto a la sociedad tradicional, la sociedad de mercado simple es una sociedad de productores donde la ganancia se constituye del trabajo propio y del cambio directo, y en

³⁹ Macpherson, C. B. La teoría política del individualismo posesivo, Fontanella, Barcelona, 1979. pp. 61-62

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 52-54.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 54-56

el cual no se ha creado la competencia generalizada, ni el grado de complejidad aboca a los hombres a atacarse y a la vez protegerse los unos a los otros.

Por el contrario, en la sociedad posesiva de mercado estamos hablando de una sociedad libre, como la sociedad de mercado simple, pero con un grado de complejidad mayor. Además de tener las características de una economía simple, la sociedad posesiva instaura un mercado de trabajo aunado al mercado de productos existentes ; con ello, el trabajo se vuelve una mercancía, lo mismo que la tierra y los recursos. Por supuesto, en este tipo de sociedad se compete por un obtener un trabajo y se genera el deseo de conseguir un mejor nivel de vida, dependiendo o tomando como una variante esencial la capacidad, la energía o los bienes de los sujetos.⁴²

Ante este último tipo de sociedad, es evidente que el poder y el Estado no puedan actuar de la misma manera a como lo harían en una sociedad tradicional o de mercado simple; de hecho, las relaciones del Poder y el Estado se conforman de una manera novedosa en la que se intenta sintetizar una libertad de mercado y un control estatal. Es a este tipo de sociedad que Hobbes le busca dar una salida política, como ya vimos, a través del uso racional de nuestras pasiones y el cálculo científico de las leyes Naturales, pero además y de un modo más enfático a través de la autoridad del Estado.

En este sentido, Foucault ha mencionado que la teoría contractualista ha manejado un sentido de poder tomado como mercancía centrada en el Estado.⁴³ Y en efecto, como ya vimos con Macpherson, una sociedad de corte posesivo también el lógico que maneje un concepto de poder cifrado en la posesión y en el intercambio mercantil que puede lograrse. Para Foucault esta concepción de poder como mercancía o cosa que puede intercambiarse, funciona para justificar y legitimar la Soberanía del

⁴² *Ibid*, pp. 56-61.

⁴³ M. Foucault, *Microfísica del poder*, Edit. Piqueta, Madrid, 1980, pp 134-137

Estado. El Poder funciona como una posesión que tienen los sujetos que pueden intercambiar en un contrato a cambio de un mayor beneficio; de hecho el contrato social es el correlato de una transacción económica y justifica la necesidad de un Estado y de un ejercicio del poder centralizado, ya que los individuos les interesa en esa transacción salir beneficiados de algún modo, y esto se consigue a través de un Estado que se encargue de ejercer el poder y facilitar el orden y la paz necesaria para la competencia reglamentaria y la consecución de bienes privados

El argumento que entiende el poder como posesión o mercancía alienable justifica la existencia del Estado. El poder al ser algo transferible facilita el acto jurídico en el que se instaura un gobierno soberano, ya que este último es el depositario del poder de los individuos y con ello funda su derecho a ejercer el control y administrar la violencia; el monopolio del poder y el ejercicio exclusivo de la impartición de justicia y de violencia por parte del Estado no es un acto caprichoso, ni dudo por el simple hecho de una superioridad determinada, sino por el hecho de ser una conversión racional en que los individuos transfieren su poder para que una instancia superior lo ejerza como representante de la voluntad de todos los que integran esta sociedad.

Sin embargo, a pesar de que la tesis economicista del poder tiene su razón de ser, y que con ella se tiende a justificar la existencia de las relaciones legales del poder, también es cierto que el poder y el Estado no son consecuencia directa de una economía ideológica pasiva que reflejan un modo de producción. Al interior de sí misma, la fuerza estatal es una relación productiva, y relativamente autónoma que regula, establece y determina sus propias estrategias para ejercer su poder. Precisamente ha sido Foucault quien mejor a analizado sus relaciones del poder entendiéndolas como relaciones de fuerza que son actuantes y determinantes en la vida política de una sociedad. La tesis de Foucault que refiere al poder relaciones de fuerza productivas de saber y practicas

institucionalizadas, rompe con una consecuencia importante de la teoría economicista del poder, pues deja de concebirse que la principal tarea del poder es reprimir y se concibe, que también es una tarea que produce algo: conocimiento, ideología, normatividad, lenguaje.⁴⁴

Aunque la teoría de Hobbes se maneja en el pleno contractualista y concibe al poder como una propiedad de intercambio, lo cual le sirve para fundamentar el ejercicio represor del Estado basado en una racionalidad legal, también es cierto que este ejercicio se encuentra ante la necesidad de crear y producir efectos.

Aquí conviene recordar las palabras de Poulantzas:

“El Estado dicta la norma, proclama la ley, e instaura con ello su primer campo de mandatos, prohibiciones y censura, instituyendo así el terreno de aplicación y el objeto de violencia. Más aún: la ley que organiza las condiciones y el funcionamiento de la represión física y designa y significa sus modalidades, encuadra los dispositivos que la ejercen. La ley es, en este caso, el código de la violencia pública organizada.”⁴⁵

Lo dicho por Poulantzas puede ser aplicado a la concepción del Estado de Hobbes. Es claro que en la perspectiva de Hobbes se busca justificar la soberanía de un Estado represor, pero el ejercicio de la violencia no descarta, como lo ve acertadamente Poulantzas, una práctica organizativa y directiva. En Hobbes se manifiesta la necesidad represora del Estado, pero también su capacidad productora de signos; esta capacidad es evidente en lo que la ley marca y señala como la debida. El Poder del Estado es la ley, es el código que impone y a la vez difunde el significado en el que ha de entenderse la acción social.

En este sentido, recordaremos que una vez instaurado el Estado, éste adquiere una serie de prerrogativas que nos hablan de su poder absoluto. Hobbes señala que el contrato por el cual cada uno de los individuos renuncia a su poder y a la libertad de hacer

⁴⁴ *Ibid.*, p. pp 135-137

⁴⁵ N. Poulantzas. *Estado Poder y Socialismo*. Edit. Siglo XXI, México, 1979, p. 88



lo que quiera para un representante se encargue de dirimir y ordenar a la sociedad, redundando en el establecimiento de un poder soberano.⁴⁶ El poder soberano es absoluto en todo sentido e implica que todos quedan supeditados y sometidos a su ley; cabe aclarar que este sometimiento no es una imposición arbitraria, sino es una necesidad lógica derivada de la naturaleza pasional del hombre y del Estado de Naturaleza que se quieren superar. Ante el desorden y la inestabilidad de un poder pluralizado y una libertad desmentida, Hobbes propone un poder centralizado y una libertad restringida, y ello se debe, entre otras cosas, a que en el Estado de Naturaleza el lenguaje subjetivo falla en que no establece un nexo común con otros individuos, ni obliga a contraer una responsabilidad frente a otros; por el contrario, el lenguaje del poder soberano, es una fuerza que obliga a mantener un código de significados comunes y hacer respetar nuestros compromisos con otros. El poder soberano y absoluto debe entenderse así también, como una imposición que aclara el sentido de la sociedad; al imponerse un núcleo central de símbolos se pretende clarificar la acción social y limpiar el camino de las interpretaciones subjetivas. Por esto mismo estamos de acuerdo con Luhmann, quien entiende el poder como un medio de comunicación que permite la integración y el desarrollo de las acciones sociales.⁴⁷

Ciertamente la teoría del poder soberano en Hobbes funciona como una imposición y un código de sometimiento, pero que sirve en primera instancia para hacer fluir la comunicación y con ello posibilitar el orden industrial de una sociedad que se vuelve cada vez más compleja. Ante el poder soberano todo hombre es un súbdito que se somete a una obediencia incondicional; el Soberano, por ser el más alto poder, no puede ser juzgado, ni puede ser castigado por un particular, ya que sería una

⁴⁶ *Hobbes. Op. Cit., p. 267*

⁴⁷ *Luhmann. Poder, Pp. 7-26*

contradicción que siendo el mas alto poder el Soberano, éste fuera juzgado por un individuo de menor poder y que quiera sobrepasar un poder superior establecido por voluntad de la mayoría (p. 269-70-71). En todo caso, lejos de ser sujeto de justicia, acusación o castigo, el Poder Absoluto del Soberano es la condición de posibilidad de esto mismo, es decir, solo por la existencia del Estado se crea la ley y la justicia y la capacidad de que todo individuo sea juzgado y castigado por sus acciones lesivas contra otros. El papel de súbdito se circunscribe al sometimiento de la ley y a la renuncia de impartir justicia por propia mano. Para el establecimiento del orden y la seguridad pública Hobbes ha propuesto el monopolio de la violencia y de la aplicación de la justicia, pero si bien se entiende esto como un absolutismo en toda la extensión del término, sin este centralismo se corre el riesgo de una sociedad más que anárquica y mucho más violenta. El lenguaje del poder, desde su inicio, puede observarse como impositivo y de una necesaria centralidad. Si no fuera así, existiría sólo el lenguaje subjetivo, expresivo, pero de ningún modo un lenguaje social, ni mucho menos un lenguaje de control social.

En efecto, en las leyes se muestra la necesidad no solo de reprimir, sino también de organizar la vida civil. Al Soberano le corresponde prescribir las leyes que sirvan a los individuos para discernir lo bueno de lo malo, lo legitimo de lo ilegítimo, así como determinar sus propiedades. Como ha señalado Watkins, comentador de Hobbes, el lenguaje autoritario del Soberano se explica a partir de un código que busca clarificar las acciones de los ciudadanos; en la imposición de la ley y de la conducta debida, los hombre reciben una orientación de su conducta, y adquieren un sentido de justicia aplicable para todos.⁴⁸

Conviene recordar las palabras de Hobbes al respecto::

“...La ley es para todo súbdito el conjunto de reglas que la República le ha ordenado mediante la palabra escritura u otro signo bastante de la voluntad,

⁴⁸ Watkins. *Op Cit.*, pp 167-195.

utilizar para la distinción de lo justo y lo injusto; esto es, de lo contrario y de lo acorde con la regla " 49

Cabe aclarar que Hobbes entiende que la esencia de la ley es mandar e imponer una conducta y no dar consejos, por ello, se puede decir, la justicia es algo que se impone autoritariamente y a partir de un poder central. Ahora bien, la ley civil impuesta por el Estado hay que entenderla no como arbitraria o dada por capricho, sino asentada en aquellas Leyes naturales que analizamos en la sección anterior de este capítulo. La ley civil se respalda en aquella lógica pragmática de la ley natural con la única diferencia que la ley civil se basa en la fuerza del Estado para obligar a los seres humanos a respetarse. En esto notamos como el sentido del lenguaje se ha transformado en fuerza, en poder que obliga; pero para que esto ocurriera debió instituirse un poder centralizado, es decir, quitar a todos la capacidad de interpretar por sí mismos los hechos, e imponer un sistema de significados generalizados que pueden unificar un lenguaje social y obligatorio.

Un ejemplo más de la intervención coercitiva del Estado puede verse en la atribución estatal de intervenir en la difusión o prohibición de doctrinas o ideas que se enseñen en la instrucción pública. El Soberano tiene el derecho de señalar cuál o que acción es justa y de buscar todo lo necesario para alcanzar la paz, lo cual involucra determinar también el rumbo de la ideología o de las doctrinas que una sociedad produzca; aquellas ideologías contrarias a la paz deben ser desechadas y marcadas con el nombre de falsos, porque, según Hobbes: "...una doctrina que repugna la paz no puede ser verdadera, tal como la paz y la concordia no pueden oponerse a la ley de la naturaleza..." Y efectivamente en la prerrogativa del Poder Soberano se inscribe la necesidad de enseñar fundamentos de la paz y de la justicia social. El hacerse cargo de la educación, del aparato ideológico que por excelencia es el transmisor de valores más

⁴⁹ *Hobbes. Op. Cit , p 347*

incisivo, marca en Hobbes esa nueva tendencia de la modernidad en el ejercicio del poder: no se trata solo de practicar un poder coercitivo, sin más, una fuerza directa, sino de practicar la coercitividad aunada al consenso ideológico, y ello entraña todo un uso nuevo de la estrategia estatal⁵⁰ ha venido a afirmar Niklas Luhmann:

*“...La coerción significa la renuncia a las ventajas de la generalización simbólica y a guiar la selectividad del compañero (...). La coerción solo puede centralizarse en los sistemas muy simples. Los sistemas más complejos solo pueden centralizar decisiones.”*⁵¹

Efectivamente, como Luhmann señala, la coerción, si es que la entendemos como violencia física directa o una imposición unívoca, no es eficaz, para sociedades complejas. La sociedad a la que Hobbes se enfrenta, aunque a inicios de la sociedad moderna, ya exhibe rasgos en donde es imposible que el poder pueda ejercerse mediante un dominio directo sobre los hombres. En efecto, Hobbes en su teoría justifica la coerción y la violencia legal, sin embargo, también hay que entender que las leyes que formula (leyes naturales y civiles) demuestran el carácter de un simbolismo generalizado que en común deben obedecer los hombres sin coerción directa.

El lenguaje así, es un instrumento eficaz en la consecución de los objetivos del poder. Un rey o monarca manifestaba su poder en la acción directa con que podía castigar el cuerpo de los condenados, además de que mostraba su fuerza en el sometimiento caprichoso de otros. No obstante, la sociedad moderna empieza a ensayar un poder racional que actúa invisible y no se dirige directamente a los súbditos; y aunque todo poder entraña la distinción de dominantes y sometidos, la manera de ejercer dicho poder cambia de sociedad a sociedad. A decir de Foucault, hasta el siglo XVI todavía se practicaba el poder inscribiéndolo en los cuerpos transgresores y violentado físicamente a la persona infame; pero ya a inicios de una modernidad racional, el poder se generaliza

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 407-424

⁵¹ Luhmann, *Op. Cit.*, p. 14

en leyes que calculan costos y beneficios, organizan y administran a la gran masa que empieza a emerger sin un rostro claro.⁵² El ejercicio del poder del Estado también se nutre de esta estrategia racional y generalizadora, y Hobbes viene a ser el introductor de un Estado sin rostro (escondido en la voluntad general y no siendo más que un representante de la anónima masa), cuyo poder se muestra de manera abstracta, pero queriendo ser más eficaz. Es en esto que incide el lenguaje como canalizador de un poder de Estado en una sociedad cada vez más compleja.

En su carácter generalizador, selectivo, directivo y persuasivo, el lenguaje posibilita la sociedad y con ella la instauración de un poder y un Estado. A decir de Luhmann mediante el poder moderno la comunicación fluye y existe la posibilidad de ser de la sociedad misma;⁵³ esto precisamente ocurre porque hay un criterio de selectividad que establece las diferencias, y en el caso de Hobbes se refiere al hecho de instaurar un Estado que establece la diferencia entre lo legal y lo ilegal; como ya vimos, al diferenciar el mundo pasional del mundo social, Hobbes ofrece también una valoración y un juicio que permite a los individuos rechazar o elegir una opción en función de una necesidad. El lenguaje es subjetivo y con él se expresa la pasionalidad, pero habrá que sacrificarlo si es que queremos un mundo de lo social; como en toda alternativa se consiguen ventajas al elegir una opción, pero también se cargan con las desventajas que acarrea esto. El lenguaje social, como vimos en la sección anterior, busca superar lo subjetivo por lo objetivo en una serie de leyes universales y necesarias, y para ello la fuerza del Estado ayuda a confirmar la orden social mediante un mandato. Por supuesto, la participación del Estado entraña el sometimiento de la pasión, la expresión subjetiva y la propia valoración de los individuos, pero es el riesgo de querer conformar una orden social. La política nace

⁵² Cfr. Foucault, *Vigilar y Castigar*. Edit. Siglo XXI, México, 1976, pp 7- 107.

⁵³ Luhmann *Op Cit.*, p 9

El lenguaje del poder nace a partir de la necesidad de consolidar la acción social y dirigirla hacia un fin predeterminado. En sí mismo, el poder es un medio de comunicación que facilita la relación y el intercambio de información entre los hombres. Apoyado en la fuerza y el monopolio de la violencia del Estado puede coactivar la conducta social, sin embargo, en el lenguaje de las leyes y en la racionalidad adquiere el Estado una forma de sometimiento generalizado y más eficaz al grado que pueda regular toda conducta individual. En el caso específico de Hobbes, el lenguaje del poder se ejerce autoritariamente, porque no hay otra manera de dirimir los conflictos más suponiendo una autoridad máxima, la cual imponga las reglas y ordene así el juego de la competencia y la ganancia.

Es bien cierto que la teoría de Hobbes es polémica y que se presta a múltiples interpretaciones, afirmaciones y acusaciones, pero en defensa del autoritarismo y el absolutismo del Estado adquiere un sentido especial cuando se le ve a la luz del lenguaje. Si el lenguaje es una estructura básica que desde sus cimientos muestra una tarea diferenciadora e impositiva sobre la realidad ¿no será la sociedad y el Estado una consecuencia lógica de ese juego de diferencias del lenguaje? Y si esto es así, ¿no estará toda formación social acompañada por siempre de los juegos del poder y de la lucha de tendencias? En base a la postura de Hobbes, podríamos contestar que el lenguaje es básico para estructurar la realidad y las relaciones sociales, y que dicha estructuración implica una imposición y un ejercicio de poder. La palabra no es el mero reflejo de una realidad que nos presentaría de manera transparente; en el más insignificante de los nombres hay todo un trabajo de abstracción e imposición de categorías humanas sobre los hechos y los fenómenos reales. A nivel social esto mismo sucede, pues cualquier conducta o acto humano que implica a otros solo se da a partir de la imposición moral o política que regula estos actos. Vivir en el mundo político, más que

ningún otro universo de existencia, significa vivir en la lucha de las diferencias, de las alternancias y los juegos de dominados o dominantes. El lenguaje exhibe esta lucha del poder que somete, lo mismo que exhibe el lenguaje sometido, en este caso el de las pasiones y de la expresividad que son subyugados por una racionalidad calculante.

Ante esta visión hobbesiana, las ideas de una fraternidad universal, o una democracia irrestricta, o un socialismo mesiánico pierden su peso específico. El mundo de lo social no sería el campo propicio (más en una sociedad compleja) para un humanismo cristiano que a través de la palabra de paz y hermandad instauraría la Ciudad de Dios; lo mismo para una democracia que entiende su sentido en una igualdad en la que no hay vencedores ni vencidos; ni mucho menos para un socialismo que pretende una sociedad sin clases ni Estado. Todas estas proposiciones supondrían la superación del poder y de la palabra impositiva, se colocarían más allá de la condición misma que permite la existencia de la sociabilidad y la comunicación humana. A ellos, Hobbes respondería que la solidaridad humana se debería enmarcar en los límites del interés y la pasión; que solo habría Democracia solo como libertad de participar en la lucha y la contienda; y que no hay sociedad más que aquella que distingue e imponen una normatividad con y sobre otros.

Es cierto que Hobbes pretende superar los conflictos mediante la imposición de la razón instrumental, pero ello no supone la anulación del poder y las diferencias; más bien el conflicto se entiende en el horizonte del poder humano y formando parte de la naturaleza pasional de todos los hombres. El problema a resolver para Hobbes consiste en cómo ordenar y organizar una sociedad a partir de la naturaleza conflictiva de los seres humanos, sin ofrecer una alternativa mesiánica ni trascendente. En este trabajo hemos visto que el lenguaje logra cubrir esa expectativa. El lenguaje es la condición misma de la sociedad, de la diferencia y la imposición; en el lenguaje el poder se extiende en todo lo

que un medio de comunicación puede ser; ideología, persuasión, seducción. Además, el signo, el símbolo, la palabra que cumplen en su capacidad ordenadora de lo social. Hemos valorado negativamente el ejercicio de toda violencia, sin darnos cuenta que una violencia que nos ha formado desde siempre ha sido la palabra; no queremos justificar el ejercicio de la violencia a todos los niveles, ni buscamos hacer proselitismo de todo acto autoritario cualquiera que fuese; sin embargo, debemos estar conscientes que un principio que nos forma es la violencia de la letra, el dominio de la palabra, y que no podemos olvidarlo ni anular esta determinación, sino aprender a manejar el conflicto dentro del mismo, y para ello la perspectiva de Hobbes es paradigmática en la búsqueda de solución a la problemática moderna. Quizá no se esté de acuerdo con la respuesta de Hobbes, pero su preocupación por resolver un problema que todavía nos atañe nos debe dar que pensar por bastante tiempo.

CONCLUSIONES

¿Cabe una reflexión sobre el poder y el Estado donde el desencanto político no ofrece ninguna dirección hoy?, ¿Ahora que la falta de sentido es una constante en la sociedad de fin de siglo?. A nuestro parecer, acudimos a un tiempo en el que la pérdida de valores nos confunde y nos desubica constantemente. A los ojos del presente siglo, resulta inoperante dar respuesta a la crisis basándonos en los ideales ilustrados a las teorías universalistas, o a través de metafísicas sistematizadoras. Sin embargo, no podemos dejar de pensar en los problemas a los que nos enfrenta la realidad, los sistemas o las formas de vida que hemos heredado y que seguimos construyendo.

Encontramos otra vez con el pensamiento de Hobbes no es un afán de mera erudición o de mera interpretación historicista; es volver, más bien, a un pensamiento que nos sigue cuestionando y que se encuentra vigente en la reflexión del poder, del Estado y su lenguaje; sobre todo, la teoría del lenguaje inicia una problemática que hoy nos atañe, precisamente hoy en el que el principal nexo que encontramos determinante en la sociedad son las palabras que hablamos cotidianamente, los signos de propagandas ideológicas o el lenguaje dominante de los medios de comunicación.

Y es actual el pensamiento de Hobbes, porque ahí donde surge el poder moderno necesita de una institución racional e impositiva, que no obstante, también permita el libre juego de la competencia; el lenguaje, como instrumento, ofrece el medio, pero también el principio que posibilita la comunicación, las relaciones sociales y la fuerza de una obligatoriedad.

A lo largo de este trabajo hemos visto que en el terreno del pensamiento político se ha gestado en la modernidad toda una nueva manera de concebir al lenguaje y al poder. A través de esta manera nueva de concebir a las palabras como separadas de las cosas y de un poder representante ya no de la divinidad sino de la voluntad convencional

de los grupos humanos, se delinearán nuevas estrategias de ejercer mejor el poder y de condicionar la acción mediante los signos. En el marco de una sociedad Occidental que empezaba a desplazar significados y un mercado que iniciaba el despliegue de una competencia que proliferaba acciones, deseos e intereses, la racionalidad vino a reducir en su sistema una complejidad no apta para el esquema medieval. El interés de Hobbes fue ofrecer una reducción al problema que representaba un crecimiento que rompía con la normatividad de la iglesia y un lenguaje que se congratulaba con la representación de metáforas e imágenes heteróclitas. Pareciera que la solución a la crisis del sistema la observara Hobbes en la adquisición de un sentido que dotará a la sociedad de una meta a seguir lograda con las armas propias del ser humano; pero sobre todo, el nuevo sentido no puede ser más que una imposición necesaria y una reducción de la acción humana.

Así, que todo sentido no puede ser más que fuerza y determinación que dirige a un rumbo nuestras acciones y deseos. Y la creación de un orden, de una legalidad, de un respeto, no surge sino con la condición de ciertas renunciaciones y una limitación de la naturaleza humana. No hay proyecto social, cualquiera que fuese, que no afecte a otros o que no imponga restricciones a la conducta humana; pretender un proyecto que no afecte a nadie o que suponga una libertad total es más propio de la visión mecánica que de una teoría política.

Ahora bien, el trabajo de selectividad y de reducción de lo real no tiene mejor paradigma que el lenguaje. En el análisis que hicimos de la formación del lenguaje en la perspectiva de Hobbes, nos dimos cuenta del papel esencial y formador para el conocimiento de los signos y las palabras. La estructuración de la realidad, como sucede en todo pensamiento moderno, se origina en el sujeto y en él encuentra su punto de apoyo para construir una realidad social; pero hacia falta ver de que manera ese sujeto se apropiaba de la realidad circundante siendo sujeto concededor, que habla y actúa según

diversos propósitos. El lenguaje es todo un trabajo de apropiación de la realidad, funciona al interior del sujeto que no haya más fundamento que su ser y pensamiento y a la vez este lenguaje lo forma y constituye en los signos que lo representan. Desde la misma formación de los sentidos que estructuran la Naturaleza, se puede notar un sujeto posesivo que selectivamente se apropia de las experiencias reales para volverlas ideas fantasmales. Pero sobre las imágenes, que son una pálida sombra de la realidad, se crea todo un proceso de conocimiento que sintetiza la complejidad de lo real en imágenes y signos. El lenguaje viene a ser resultado de un sujeto que así mismo se representa en la síntesis de un trabajo interpretativo y cognoscitivo . El lenguaje conforma la realidad, le rostros a las cosas y sabe nombrar su identidad. Pero resulta curioso que este avance, esta capacidad para crear cadenas de significantes esté basado en la separación de palabras y cosas ; como si no existiera más vínculo que una evocación fantasmal o un sueño que no se olvida al amanecer. Porque no sabemos que sean las cosas en sí mismas, aunque sepamos dirigirnos a ellas por sus nombres.

Y sin embargo, en el trabajo sintético del lenguaje estaba presente siempre el peligro de la metáfora y el sueño desbordante; es cierto que en el fondo todo lenguaje es metafórico, y que para el nominalismo de Hobbes las cadenas de significantes se relacionan entre si siguiendo una combinatoria de semejanzas y comparaciones; pero ha correspondido a Hobbes mismo señalar el límite del discurso de la semejanza, y en ese rasgo definir la especificidad de lenguaje moderno. Al conocimiento de las semejanzas que vuelve infinito el mundo, el pensamiento Hobbesiano establece un frontera en la metáfora y la inscribe dentro del discurso de la razón. Lo que encuentra Hobbes en el lenguaje es la capacidad de dirigir y ordenar un propósito, un objetivo. De esta manera, se opondrá al discurso sin dirección al discurso calculador del hombre prudente.

Por otra parte, para este cálculo racional, se ordena, jerarquiza y organiza el mundo de la sociedad, el lenguaje cumple con su función significativa. El nombrar obedece a una necesidad sintética de registro, porque el cálculo suma o resta objetos, situaciones, acciones, que deben tener un significado y un significante, que permita identificarlos y ubicarlos. Así también se cumple con una capacidad cognoscitiva del lenguaje : los nombres dejan la huella de algo o alguien, le dan la posibilidad a las cosas de ser aprehendidas y recordadas. Todo ello permite el lenguaje formar un cálculo de la realidad; el lenguaje y las palabras son conocimiento porque son la expresión de la realidad y nos hacen conscientes del tiempo y el espacio que ocupan los entes en el universo, pero además, el lenguaje le da al conocimiento la posibilidad de ordenar el futuro, ya que el lenguaje casual, es decir las relaciones de los nombres y efectos que producen, proveen un avance y un avistamiento de la realidad por venir. Es el conocimiento científico, es el lenguaje de las causas y de los efectos lo que integra las bases de un tratamiento científico de la política y de la sociedad, y Hobbes lo sabe, y lo sabe también que sin el lenguaje el vínculo social no existiría.

Al igual que el discurso con sentido, el discurso racional de la ciencia orienta y sirve de instrumento para configurar el orden de la sociedad, Ciertamente, la racionalidad vendrá a ser un orden impuesto, pero ¿qué sociedad puede ser natural ? Hobbes inauguraré un convencionalismo social cifrado en la razón, en la ciencia, en la técnica de gobernar y organizar grupos humanos, y que con esto se delinean los comienzos de una sociedad y un Estado que se funda en relaciones instrumentales. La función de la ciencia, en este sentido, debería motivarnos a la reflexión de su operación, ya que no ha existido mejor forma de conseguir determinados objetivos que el cálculo racional, sin embargo, ¿cuál es el precio que ha de pagar por el uso instrumental de la razón ? Nuevamente, el

discurso científico determina el rumbo que ha de transitar la sociedad: el orden, la paz, la seguridad. No obstante con ello quede sometido el lenguaje de las pasiones.

Y efectivamente, en nuestro trabajo hemos observado el ejercito ordenador de la razón, pero también el sometimiento que le impone a las pasiones, al lenguaje metafórico, a los símbolos ambiguos, a los signos de los sueños. No podría ser de otra manera, el ejercicio de la Razón es político, y como tal solo existe en función del juego de la diferencia, la oposición y la alternativa de dominados y dominantes. Lo relevante del a postura moderna es cómo crea las condiciones específicas de estas relaciones de fuerza. El costo del gobierno de la razón moderna lleva implícito una dominación específica del mundo pasional del hombre, solo que a diferencia de otras épocas, la modernidad ensaya el camino de la ciencia en esta imposición. Ciertamente, en el mundo del siglo XVII la pasión deja de ser el pecado que conduce al infierno, para ser aceptada como motor interno de la conducta humana. Hobbes no excluye la pasión, ni la conduce a los círculos infernales de Dante, sino que la afirma como parte de la naturaleza humana ; en función de la pasión , los seres humanos adquieren voluntad y libertad ética, aparte de que su deseo es causa de la vida social y motor del progreso y el actuar humano. Sin embargo, pese a la inevitable existencia pasional de los hombres, no es conveniente vivir sin restricciones; cada pasión engendra pugnas por prevalecer y ser la primera en gobernarlo todo; es necesario pues, un límite que recupere el sentido de la subjetividad, y este límite es el poder que establece nuevas normas para el juego político.

Lo que no puede dejar de advertirse es que también el lenguaje de la pasión exhibe su propia estructura como la tiene el lenguaje racional. Se advierte en el análisis del Leviatan la capacidad expresiva de un lenguaje que no solo nombra, sino también representa las emociones de los sujetos. En ese lenguaje expresivo los seres humanos adquieren conciencia de su deseo , saben de su locura y no distinguen lo permitido de lo

no permitido; el lenguaje de la subjetividad se explaya en la locura, en las metáforas que comparan, resuelven enigmas y formulan imágenes heteróclitas; pero sobre todo, el lenguaje de la pasión favorece la pluralidad de intereses y es privilegio del sentimiento sobre la razón; de ahí que sea comprensible que Hobbes vea en el lenguaje de la pasión la necesidad de relevarlo por un lenguaje objetivo. No obstante, la operación del lenguaje objetivo se realiza en detrimento del subjetivo, y ello constituye una pérdida que se reflejará en el ordenamiento social: para la magnitud de una sociedad que no deja de crecer, la comunicación ganará con el lenguaje objetivo de las leyes en extensión, pero perderá la intensidad de sus mensajes. El lenguaje de la normatividad social toma en cuenta al otro, pero como universal abstracto, como ser susceptible de derechos y obligaciones; en el ordenamiento social es de primerísima importancia el control de las pasiones de los sujetos mediante el regulamiento de las leyes que señalen para todos el comportamiento debido.

En plena solidaridad con la cohesión de las leyes, la necesidad de un Estado Soberano y Absoluto se deriva lógicamente. El Estado viene a ser el respaldo de una sociedad que se integra con finalidades de interés privado, pero a la vez necesita del Otro para el avance personal. El lenguaje también consolida este poder, e independientemente de la lucha de clases o de las pugnas de los grupos por la hegemonía social, condiciona y posibilita la lucha política; y en esto el Estado como centro del poder político debe ser un agente que integre la comunicación, la seleccione y la dirija; su actividad por tanto no es solo represora, sino productiva: como el lenguaje que conforma realidades, define con el nombre a las cosas y establece a las cosas direcciones de la acción humana.

Así, el lenguaje ha servido de génesis al sujeto moderno, le ha dado las bases de su conocimiento, de su mismidad, de su conducta presta a llevar al cabo los actos locutorios; le ha brindado la posibilidad de ser sujeto expresivo y de ser sujeto que desea

también; finalmente le respalda en la fuerza del Poder de Estado que impone dirección y certeza al gobierno absolutista. De todo ello ¿ no se puede pensar en el lenguaje como la base de toda relación del hombre con el mundo, con otros hombres, con el Estado ? El análisis de la teoría de Hobbes nos ha llevado a plantear la relación del poder con el lenguaje, y de entender de que esta relación es fundamental para la integración social. Pero además, de nuestra interpretación se deriva una supremacía del lenguaje-Poder sobre las prácticas cognoscitivas y sociales.

La imposición del lenguaje es política, ya porque la lengua inscriba un convencionalismo de lo permitido y lo prohibido; ya porque el poder solo existe por expresión se su mandato, por la palabra que subyuga o libera. Sin caer en posturas maniqueas, Hobbes se da cuenta de la ambivalencia del poder y del lenguaje; no se valora como buena o mala a la acción política ni la palabra que deja huella, sin embargo sus efectos directrices ocasionan la dualidad de actuar y el decir. Toda acción dirigida implanta un sentido que desdoble en dos al mundo, el sí y el no, arriba y abajo, el cielo y el infierno, los eternos opuestos. Todo decir con sentido, involucra dos direcciones; lo dicho y lo que permanece en silencio, el discurso que libera y la ley que se opone al ser preferida. Ambas direcciones, opuestas si se quiere, son inevitables en el mundo social. Escapar al lenguaje y su acción es renunciar a la vida social y a la vida del poder.

Pero no hemos de tomar a Hobbes como la justificación de totalitarismo o sometimientos (de ello ya se han encargado bastantes teóricos y políticos) ; nuestro propósito es mostrar, más bien, que un proyecto social debe tomar en cuenta a partir de la base de un mundo de lucha y deferencias, tal como lo mostró Hobbes, y solo a partir de ese principio construir el modelo de sociedad que podemos integrar con nuestras propias fuerzas. Los problemas clásicos a resolver tal vez en el fondo sean los mismos de siempre: la libertad política, la solidaridad, la justicia social, la burocracia, las instituciones

públicas, pero todas ellas enmarcadas en la determinante de una política de diferencias difíciles de anular. No se trata de superar la política por la supuesta emancipación de el Hombre o la Humanidad, sino de señalar tanto poder, libertad, justicia o solidaridad es posible alcanzar siendo los hombres pasionales y en una guerra constante sin fin. No se trata de anular el Estado a través del sueño anarquista, sino de vislumbrar la lucha de fuerzas y las demandas que pueda canalizar un orden, impuesto e institucional.

La propuesta de Hobbes centró la solución de la crisis en un poder absoluto y Soberano; a la pluralidad del poder pidió una concentración del mismo con el consabido sometimiento de la mayoría a ese Poder central de Estado . Durante mucho tiempo se consideró a Hobbes el enemigo de la libertad, la democracia y las sociedades abiertas; no obstante, la crisis de hoy es más bien propia de una sociedad plural desbordante donde el Estado está enflaqueciendo y percibe el sueño utópico de la libertad y la felicidad absolutas de los individuos. Por supuesto, no se propone un regreso a un estatismo, cuya imposición ha demostrado su inoperancia a lo largo de los años, pero si es rescatable el planteamiento de Hobbes referente a pensar la libertad, la justicia, las leyes en la condición de posibilidad de una política de deferencias , en el límite que se atreva a decir no, en el orden en que siendo coerción directa sea propicio para fluir de los lenguajes deferentes.

En una sociedad donde la comunicación es poder, el lenguaje debe insistir en su papel social diferenciante y valorativo; objetivar, seleccionar, ofrecer canales que fluyan la información, determinar la conducta. Ya no se impondría un lenguaje absoluto sobre otros lenguajes, sino que se abriría una clase ordenadora de los lenguajes diferenciales, aún cuando prevaleciera la situación de sometidos y dominantes, el lenguaje propiciará la alternativa de las fuerzas en el poder.

Interpretar nuevamente el pensamiento de Hobbes es insistir en el planteamiento de su búsqueda, es insistir en el signo que representa al poder, al Estado, cuyos rostros no dejan cambiar, pero que aún en su transformación dejan el rastro de una misma huella. A veces misteriosa a veces invisible, la mayor parte violenta y agresiva, la ruta del poder deja un cicatriz en el acontecer humano: por ello nos reconocemos y sabemos quienes somos en el deseo y en el futuro; por ello transitan las palabras que formamos y unos nombran y en un día cualquiera aparecen escritas en una hoja.

BIBLIOGRAFIA

A) OBRAS DE THOMAS HOBBS

- *Elementos de Derecho, Natural y Político* Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979
- *Del Ciudadano*. Instituto de Estudios políticos, Caracas 1966.
- *Leviatán*. Trad. de M. Sánchez Sarto, F.C.E. México 1940;
Trad. de A. Escohotado, Ed. Nacional, Madrid, 1979.
Trad. de C. Mellizo, Alianza, 1989
- *Del Ciudadano y Leviatán*. Antología, Tecnos, Madrid, 1965
- *Behemoth*. Tecnos, Madrid, 1984
- *Diálogo Entre Un Filósofo y Un Jurista y Escritos Autobiográficos* Tecnos, Madrid, 1992
- NOTA. En el presente trabajo de investigación se ha utilizado la introducción de A. Escohotado y de Editor Nacional; así, todas las notas de pie de página y referencias a Leviatán se refieren a esta edición.

B) BIBLIOGRAFIA SOBRE THOMAS HOBBS

- Bobbio, N. *Estado, Gobierno y Sociedad*. F. C. E. México, 1989
- Bobbio, N. *Thomas Hobbes*. F. C. E., México, 1991
- Bobbio, N. *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*. F. C. E., México, 1986
- Bowle, J. *Hobbes and His Critics*. Frank Cass, London, 1968
- Brandt, F. *Thomas Hobbes Mechanical Conception Of Nature*, London, 1928
- Fernández Santillán, José F. *Hobbes y Rousseau*. F. C. E., México, 1988
- García Borron, J.C. *Empirismo e Ilustración Inglesa: de Hobbes a Hume*, Ed Cincel, Bogotá, 1985
- Goldsmith, M. M. *Thomas Hobbes o La Política como Ciencia*, F. C. E. México, 1988
- Johnston, D. *The Retic of Leviathan*, Princeton University Press y Princeton, 1986
- Laski, H. J. *El Liberalismo Europeo*, F. C. E. México, 1939
- Macpherson, C. B. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo* Ed Fontanella, Barcelona, 1979
- Polin, R. *Politique et Philosophie Chez Thomas Hobbes*, P. U. F. Paris, 1953

Warrender, H. *The Political Philosophy of Hobbes*. Clarendon Press, Oxford, 1957

Watkins, J. W. N. *Hobbes*, Doncel, Madrid, 1972

C) OBRAS DE OTROS AUTORES RELACIONADAS CON EL TEMA.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, U. N. A. M., México, 1968

Aristóteles. *Política*, U. N. A. M. México, 1965

Austin, J. L. *Cómo Hacer Cosas Con Palabras*, Paidós, Barcelona, 1981.

Ayer, Alfred. *El Positivismo Lógico*, F. C. E. México, 1965

Bacon, Francis. *Novum Organum*, Fontanella, Barcelona, 1979

Beuchot Mauricio. *La Filosofía del Lenguaje en la Edad Media*, U. N. A. M. México, 1981

----- *El problema de los universales*, 1981.

Dante, Aligheri *La Divina Comedia* REI, México, 1988

Derrida, J. *De La Gramatología* Siglo XXI, México, 1971

Derrida, J. *La Desconstrucción en los Límites de la Filosofía*. Paidós, Barcelona, 1989

Derrida, J. *Márgenes de la Filosofía* Cátedra Madrid, 1989.

Descartes, R. *El Discurso del Método*. Tecnos, Madrid, 1989

----- *Dos Opúsculos*, U. N. A. M. México, 1959

----- *Las Pasiones del Alma*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993

Erasmus. *Elogio a la Locura*, Alianza, Madrid, 1990

Foucault, M. *Historia de la Locura en la Época Clásica* dos Tomos, F. C. E. México. 1967

----- *Microfísica del poder*, Ed., la Piqueta, Madrid, 1980

----- *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968

----- *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1976

----- *La interpretación de los sueños*, Alianza, Madrid, 1975.

Freud, S. *La interpretación de los Sueños*. Alianza, Madrid, 1990.

Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus, Madrid, 1989.

- , *Pensamiento postmetafísico*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.
- , *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1989.
- , *Teoría y praxis*, REI, México, 1993.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Guadarrama, Madrid, 1988.
- , *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1966.
- Heidegger, M. *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- , *¿Qué es Metafísica?*, Siglo, XX, Buenos Aires, 1987.
- Hirschman, A. O. *Interés privado y acción pública*, F.C.E., México, 1982.
- , *Las pasiones y los intereses*, F.C.E., México, 1982.
- Hume, David. *A Treatise of human nature*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Hurzinga, J. *Erasmus*. Tiriél, Madrid, 1965.
- Levinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974
- , *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987
- Luhmann, N. *Sociedad y sistema*, Paidós, Barcelona, 1990.
- , *Poder*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- , *La teoría política del Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1994.
- Maquiavelo, N. *El Príncipe*, Tecnos, Barcelona, 1988.
- Merquior, J. G. *El liberalismo viejo y nuevo*, F.C.E., México, 1993
- Morales, Cesáreo. Pérez Cortés, Sergio, Et. Al., *La herencia de Foucault*. Pensar la diferencia, U.N.A.M. y Ediciones El Caballito, México, 1987.
- Morales, Cesáreo. "Individuo, autonomía y política" en *Cuadernos Americanos*, Vol. CCLXIV, Año, XLV, No. 1 (Enero-Febrero), pp. 141-155.
- , "Foucault: ¿El fin de la Modernidad?" en *Cuadernos Americanos*, Vol. CCLVII, No. 6 (noviembre-diciembre), pp. 87-100.
- , "La regulación de los órdenes sociales colectivos: del 'Dios mortal' de Hobbes a la 'Mano Invisible' de A. Smith." En *Cuadernos Americanos*, Vol. CCLXVI, Año XLV, No. 4 (Mayo-Junio, 1986), pp. 86-101.

- Neville, J. F. *El derecho divino de los reyes*, F.C.E., México, 1970.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972
- Ogden y Richards. *El significado del significado*, Paidós, Barcelona, 1980.
- Poulantzas, N. *Estado, Poder y Socialismo*, siglo XXI, México, 1979
- Quesada, D. Et. Al. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1985.
- Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1991.
- Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*, B. A. C., Madrid, 1975.
- Searle, John. *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Spinoza, B. *Ética*, U.N.A.M., México, 1986.
- Santo Tomás de Aquino. *Sobre el gobierno de los príncipes*, Técnos, Madrid, 1992.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1976
- *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Orbis, Barcelona, 1985.

D) OBRAS SOBRE LINGÜÍSTICA GENERAL

- Benveniste, Emile *Problemas de lingüística general*, 2 tomos, México, Siglo XXI, Editores, 1971
- De Saussure, Ferdinand. *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1978.
- Jakobson, Román *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, España, Ariel, 1985.
- Leory, Maurice. *Las grandes corrientes de la lingüística*, México, F.C.E., 1969.
- Malberg, Bertil. *Los nuevos caminos de la lingüística*, México, Siglo XXI Editores, 1986.
- *Lingüística estructural y comunicación humana*; Madrid, Gredos, 1985.
- Sapir, Edward. *El lenguaje*. México, F.C.E., 1954
- Véndryes, J. *El lenguaje*, México, UTHEA, 1979.

E) OBRAS SOBRE SEMIOTICA, SEMANTICA Y COMUNICACIÓN.

- Barthes, Roland. La semiología, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1972.
- Eco, Humberto. La estructura ausente, Barcelona, Lumen, 1968.
- Fowler, R. Hodge, B. Et. Al. Lenguaje y control, México, F.C.E., 1983.
- Gurauld, Pierre. La semiología, México, Siglo XXI, 1972.
- La semántica, México, F.C.E. 1960.
- Hayakawua, S. I. El lenguaje en el pensamiento y la acción, México, UTHEA, 1967.
- Malberg, Bertil. Teoría de los signos, México, Siglo XXI, 1977.
- Peirce, Charles S. Collected Papers Cambridge, the Beiknap Press of Harvard University, 1965.
- Reboul, Oliver. Lenguaje e ideología, México, F.C.E., 1986.
- Schaff, Adam. Introducción a la semántica, México, F.C.E., 1969.
- Veron, Eliseo. Conducta, estructura y comunicación, Buenos Aires, Nueva Visión, 1968